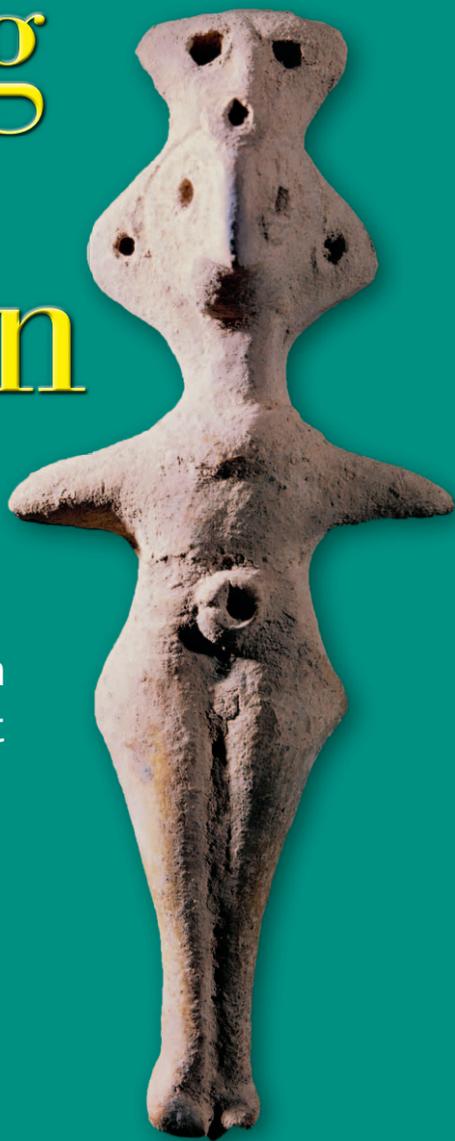


ROBERT BELLAH

Der
Ursprung
der
Religion

Vom Paläolithikum
bis zur Achsenzeit



HERDER

Robert N. Bellah
Der Ursprung der Religion

Robert N. Bellah

Der Ursprung der Religion

Vom Paläolithikum
bis zur Achsenzeit

Herausgegeben und
mit einer Einführung
von Hans Joas

Aus dem Englischen
von Christine Pries

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die englische Originalausgabe „Religion in Human Evolution.
From the Paleolithic to the Axial Age“
ist bei Harvard University Press erschienen.
© 2011 by the President and Fellows of Harvard College

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Neuausgabe 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Göttin Astarte, Ton-Figurine, Nordsyrien, ca. 1900 v. Chr.,
National Museum, Aleppo, Syrien. © akg-images/Erich Lessing
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: PBtisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-39072-2
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82410-4

In Erinnerung an Melanie Bellah
und für unsere
sowie deren Enkel ...

Inhalt

Einführung zur deutschen Ausgabe von Hans Joas	IX
Vorwort	1
Kapitel 1 – <i>Religion und Wirklichkeit</i>	24
Kapitel 2 – <i>Religion und Evolution</i>	81
Kapitel 3 – <i>Stammesreligion: Die Erzeugung von Sinn</i>	178
Kapitel 4 – <i>Von der Stammesreligion zur archaischen Religion: Sinn und Macht</i>	255
Kapitel 5 – <i>Archaische Religion: Gott und König</i>	303
Kapitel 6 – <i>Die Achsenzeit I: Einleitung und das alte Israel</i>	376
Kapitel 7 – <i>Die Achsenzeit II: Das alte Griechenland</i>	454
Kapitel 8 – <i>Die Achsenzeit III: China im späten ersten Jahrtausend v. u. Z.</i>	561
Kapitel 9 – <i>Die Achsenzeit IV: Das alte Indien</i>	666
Kapitel 10 – <i>Schluss</i>	782
Dank	835
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	839
Personenregister	843
Sachregister	854

Hans Joas

Einführung

Der Verfasser des vorliegenden Buches, Robert N. Bellah, verstorben im Jahr 2013, war einer der bedeutendsten Religionssoziologen der Welt und einer der wichtigsten Zeitdiagnostiker der USA. Von ihm stammt ein Werk, das wie kein anderes den Grundstein für eine wahrhaft globalhistorische Religionstheorie gelegt hat. Um dieses zu verstehen, soll zunächst ein Blick auf seine Biographie geworfen werden. Dann geht es um eine Kennzeichnung der wichtigsten Züge seines Spätwerks.

Geboren 1927 in einer Kleinstadt in Oklahoma, entstammt Bellah einer presbyterianischen Familie schottischer Herkunft; sein Vater war Herausgeber der örtlichen Tageszeitung. Nach dessen frühem Tod wuchs Bellah in Los Angeles auf und kam dadurch weit über den südstaatlichen Protestantismus hinaus mit der progressiven Orientierung des „Social Gospel“ und mit einer Vielzahl religiöser Kulturen und Subkulturen in Berührung. Nach dem College-Besuch an der Harvard University und anderthalb Jahren Wehrdienst erwarb er 1950 seinen ersten akademischen Abschluss (B.A.) in Sozialanthropologie. Die Abschlussarbeit über die Verwandtschaftsstrukturen der Apachen wurde preisgekrönt und als Buch 1952 veröffentlicht.¹ An der Harvard University kam Bellah unter den bestimmenden Einfluss von Talcott Parsons, dem zu dieser Zeit unbestritten führenden Theoretiker der Soziologie, und der sich um diesen herum bildenden interdisziplinären Gruppe von Sozial- und Geisteswissenschaftlern.

Bellahs frühes ausgeprägtes Interesse an der Kultur der „native Americans“ zeigt sich im Rückblick als einer seiner Versuche, gegenüber der immer stärker als problematisch empfundenen Kultur der USA in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auf Distanz zu gehen. Zwei weitere biographische Entwicklungen Bellahs ergaben sich aus diesem Erfahrungshintergrund und aus der Wahrnehmung einer starken Spannung zwischen amerikanischen Werten und amerikanischer Gesellschaft. Als College-Student schloss sich Bellah kurze Zeit einer kommunistischen Organisation an und wurde Marxist. Dies führte in der Zeit des McCarthyismus zu beträchtlichen Karriereschwierigkeiten. Als Parsons ihm eine Stelle am Department

¹ Robert N. Bellah, *Apache Kinship Systems. Harvard Phi Beta Kappa Prize Essay for 1950*, Cambridge, Mass. 1952.

anbot, machte die Universität die Denunziation anderer Kommunisten zur Bedingung für den Stellenantritt. Bellah entschied sich gegen die Erfüllung dieser Bedingung und verließ Harvard, um an die McGill University nach Montreal zu wechseln.²

Während die marxistische Phase Bellahs selbst sehr kurz war, blieb eine dritte kulturelle Suchbewegung lebensbestimmend. Bellah begann als Student, Japanisch und Chinesisch zu lernen und sich mit der Geschichte Ostasiens zu beschäftigen. In seiner Doktorarbeit (veröffentlicht 1957) verfolgte er das ehrgeizige Ziel, Max Webers Vorgehensweise in den vergleichenden Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen auf Japan anzuwenden. Dieses Buch, *Tokugawa Religion*, gilt als eines der wichtigsten jemals über Japan verfassten Bücher und als repräsentativ für die Leistungen der Modernisierungstheorie der 1950er Jahre.³ Es stellte in erster Linie eine bahnbrechende historische Untersuchung zu bestimmten Wertmustern in Japan dar, die es ermöglicht haben, dass sich dieses asiatische Land schon Ende des neunzehnten Jahrhunderts auf einem erfolgreichen Aufholweg gegenüber dem Westen befand. Bellah suchte in Japan, also außerhalb des europäisch-amerikanischen Kulturkreises, nach funktionalen Äquivalenten zur protestantischen Ethik mit ihren dynamischen, angeblich für den Aufstieg des Kapitalismus in Nordwesteuropa ausschlaggebenden Konsequenzen. Seine Studie war aber noch aus einem weiteren Grund bedeutsam. Sie zeigte nämlich, dass die in Japan abgelaufenen Industrialisierungsprozesse einen völlig andersartigen Charakter hatten als etwa in den USA. Während in der US-amerikanischen Industriegesellschaft der Primat der ökonomischen Werte galt, schien dies in der japanischen Modernisierung gerade nicht der Fall gewesen zu sein. Hier spielte die Politik eine entscheidende Rolle, und die ökonomischen Werte wurden kontinuierlich den politischen untergeordnet. Konkret hieß dies, dass der Industrialisierungs- und Modernisierungsprozess durch politische Eliten durchgesetzt wurde, und zwar auf eine Art und Weise, die den westlichen Betrachtern, insbesondere den angelsächsischen, fremd erscheinen musste: Der japanische Aufbruch in die Moderne fand statt auf der Basis einer engen par-

² Biographische Informationen finden sich in der Einleitung des Autors zu: Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970, S. XI–XXI. Eine umfassende Biographie Bellahs wird demnächst Matteo Bortolini (Padua) vorlegen.

³ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe 1957. In der folgenden und einer weiteren Passage (zur Zeitdiagnose) greife ich auf Formulierungen zurück aus: Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Aktualisierte Ausgabe*, Frankfurt/M. 2011, S. 462 f. bzw. S. 676 ff.

tikularistischen Bindung aller gesellschaftlichen Eliten an die Kaiserfamilie sowie effizienzorientierter militaristischer Werte, die gerade im neunzehnten Jahrhundert eine starke gesellschaftliche Verbreitung erfahren hatten. Mit dieser Feststellung hinterfragte Bellah die Annahme fast aller Modernisierungstheoretiker, „traditionale“ und „moderne“ Werte seien säuberlich zu unterscheiden. Partikularistische Wertorientierungen lassen sich – wie dieses Beispiel zeigt – nicht ohne Weiteres nur der Tradition zuschlagen. Damit war gleichzeitig die These einer kulturunabhängigen, eindeutigen Richtung des Modernisierungsprozesses problematisch geworden. Modernisierung – so Bellah – führe nicht einfach zu einer unumstrittenen Dominanz rationaler oder säkularer Werte. Das heiße auch, dass beispielsweise Religion im Modernisierungsprozess nicht einfach verschwindet, sondern neue Formen und neue Orte finden könne. Bellah vertrat also von Anfang an keine einfache Säkularisierungsthese wie viele Modernisierungstheoretiker. Auch sein Lehrer Parsons hielt Distanz zu solchen Vorstellungen, aber schon der junge Bellah ging im Versuch einer Theorie der „religiösen Evolution“ über diesen hinaus.

Während seiner ganzen Karriere hat Bellah die Arbeit an einer soziologischen Analyse Japans fortgesetzt; seine Publikationen und seine Lehrtätigkeit in Japan lösten dort intensive Kontroversen aus. In dem Buch *Imagining Japan* aus dem Jahr 2003 blickt Bellah auf diese Auseinandersetzungen zurück und verknüpft meisterhaft die Analyse der institutionellen mit der der intellektuellen Spezifika der japanischen Geschichte.⁴

Biographische Entwicklungen verhinderten es aber, dass Bellah sich ausschließlich auf Ostasien konzentrieren konnte. Das Stipendium der kanadischen McGill University, das ihm die Fortsetzung seiner Karriere trotz der bedrückenden Erfahrung in Harvard ermöglichte, kam nämlich vom Institute for Islamic Studies, und dort begann Bellah zusätzlich mit dem Studium des Arabischen und des Korans. Seine sprachlichen Grundlagen für eine global umfassende, vergleichende Religions- und Kultursoziologie wurden dadurch weiter verbessert. Nach dem Ende der McCarthy-Zeit konnte Bellah seine akademische Karriere in den USA fortsetzen, zuerst in Harvard, dann ab 1967 bis zu seiner Emeritierung in Berkeley, wo er in der Soziologie, in den Japanese and Korean Studies und in der Theologie aktiv war.

In den 1960er Jahren entstanden die Arbeiten Bellahs, die zu den am häufigsten zitierten Artikeln der Soziologie überhaupt gehören. Auf seine Überlegungen, die er in seinem wichtigen Artikel „Religious Evolution“ anstellt, werde ich weiter unten eingehen. Zunächst stellen der Aufsatz

⁴ Robert N. Bellah, *Imagining Japan. The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, Berkeley 2003.

„Civil Religion in America“ und das Echo darauf die Weichen für seine weitere Entwicklung.⁵ Dieser Text enthält einen Versuch, Émile Durkheims These, dass stabile soziale Ordnung in gemeinsam empfundenen Vorstellungen von Heiligkeit ihre Grundlage habe, auf die USA anzuwenden. Bellah behauptet, dass dort ein theistisches, aber keiner bestimmten Konfession zuzuordnendes Verständnis von Sakralität leitend sei, und demonstriert dies anhand von Ansprachen amerikanischer Präsidenten bei ihrem Amtsantritt. In den hitzigen politischen Auseinandersetzungen der späten 1960er Jahre wurde dieser Gedankengang oft missverstanden: als Verteidigung eines Kults der eigenen Nation und ihrer „manifesten Bestimmung“ („manifest destiny“), während Bellah in prophetischer Weise an die universalistische und kritische Dimension der amerikanischen Zivilreligion hatte erinnern wollen.⁶

Mit diesem Aufsatz und den heftigen Auseinandersetzungen, die er hervorrief, wurde Bellah zum „public intellectual“ und stark beachteten Zeitdiagnostiker. Seine brillanten rhetorischen und schriftstellerischen Fähigkeiten halfen mit, ihm diesen Weg zu bahnen. Stark beachtet wurde zunächst das Buch *The Broken Covenant* aus dem Jahr 1975, in dem Bellah weit mehr als eine Jeremiade über die Korruption der amerikanischen Zivilreligion in der Zeit des Vietnamkriegs lieferte.⁷ Das Buch stellt nämlich auch einen methodologisch innovativen Versuch dar, die inneren Spannungen kultureller Mythen zu analysieren. Während Bellahs Lehrer Talcott Parsons sich zwar einen Kulturdeterministen nannte, aber nie wirklich tiefgehende Analysen einer bestimmten Kultur vorlegte, diese vielmehr meist auf abstrakte Begriffe wie Norm und Wert hin reduzierte, zeigte sich Bellah von Anfang an viel sensibler für den Charakter von Symbolen und für die Dynamik von Symbolisierungsprozessen. Ausschlaggebend für diesen Schritt waren neben der frühen Beschäftigung mit der

⁵ Robert N. Bellah, „Civil Religion in America“, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21. Nach dieser Erstveröffentlichung an zahlreichen Orten nachgedruckt. Eine deutsche Übersetzung ist erschienen in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 19–41.

⁶ Bellah schildert rückblickend, wie ihn die Erfolge der Bürgerrechtsbewegung mit der politischen Ordnung versöhnten, der Vietnamkrieg ihn aber wieder entfremdete: Robert N. Bellah, „God, Nation, and Self in America. Some Tensions between Parsons and Bellah“, in: Renée C. Fox, Victor M. Lidz, Harold J. Bershad (Hg.), *After Parsons. A Theory of Social Action for the Twenty-First Century*, New York 2005, S. 137–147, hier S. 137. In Deutschland nahm die Auseinandersetzung mit Bellah in dieser Hinsicht auf: Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur*, Gütersloh 1987.

⁷ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975.

Kulturanthropologie die theologischen Schriften des deutschen Emigranten Paul Tillich, mit dem Bellah in Harvard durch von ihm besuchte Lehrveranstaltungen auch in persönlichen Kontakt gekommen war. Tillich hatte in seiner Theologie der Kultur zwischen „Symbolen“ und „Zeichen“ unterschieden. Für ihn können Zeichen arbiträr und konventionell sein; es ist sinnvoll, zwischen ihnen und der bezeichneten Wirklichkeit zu unterscheiden. Anders verhält es sich aber bei Symbolen; sie haben Anteil an der Bedeutung und der Kraft dessen, was sie symbolisieren. Sie entstehen oder vergehen – können aber nicht erfunden werden. Sie werden als adäquate Artikulationen des Sinns außeralltäglicher Erfahrungen erlebt, obgleich dieses Gefühl der Angemessenheit von der Einsicht begleitet sein kann, dass das zu Artikulierende notwendig über das Artikulierbare hinausgeht. Gott kann durch keine Rede von Gott ausgeschöpft werden; er transzendiert seinen eigenen Namen. Tillichs Programm war dementsprechend nicht das einer „Entmythologisierung“ (Rudolf Bultmann), sondern einer „Deliteralisierung“, einer Zurückweisung der Versuche, Mythen auf die Ebene wissenschaftlicher Aussagen und technischer Weltbewältigung zu reduzieren, das heißt „symbolische“ Artikulationen des Glaubens im Sinn quasikognitiver Sätze und Lehren aufzufassen. Tillichs Theologie, die dieser selbst meist „gläubigen Realismus“ nannte, führte Bellah zu seiner Position, die er als „symbolischen Realismus“ bezeichnete.⁸ Früher als der berühmte Kulturanthropologe Clifford Geertz und von großem Einfluss auf das Werk seines Schülers, des Kultursoziologen Jeffrey Alexander, entwickelte Bellah damit die Grundzüge einer Analyse mythischer Strukturen, bei der Mythen nicht als einheitlich behandelt werden, sondern als „komplexe und feingewobene mythische Strukturen voller innerer Spannungen“.⁹

In den 1970er Jahren unternahm Bellah mehrere Projekte, deren Ziel es war, die religiöse Dimension der kulturellen Umwälzungen der sechziger Jahre zu untersuchen.¹⁰ Die neue „counter culture“ deutete er als Folge der Unfähigkeit des utilitaristischen Individualismus, das heißt einer Kultur, in der die Mehrung des individuellen Nutzens zum Leitwert aufstieg, der persönlichen und gesellschaftlichen Existenz Sinn zu verleihen. Auch Parsons hatte schon interessante Ideen über die kulturellen Umwälzungen der

⁸ In Bellahs Aufsatzband *Beyond Belief* sind die Spuren von Tillich in Bellahs Denken nicht zu übersehen.

⁹ Bellah, *The Broken Covenant*, S. 4. Zur Diskussion der Bedeutung Bellahs für die Kultursoziologie: Jeffrey Alexander, Steven Sherwood, „Mythic Gestures“. Robert N. Bellah and Cultural Sociology“, in: Richard Madsen u. a. (Hg.), *Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self*, Berkeley 2002, S. 1–14.

¹⁰ Robert N. Bellah, Charles Glock (Hg.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976.

1960er Jahre als eine Revolution des expressiven Individualismus und als mögliche Geburtsstunde einer neuen Religion vorgetragen.¹¹ In dieser Hinsicht besteht ein starker Unterschied zwischen Europa und den USA. Während die kulturellen Umwälzungen dieser Zeit in Europa einen rapiden Säkularisierungsschub auslösten und die Rede von einer religiösen Dimension des Protests meist Teil konservativer Pathologisierungsversuche war, waren die Säkularisierungseffekte in den USA viel geringer. Dort kann man eher von verstärkter religiöser Individualisierung und einer neuen Welle der Rezeption asiatischer Spiritualität, etwa des Zen-Buddhismus, sprechen.

Robert Bellahs wissenschaftliche Leistungen und seine spektakulären Beiträge zu den öffentlichen Debatten in den USA brachten ihm 1973 das Angebot einer der begehrtesten und angesehensten Positionen im amerikanischen akademischen System ein: das einer Stelle als Permanent Fellow am Institute for Advanced Study in Princeton. Dieses Angebot wurde zum Auslöser der sogenannten „Bellah-Affäre“. Aus einer Reihe von Gründen leisteten einige Naturwissenschaftler und Historiker massiven Widerstand gegen seine Ernennung. Dabei spielte gewiss ein Ressentiment gegenüber dem Fach Soziologie eine Rolle; wichtiger noch aber war der Widerwille gegen Bellahs offenkundig religiöse, also christliche Überzeugungen und seine Weigerung, seine Persönlichkeit in einen rein wissenschaftlichen und einen nur privat religiösen Teil aufzuspalten. Natürlich war dies nicht im Sinn einer ideologischen Verzerrung empirischer oder theoretischer Forschungsarbeit zu verstehen, wohl aber im Sinn eines Widerstands gegen implizite säkularistische Annahmen des Wissenschaftsbetriebs.¹²

So blieb Bellah in Berkeley, wo er eine Gruppe exzellenter jüngerer Wissenschaftler (Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton) um sich scharte.¹³ Mit diesen verfasste er einen der größten Bestseller in der Geschichte der Soziologie: *Habits of the Heart*.¹⁴

¹¹ Z. B. in Talcott Parsons, Gerard Platt, *The American University*, Cambridge, Mass. 1974. Dazu Hans Joas, „Universität und Rationalität. Über Talcott Parsons' Beitrag zur Soziologie der Universität“, in: Gerhard Grohs u. a. (Hg.), *Kulturelle Identität im Wandel*, Stuttgart 1980, S. 236–250.

¹² Vgl. die Darstellung von Matteo Bortolini, „The ‚Bellah Affair‘ at Princeton. Scholarly Excellence and Academic Freedom in America in the 1970s“, in: *The American Sociologist* 42 (2011), 1, S. 3–33.

¹³ Weitere wichtige soziologische Schüler Bellahs sind (in alphabetischer Reihenfolge) Jeffrey Alexander, John Coleman S.J., Nina Eliasoph, Philip Gorski, Paul Lichterman und (teilweise) Robert Wuthnow.

¹⁴ Robert N. Bellah u. a., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985; dt.: Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Düsseldorf 1987.

Gemeinschaft und Demokratie

Ausgangspunkt des Buches ist eine berühmte These von Alexis de Tocqueville, die dieser 1835 in seiner Schrift *Über die Demokratie in Amerika* formuliert hatte, nämlich die These, dass für das Überleben freier Institutionen eine intensive Beziehung zwischen privatem und öffentlichem Leben maßgeblich sei: Die Demokratie könne nur dann lebendig sein und bleiben, wenn die Bürger bereit seien, den unmittelbaren privaten Kontext (Familie und Verwandtschaft) zu überschreiten und sich als Personen in der Öffentlichkeit zu artikulieren, in Freundschaftszirkeln, in Vereinen, in Parteien usw. Der Rückzug ins Private beschwöre nur die Gefahr der Entstehung eines allmächtigen und alles regelnden Staates herauf und damit langfristig den Tod einer freien und demokratischen Gesellschaft.

Diese These machten sich Bellah und seine Mitarbeiter zu eigen und nutzten sie als Folie für ihre Zeitdiagnose und Gegenwartskritik. Dazu interviewten sie etwa 200 Erwachsene aus der weißen amerikanischen Mittelschicht, um sie sowohl nach bestimmten Aspekten ihres Privatlebens (nach dem Verhältnis dieser Personen zu Ehe, Liebe und Therapie) als auch ihres „öffentlichen“ Lebens (nach ihrer Beteiligung an Vereinen und Verbänden oder an der Kommunalpolitik) zu befragen. Die Ergebnisse bestätigten in gewisser Weise die Krisendiagnose anderer sogenannter Kommunitaristen und führten darüber hinaus zu neuen Einsichten hinsichtlich der höchst unterschiedlichen Formen des modernen Individualismus.

Während sich etwa der deutsche Soziologe Ulrich Beck in seinen zahlreichen Schriften zur Individualisierungsthese kaum die Mühe machte, verschiedene Formen des Individualismus zu unterscheiden, sahen Bellah und seine Mitarbeiter genau darin eine erste vordringliche Aufgabe. In ihren Interviews, aber auch in historischen Rückblicken zu geistesgeschichtlich bedeutsamen Figuren des amerikanischen Lebens konnten sie insgesamt vier Typen des Individualismus ausfindig machen: eine auf die religiös motivierte Besiedlungsphase Amerikas zurückgehende „biblische“ Tradition, eine auf die Revolutionszeit zurückgehende und am griechisch-römischen Politikverständnis orientierte republikanische Tradition und schließlich eine Tradition, bei der man zwei Unterströmungen auseinanderzuhalten hat, wie ich gleich erläutern werde, nämlich einen utilitaristischen und einen expressivistischen Individualismus.

Die Auswertung der Interviews allein freilich ergab eher ein Bild kultureller Verarmung. Während noch Tocqueville bei seiner Untersuchung in den 1830er Jahren überwiegend den religiösen und den republikanischen Individualismus beobachten konnte und seiner Auffassung nach gerade diese Formen des Individualismus die Stärke und Vitalität des ame-

rikanischen Gemeinwesens und der Demokratie begründet hatten, ist davon bei den für Bellahs Projekt Interviewten kaum mehr etwas zu spüren. Die zum Beispiel bei John Winthrop (1588–1649), dem „ersten Puritaner“ auf amerikanischem Boden, zu findende Vorstellung, wonach die Freiheit des Menschen ein Gut sei, das ihn zur Ehrfurcht gegenüber Gott und seinen Geboten verpflichte, hat inzwischen ebenso an Einfluss eingebüßt wie die Individualitätsvorstellung Thomas Jeffersons (1743–1826), der als Mitverfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung eine rein formale Freiheit für ungenügend erachtete und in Anlehnung an antike Politiktraditionen nur ein Gemeinwesen für achtenswert hielt, in dem die Bürger tatsächlich mitbestimmen und aktiv am politischen Geschehen teilnehmen. Den meisten der Interviewten stand die moralische Sprache eines Winthrop oder Jefferson überhaupt nicht mehr zur Verfügung, um die von diesen gemeinten Sachverhalte auszudrücken. Denn der Individualismus – so Bellah und seine Mitautoren – sei in seinen neueren Formen entweder utilitaristisch, das heißt überwiegend auf die Erfüllung kurzfristiger und zumeist materiell definierter Nutzenerwägungen ausgerichtet, oder expressivistisch, das heißt an der Befriedigung emotionaler Bedürfnisse und an der Kultivierung der eigenen Person orientiert. Nach Bellah lassen sich diesen beiden Typen des modernen Individualismus zwei Sozialcharaktere zuordnen, die auch die amerikanische moderne Kultur, aber nicht nur diese, stark dominieren: der Manager und der Therapeut. Sie verkörperten geradezu den dominant gewordenen utilitaristischen beziehungsweise expressivistischen Individualismus, und dadurch sei es schwer geworden, sich sogar im Fall einer Orientierung an den biblischen und republikanischen Formen in der Öffentlichkeit verständlich zu machen.

Bemerkenswert an diesen beiden radikal zu nennenden Formen des Individualismus ist laut Bellah nun Folgendes: Derart individualistisch handelnden Menschen fehle zumeist schlicht die Fähigkeit, Vorstellungen darüber auszubilden, wie sich ihre Interessen mit denen von anderen Menschen verbinden ließen. Sie litten häufig an Bindungs- und Beziehungslosigkeit und seien zudem nicht einmal in der Lage zu definieren, was sie unter einem „guten“ Leben verstehen. Die Interviewten artikulierten (bewusst oder unbewusst) ein Unbehagen an ihrem eigenen bindungslosen Leben, äußerten häufig sogar ihr Missfallen gegenüber der gesellschaftlichen Hegemonie der „Manager“ und „Therapeuten“, waren aber gleichzeitig nicht in der Lage, dieses Unbehagen und dieses Missfallen in einer moralischen Sprache zu formulieren, die diesen utilitaristischen und expressivistischen Individualismus überschritten hätte. Es gilt deshalb laut Bellah auch, „eine moralische Sprache zu finden, die den radikalen Indivi-

dualismus überwinden hilft“.¹⁵ Dies sei umso dringlicher, weil ganz offensichtlich weder die Verwirklichung im Beruf, wie es für die utilitaristischen Individualisten so typisch ist, noch die rein private Kultivierung persönlicher Vorlieben, wie dies die expressiven Individualisten kennzeichnet, echte Zufriedenheit verleiht, zumal sich in beiden Fällen für diese Personen das Problem einer fehlenden Tiefe und Dauerhaftigkeit sozialer Kontakte stellt.

Bellahs These lautet, dass diese Schwierigkeiten nur behoben werden können, wenn dieser radikale Individualismus ersetzt oder zumindest ergänzt wird durch kulturelle Orientierungen, die in der amerikanischen Geschichte ehemals eine große Rolle gespielt haben, aber auch heute noch nicht ganz verschwunden sind, und die eine Identifikation mit Gemeinschaften und lebendigen Traditionen ermöglichten. Nur eine Anknüpfung an die in den USA immer noch vorfindbaren biblischen und/oder republikanischen Traditionen – so Bellah – ermögliche auf Dauer eine Vitalisierung der amerikanischen Demokratie:

Wenn wir nicht vollständig eine Masse austauschbarer Bruchstücke in einer Gesamtheit sind, wenn wir in Teilen qualitativ verschiedene Mitglieder eines Ganzen sind, so deshalb, weil noch Traditionen – mit welchen Hindernissen auch immer – auf uns wirken, Traditionen, die uns über die Natur der Welt, über die Natur unserer Gesellschaft und darüber Auskunft geben, wer wir als Volk sind. In erster Linie sind, wie wir gesehen haben, die biblischen und republikanischen Traditionen für viele Amerikaner bedeutsam, bis zu einem gewissen Grad für fast alle. Familien, Kirchen, vielfältige kulturelle Vereinigungen und – wenn auch nur in gesellschaftlichen Nischen – Schulen und Universitäten vermitteln eine Lebensform, eine Paideia, die die einzelnen in einer moralisch und intellektuell verständlichen Welt aufwachsen läßt.¹⁶

Nur dadurch würde verhindert, dass sich das (amerikanische) Gemeinwesen in ein Konglomerat atomisierter Individuen auflöst oder zu einer Ansammlung von „Lebensstil-Enklaven“ wird, von denen jede einzelne nur mehr aus Gleichgesinnten besteht (die Gemeinschaft der Schwulen, diejenigen der weißen Mittelschicht, diejenige der New-Age-Begeisterten usw.) und die genau deshalb gar nicht mehr in der Lage sind, mit anderen Gemeinschaften zu kommunizieren, geschweige denn gemeinsam politisch zu handeln. Es bedarf eben – so wie dies Tocqueville gesehen hat – eines vernünftigen Ausgleichs zwischen dem privaten und dem öffentlichen Leben, um die Lebendigkeit und Stabilität der Demokratie zu sichern.¹⁷

¹⁵ Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens*, S. 44.

¹⁶ Ebd., S. 319 f.

¹⁷ In einer Reihe von Arbeiten habe ich mich darum bemüht, die Übertragbarkeit der Einsichten Bellahs auf Deutschland empirisch zu überprüfen. Vgl. Hans Joas, Frank

Bellahs Forderung nach einer gehaltvollen und an Traditionen reichen Gesellschaft ist nicht als ein reaktionärer Rückgriff auf längst vergangene Lebensformen zu verstehen. Ganz im Gegenteil: Er wünscht geradezu soziale Bewegungen herbei, die den kulturellen Wandel hin zu einer lebendigen demokratischen Kultur anleiten könnten, Bewegungen, die etwa an die Ideale der Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre anknüpfen. Diese hatte ja auch keine utilitaristische Interessenverfolgung oder die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse zum Ziel, sondern die Schaffung einer wahrhaft demokratischen politischen Kultur, auf deren Basis Schwarze und Weiße in einem politischen Gemeinwesen miteinander um die beste Gestalt dieser Gemeinschaft ringen sollten.

Die von Bellah und seinen Koautoren in *Habits of the Heart* geäußerte Kritik am Zustand der amerikanischen Gesellschaft und die diesbezügliche Zeitdiagnose wurden in einem weiteren Buch unter dem Titel *The Good Society*, erschienen 1991, in konkrete Vorschläge zur Revitalisierung des amerikanischen Gemeinwesens übersetzt. Diese reichen von der Forderung eines Abbaus militaristischer Staatsstrukturen¹⁸ bis hin zur Demokratisierung von Arbeitsplätzen.¹⁹ Der Hinweis auf derartige Programmatiken erscheint deshalb wichtig, weil die Gemeinschaftsrhetorik von Bellah und den Kommunitaristen in Deutschland häufig auf Widerstand stößt und als konservativ bis reaktionär eingestuft wird – zum Teil verständlich aufgrund des Missbrauchs des Begriffs der Gemeinschaft im Nationalsozialismus („Volksgemeinschaft“!). Es soll dabei nicht bestritten werden, dass es auch konservative Kommunitaristen gibt. Aber der Gemeinschaftsbegriff hat in der amerikanischen Geistesgeschichte einen völlig anderen Stellenwert als in der deutschen,²⁰ weshalb ihn sich auch amerikanische Progressive oder Linke problemlos zu eigen machen können, wie dies anhand der konkreten politischen Forderungen von Bellah und seinen Mitautoren deutlich wird.

Adloff, „Milieuwandel und Gemeinsinn“, in: Herfried Münkler, Harald Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Bd. IV, Berlin 2002, S. 153–186, sowie (eher essayistisch) Hans Joas, „Was hält die Bundesrepublik zusammen? Alte und neue Formen sozialer Integration“, in: Friedhelm Hengsbach, Matthias Möhring-Hesse (Hg.), *Eure Armut kotzt uns an. Solidarität in der Krise*, Frankfurt/M. 1995, S. 69–82.

¹⁸ Robert N. Bellah u. a., *The Good Society*, New York 1991, S. 78.

¹⁹ Ebd., S. 101.

²⁰ Dazu Hans Joas, „Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion“, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 49–62.

Die ingenieöse Verknüpfung von soziologischer Forschung und Orientierung auf breite öffentliche Diskussion nennt Bellah „Sozialwissenschaft als öffentliche Philosophie“. Es wäre aber ganz falsch, die beiden Bücher *Habits of the Heart* und *The Good Society* als Schritte Bellahs weg von der professionellen Sozialwissenschaft in Richtung Publizistik zu deuten. Vielmehr hat Bellah in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens an einem voluminösen Werk gearbeitet, das man als eine soziologisch inspirierte Weltgeschichte der Religion bezeichnen könnte. Dabei handelt es sich um die komplette Revision und umfangreiche Ausarbeitung des bereits erwähnten frühen Artikels, mit dem schon der junge Bellah Spuren in der Wissenschaftsgeschichte hinterließ: „Religious Evolution“.²¹

Globalgeschichte der Religion

Theoretischer Ausgangspunkt dieser Arbeit war ebenfalls das Werk von Talcott Parsons, aber nicht im Sinne einer funktionalistischen Religionssoziologie, bei der Religion einfach auf die Funktionen bezogen wird, die sie (angeblich) für das soziale System erfüllt.²² Bellahs Interesse richtete sich vielmehr im selben Maß auf die Zusammenhänge der Religion mit Kultur, Körperlichkeit und Persönlichkeitsstruktur. Er ging hinter Parsons auf die soziologischen Klassiker Max Weber und Émile Durkheim zurück. Dabei las er auch Durkheim nicht einfach als Funktionalisten, sondern als einen Denker der religiösen „Erfahrung“, für den insbesondere kollektive Erfahrungen der Selbsttranszendenz („kollektive Effervescenz“) eine konstitutive Rolle für Religion spielten.

Der frühe Aufsatz skizziert Stufen der Religionsgeschichte der Menschheit, nicht aber einfach im Sinne Hegels und anderer Denker des neunzehnten Jahrhunderts, so als strebe die Religionsgeschichte hin zu ihrer Krönung im Christentum als der absoluten Religion. Schon in dieser skizzenhaften Darstellung wird vielmehr deutlich, dass Bellah die Stufen der Religionsgeschichte mit den Stufen der politischen Geschichte, das heißt der Geschichte der kollektiven Selbstorganisation der Menschheit, nicht nur parallelisiert, sondern zu integrieren versucht. Sein frühes Ent-

²¹ Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, in: *American Sociological Review* 29 (1964), 3, S. 358–374.

²² Eine interessante frühe soziologische Auseinandersetzung in Deutschland bei: Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Frankfurt/M. 1973, S. 73–154. Auch Schieder, *Civil Religion*, S. 83–215, geht weit über sein unmittelbares theologisches Thema hinaus umfassend auf Bellahs Entwicklung ein.

wicklungsschema hat entsprechend fünf Stufen: primitive Religion, archaische Religion, historische Religion, frühmoderne und moderne Religion. Die Terminologie klingt heute gewiss veraltet, und auch die genaueren Bestimmungen der Religion auf diesen Stufen hätte Bellah später nicht durchgehend verteidigt. So ist der Ausdruck „primitiv“ aus guten Gründen außer Gebrauch gekommen. Bellah ersetzt ihn in seinen späteren Schriften durch die Bezeichnung „tribal“ (also stammesgesellschaftlich), wobei er sich durchaus bewusst ist, dass auch gegen diese Begriffswahl Einwände möglich sind. Gemeint sind mit diesem Begriff vorstaatliche politische Organisationsformen, die man auch nichtstaatlich oder sogar antistaatlich nennen kann, wenn man den leisesten Anklang an ein Schema notwendiger Entwicklung hin zum Staat vermeiden oder auf Widerstand gegen Staatsbildung verweisen will. Unter „archaisch“ werden die großen, meist imperialen Staaten der Antike verstanden. Im Übergang zum Staat wird damit ein fundamentales Datum der Religionsgeschichte gesehen, ein Übergang, wie ich sagen würde, von der Selbstsakralisierung eines Kollektivs zur Sakralisierung eines Herrschers. Irritierend klingt die Bezeichnung „historisch“ für den Bruch mit den zentralen Symbolsystemen der archaischen Ordnungen. Das Kriterium, das für Bellah die einen von den anderen zu unterscheiden erlaubt, ist die Entstehung und Verfügbarkeit von Transzendenzvorstellungen. Es geht damit um die Epoche des Wandels, die Karl Jaspers als „Achszeit“ bezeichnet hat.²³ Wenn ein Jenseits gedacht wird, das nicht einfach eine Fortsetzung des Diesseits darstellt, sondern einen Inbegriff des Wahren und Guten, dann ist die irdische Wirklichkeit einem durchgehenden Bewertungsmaßstab ganz anders unterworfen als zuvor. Dann kann die irdische Wirklichkeit zum Gegenstand fundamentaler Ablehnung oder von Verbesserungsbemühungen werden. Damit aber kommt die Veränderung auch der politischen und sozialen Verhältnisse in den Blick, und zwar nicht nur ihre Wandelbarkeit, sondern ihre Gestaltbarkeit und insofern Geschichtlichkeit in einem radikalen Sinn.²⁴ Die frühmoderne Religion wird von Bellah zu dieser Zeit noch mit der der Reformationszeit identifiziert, einer Wende zum innerweltlichen, aber transzendenz-

²³ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Zum Überblick über den Forschungsstand zu dieser These: Hans Joas, *Was ist die Achszeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel 2014.

²⁴ Unverkennbar ist hier der Einfluss Voegelins. Vgl. dessen Monumentalwerk: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* (1956–87), 10 Bde., München 2001–2005. Zum Verhältnis Bellahs zu Voegelin jetzt: Peter Brickey LeQuire, „Friends in History. Eric Voegelin and Robert Bellah“, in: Matteo Bortolini (Hg.), *The Anthem Companion to Robert Bellah*, London 2019, S. 165–190.

bezogenen individualistischen Aktivismus. Als „modern“ wird schließlich die unmittelbare Gegenwart – die Zeit der Abfassung von Bellahs Aufsatz – interpretiert. Diese sei von der frühmodernen Religion nur insofern zu unterscheiden, als die Tendenzen der Individualisierung und religiösen Pluralisierung, die schon seit der Reformation angelegt waren, immer mehr die Oberhand gewonnen hätten.

Es ist nicht nötig, diesen Aufsatz im Detail zu erörtern, da er ja nur eine Skizze für das spätere Großwerk darstellt. Ein Leben lang trug Bellah sich mit dem Plan, diese Skizze in ein wirklich ausgereiftes historisch-soziologisches Werk zur globalen Religionsgeschichte zu transformieren. Durch Lehre und Forschung fügte er in den vorbereiteten Rahmen immer mehr positives Wissen ein; durch theoretische Reflexion arbeitete er gleichzeitig, angestoßen von diesen Forschungen, den begrifflichen Rahmen immer weiter um. Als Bellah 1997 siebzigjährig in den Ruhestand trat, nahm er sich vor, die Ausarbeitung endlich zu leisten. Ein Inhaltsverzeichnis aus dem Sommer 1998, das mir vorliegt, zeigt noch eine starke Kontinuität mit dem ursprünglichen Aufsatz. Auch der Titel war noch derselbe. Auf ein einleitendes Kapitel zum Religionsverständnis sollten zwei Kapitel zur „social evolution“ folgen, eines vom Paläolithikum zur „historic society“, eines von dieser zur Gegenwart. Tribale und archaische Religion sollten in einem gemeinsamen Kapitel behandelt werden. Für die „historischen Religionen“ waren zwei Kapitel geplant, das erste über das Zeitalter der Entstehung von Transzendenzvorstellungen im antiken Judentum und in Griechenland („classical mediterranean“), in Indien und China und (mit einem Fragezeichen wegen der ungesicherten Quellenlage) im Iran Zarathustras. Ein zweites Kapitel sollte dann der Tatsache Rechnung tragen, dass die beiden größten Weltreligionen, nämlich Christentum und Islam, ja nicht in derselben Zeit, in der der Durchbruch zur Transzendenz erstmals stattfand, ihren Ursprung haben. Sie sind allerdings auch nicht ohne die „achsenzeitlichen“ Entwicklungen im antiken Judentum und in Griechenland vorstellbar. Deshalb spricht Bellah wie andere vor ihm im Schrifttum zur Staatsentstehung hier, bei leichter Bedeutungsverschiebung, von „sekundären Formationen“. Als Überschrift für dieses Kapitel aber wählte er den Begriff „organische Sozialethik“. Dieser Begriff geht auf Max Weber und Ernst Troeltsch zurück, bei Weber vor allem auf die Analyse des Hinduismus bezogen, bei Troeltsch auf die des mittelalterlichen Christentums. Gemeint ist damit nicht einfach die Übertragung von Organismusmetaphern auf die soziale und politische Ordnung, sondern die Verknüpfung von universaler Zugänglichkeit des Heils mit einer (ständischen) Ordnung starker sozialer Ungleichheit. In diesem Kapitel sollten also offensichtlich diese Verknüpfungen im Christentum und im Islam, in Indien und in

Ostasien behandelt werden. Dann war ein großes Kapitel über Religion und Moderne geplant mit Unterkapiteln zu Reformation, Aufklärung und Wissenschaft und der globalen Verbreitung dieser Neuerungen. Im Schlusskapitel sollte die Frage nach einem möglichen Jenseits der Moderne aufgeworfen werden, eine Frage, die im Zeichen der Postmoderne-Diskussionen damals von großer Aktualität war.

Im Jahr 2011 erschien schließlich ein erster Band, der den ursprünglichen Titel in bedeutsamer Weise modifizierte. Nicht mehr *Religious Evolution*, sondern *Religion in Human Evolution* hieß das bedeutende Werk nun.²⁵ Damit sollte endgültig das Missverständnis ausgeschlossen werden, es gehe um die Behauptung einer religionsimmanenten Stufenfolge. Es geht allerdings sehr wohl um eine Verknüpfung der Religionsgeschichte mit einer Theorie sozialen Wandels; und diese Theorie sozialen Wandels bedarf selbst einer Grundlegung in der kosmologischen und biologischen Evolution, die nun zu Beginn geliefert wird. Der vorgelegte Band endet mit dem ursprünglich geplanten fünften Kapitel. Die tribalen und die archaischen Religionen wurden nicht, wie anfangs geplant, in einem Kapitel behandelt, sondern in dreien, je eines zu den beiden großen Typen „tribal“ beziehungsweise „archaisch“ und eines zum Übergang zwischen ihnen. Jedem dieser Kapitel wurde auch eine systematische Fragestellung zugeordnet. Im Falle der Stammesreligionen betrifft dies die Entstehung von Sinn, beim Übergang zum archaischen Staat stehen die Wechselwirkungen der Konstitution von Sinn und von Macht, bei den archaischen Religionen die ineinander verwobenen Prozesse der Entwicklung von Gottes- und Herrscherkonzepten im sakralen Königtum im Zentrum. Von den ursprünglich geplanten fünf Fällen der Achsenzeit wurde der iranische, der von vornherein als fraglich galt, nicht behandelt. Ein Schluss fasst die Überlegungen zusammen. Angesichts des Lebensalters, das Bellah beim Erscheinen des Buches erreicht hatte, konnte er die Tatsache nicht verdrängen, dass die Zeit für eine ähnlich gründliche Ausarbeitung der restlichen Konzeption nicht reichen würde. Bellah beschloss deshalb, die gesamte Religionsgeschichte von der Achsenzeit zur Gegenwart nicht in einem ähnlich gelehrten Werk zu behandeln, sondern in einem kürzeren und mit weniger Belegen arbeitenden Buch. Er wollte auch den globalhistorischen Anspruch seines Werkes auf eine bloße Kontrastierung zwischen dem „Westen“ und China reduzieren. Von diesem Fortsetzungsband liegt ein

²⁵ Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Mass. 2011. In der vorliegenden deutschen Übersetzung wurde der Titel verändert.

Fragment von etwa 100 Seiten vor.²⁶ Der plötzliche Tod Bellahs im Sommer 2013 brach die Arbeit abrupt ab.

An dieser Stelle kann keine ins Einzelne gehende Darstellung des überaus reichen vorliegenden Bandes geboten werden, ebenso wenig eine der Anknüpfungen durch andere und der zahlreichen Auseinandersetzungen mit ihm.²⁷ Ich beschränke mich auf drei kurze Charakterisierungen der Spezifik von Bellahs Konzeption:

(1) Schon an einem frühen Punkt der Darstellung von Bellahs Entwicklung habe ich darauf hingewiesen, dass er über Parsons' schematische Kultursoziologie mittels der Symboltheorie Tillichs hinausging. Entsprechend war schon der Aufsatz „Religious Evolution“ so aufgebaut, dass auf jeder Stufe der Geschichte der Herrschaftsordnungen Affinitäten zu bestimmten Symbolisierungen angedeutet wurden. Dies blieb damals noch etwas vage. Für sein großes Werk aber konnte sich Bellah auf einen ganz anderen Entwicklungsstand der evolutionären Kultur- und Kognitionspsychologie stützen, als er in den 1960er Jahren verfügbar gewesen war. Als wichtigste Inspiration fungiert dabei das Werk von Merlin Donald.²⁸ Durch die Einbeziehung dieser Forschungen war gleichzeitig die Brücke zwischen menschlicher Geschichte und Evolution der Primaten geschlagen. Donald grundiert seine Unterscheidung dreier Stufen kognitiver Evolution durch eine Darstellung des „episodischen Geistes“ und der „episodischen Kultur“ von Primaten, also der Verhaftetheit von Wahrnehmung und Gedächtnis an Gegenwartssituationen von relativ kurzer Dauer. Die drei Kulturstufen werden dann durch die Begriffe „Mimesis“, „Mythos“ und „Theorie“ gekennzeichnet. „Mimesis“ zielt auf körpernahe Ausdrucksformen, die Repräsentation von Sachverhalten in gestischer Kommunikation. Der Begriff „Mythos“ bezieht sich auf die Rolle des Erzählens, das auf ein stärker situationsunabhängiges Medium angewiesen ist als die „mimische“ Repräsentation, nämlich auf die Sprache. Der Begriff „Theorie“ schließlich entstammt derjenigen Handlungssituation von Menschen, in der nach der Wahrheit überlieferter Erzählungen gefragt werden kann. Diese Frage setzt die Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber tradierten Erzählungen voraus; ihre Beantwortung erfordert ein noch stärker situa-

²⁶ Der Schülerkreis Bellahs unter Federführung von Richard Madsen (San Diego) plant jetzt eine Veröffentlichung.

²⁷ Zu Anknüpfungen: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Mass. 2012. Eine Auflistung der meisten wichtigen Rezensionen findet sich bei: Michael Stausberg, „Bellah's ‚Religion in Human Evolution‘. A Post-Review“, in: *Numen* 61 (2014), S. 281–299.

²⁸ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass. 1991.

tionsunabhängiges Medium als die mündliche Sprache, nämlich die Schrift. Durch die Schrift wird ein Rückgriff auf frühere Tatsachen und Darstellungen, wird die kritische Konfrontation von Vergangenheit und Gegenwart möglich.

(2) Bellah überträgt diese Theorie der Evolution von Kognition und Zeichengebrauch nun auf die Religionsgeschichte.²⁹ Auch hier sollen die Einzelheiten der daraus entstehenden Theorie von religiösen Ritualen, Mythen und Doktrinen am Rande bleiben. Ganz wichtig aber ist, dass Bellah zwar ein Evolutionstheoretiker, aber kein Evolutionist ist; er unterstellt nicht, dass die nächsthöhere Stufe der Entwicklung die frühere entwertet oder gar überflüssig macht. Ein Leitmotiv seines Buches ist vielmehr die Formel „Nichts geht jemals verloren“ („nothing is ever lost“). Dies soll selbstverständlich nicht bedeuten, dass religionsgeschichtlich alles in Erinnerung oder gar lebenskräftig bleibe. Das ist ja ganz offensichtlich nicht der Fall. Die Formel will aber besagen, dass keine der Evolutionsstufen jemals völlig verschwindet. Auch mit der Ausbildung sprachlicher Kommunikation und an Sprache gebundener Gedächtnisleistungen verschwindet die Mimesis nicht, bleiben Gestenkommunikation und spielerische Darstellung von Bedeutung. Auch mit der Ausbildung kritischer und reflexiver Fähigkeiten verschwindet die Bedeutung des Erzählens für individuelle und kollektive Sinnggebung nicht. Religionen existieren auf allen diesen Ebenen. Es kann in sie zwar eine stärker positive oder negative Einstellung zum Rituellen oder zum Mythischen eingebaut sein, doch wird sich keine Religion von diesen Ebenen völlig ablösen können. Religionen sind deshalb nie auf der Ebene ihrer „theoretischen“ Doktrinen und theologischen Systematisierungen ganz zu durchdringen. Für Bellah gilt selbst von säkularen Wertssystemen, dass sie diesem Sachverhalt nicht enttrinnen. Auch sie haben bei aller theoretischen Rationalität eine Basis in Erfahrungen, deren ritueller Verkörperung und mythischer Narration.

(3) Auch die Dimension von politischer Herrschaft beziehungsweise machtdurchsetzter Kooperation wird von Bellah in seinem Opus magnum auf den heutigen Kenntnisstand gebracht. Weit davon entfernt, einen ursprünglichen Egalitarismus von Stammesgesellschaften zu idyllisieren, geht er der Frage nach, wie deren relative Egalität aus den strikt hierarchischen Sozialordnungen der Primaten hervorgegangen sein kann und

²⁹ Donald hat darauf wiederum selbst konstruktiv reagiert. Vgl. Merlin Donald, „An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age“, in: Bellah, Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, S. 47–76. Vgl. im selben Band auch die originelle Weiterführung durch: Matthias Jung, „Embodiment, Transcendence, and Contingency. Anthropological Features of the Axial Age“, S. 77–101.

über welche Mechanismen sie aufrechterhalten wird.³⁰ Im Zentrum der folgenden Darstellungen steht dann, wie dieser relative, keineswegs idyllische, aber doch ausgeprägte Egalitarismus der Stammesgesellschaften in die extreme Hierarchisierung der archaischen Imperien mit ihrer Monopolisierung der Macht und Sakralisierung von Herrschern übergehen konnte. Mit den achsenzeitlichen Innovationen tritt dann nicht nur eine ethische Relativierung dieser Herrschaftsordnungen neu auf, sondern es kommt auch zu einer Wiederbelebung und Universalisierung des Egalitarismus zumindest in religiöser Hinsicht. Menschen sind dann nicht mehr nur Untertanen eines Herrschers, sondern stehen in einer eigenen individuellen Beziehung zum Göttlichen, und ihre moralischen Verpflichtungen gelten dann nicht nur gegenüber den Angehörigen des eigenen Volkes oder Staates, sondern gegenüber allen Menschen. Bellah weiß genau, dass die so entstehenden religiösen Vorstellungen von der universalen Menschheit und vom individuellen Bezug zu Gott, Göttern oder einem sakralen Kosmos dennoch immer wieder Teil der politischen Legitimationsstrategien von Staaten und Imperien werden konnten und auch wurden.

Die Entwicklung dieser globalhistorischen Religionstheorie ist eine der großen schöpferischen Leistungen eines Gelehrten in unserer Zeit. Sie hatte für Bellah selbst auch ganz offensichtlich und, wie er selbst gesagt hätte, unvermeidlich eine religiöse Dimension. Schon in einem Aufsatz über Liturgie und Erfahrung von 1973 interpretierte der Protestant Bellah die Sakramente im katholischen Sinn als intensive spirituelle Erfahrungen.³¹ Im Lauf seines Lebens wurde er immer kritischer gegenüber dem, was er als die „Fehler im protestantischen Code“ („flaws in the Protestant code“) empfand.³² Er versuchte immer mehr, die Radikalität prophetischer Kritik, die der Protestantismus stets wieder hervorgebracht hat, mit der klassischen katholischen Tradition sakramentaler Erfahrung zusammenzuführen. Wie Tillich schien ihm eine freischwebende Prophetie ohne sakramental-institutionelles Gegengewicht auf die Dauer unmöglich. Durch seine

³⁰ Zu meiner eigenen, von meiner Zusammenarbeit mit Bellah beeinflussten Darstellung der Geschichte von Sakralität und Macht in dieser Hinsicht vgl. die Skizze in: Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, S. 446–485.

³¹ Robert N. Bellah, „Liturgy and Experience“, in: James D. Shaughnessy (Hg.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids 1973, S. 217–234.

³² Robert N. Bellah, „Flaws in the Protestant Code. Some Religious Sources of America's Troubles“, in: *Ethical Perspectives* 7 (2000), S. 288–299. Er ging gelegentlich so weit, die Reformation als einen Fehler zu bezeichnen: „[...] a necessary mistake, to be sure – but one that needs to be rectified if we are to solve the crises of modernity“ (Bellah, „God, Nation, and Self“, S. 146).

Studien zum japanischen Militarismus und durch die Erfahrung mit Faschismus und Nationalsozialismus war er sich zudem der Gefahr eines Transzendenzverlusts in der Moderne mit seinen möglichen Folgen für die Lebbarkeit des moralischen Universalismus bewusst. Seine Untersuchungen der amerikanischen Kultur zielten eben darauf, die gegenwärtigen Chancen dieses moralischen Universalismus im Verhältnis zum utilitaristischen und expressiven Individualismus und in der Verwiesenheit auf die Partikularität von Gemeinschaftsbindungen zu eruieren. Nimmt man diese Motive zusammen in den Blick, lässt sich Robert Bellahs Lebenswerk als die gelungene Synthese von Talcott Parsons und Paul Tillich definieren.³³

³³ Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften von Robert Bellah bis einschließlich 2005 ist enthalten in: Robert N. Bellah, Steven M. Tipton (Hg.), *The Robert Bellah Reader*, Durham 2006, S. 523–542.

Vorwort

Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.

THOMAS MANN, *Joseph und seine Brüder*

Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. Wie er in der Geschichte seine Momente durchlaufen hat, so hat er sie in der Gegenwart durchlaufen.

HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*

Der beste Mann auf Erden steigt empor in seinen Gedanken zu den Männern des Altertums, er rezitiert ihre Lieder, er liest ihre Schriften. Weiß er nicht, ob solch ein Mann des Altertums würdig ist, so beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Zeit. Das heißt emporsteigen mit seiner Freundschaft.

MENGI, 5B:8

Dies ist ein ausladendes Buch über ein ausladendes Thema. Deshalb bin ich dem Leser nicht nur eine Erklärung schuldig, warum es so lang ist (es hätte noch sehr viel länger werden können), sondern auch eine Orientierungshilfe und eine Antwort auf bestimmte Einwände, die manchen Lesern in den Sinn kommen mögen. Zunächst werde ich anhand der obigen drei Mottos eine Vorstellung von dem vermitteln, was ich vorhabe.

Die Metapher von der Vergangenheit als einem Brunnen im Eröffnungssatz seines Buches ergänzt Mann umgehend um einen zweiten Satz: „Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ In der langen Vorrede, die mit diesen Sätzen beginnt, wird deutlich, dass Mann fürchtet, immer weiter in der Vergangenheit zu versinken, wenn er eine Geschichte in Angriff nimmt, die bis ins zweite Jahrtausend v. u. Z. zurückreicht, und an jeder Stufe, nach der er greift, um seinen Sturz aufzuhalten, weiter an Halt zu verlieren und immer tiefer in dem unterzugehen, was unergründlich zu sein scheint. Unter anderem schaudert ihm bei dem Gedanken, hinter das Menschliche überhaupt in die tiefe Schlucht der biologischen Evolution zurückzufallen. Und zum Ende der Vorrede hin treibt ihn noch eine andere Sorge um: Er fürchtet, dass die Vergangenheit tot sei und dass sterbe, wer in ihr versinke. Ganz am Ende der Vorrede gelangt er dann aber zu der Einsicht, die sein Vorhaben leitet: Er bedenkt den Zeitfaktor. „[D]ie Vergangenheit des Lebens, die gewesene, die verstorbene Welt“ sei zwar der Tod, doch in seiner ewigen Gegenwärtigkeit sei der Tod das Leben, weshalb Mann über das Vergangene schreibt: „Denn es ist, ist immer, möge

des Volkes Redeweise auch lauten: Es war.“¹ Gewappnet durch den Gedanken, dass das Vergangene *ist* und deshalb lebt, obwohl es tot zu sein scheint, ist er bereit, sein 16 Jahre währendes Schreibprojekt eines Buches in Angriff zu nehmen, das sogar in der einbändigen Ausgabe mehr als 1200 Seiten umfasst.

Hegel, so könnte man sagen, greift Manns Metapher vom Brunnen auf und nutzt sie auf andere Weise als Mann: Der Brunnen ist für ihn ein Lebensquell, der uns mit Wasser versorgt, ohne das wir sterben würden. Hegel ist unser moderner Aristoteles, der sich der Mühe unterzogen hat, über alles nachzudenken und es in seiner zeitlichen und historischen Entwicklung einzuordnen. In Hegels Augen können wir über den objektiven Geist – über das, was wir Kultur im eigentlichen Sinne nennen würden – nichts wissen, wenn wir nichts über seine Geschichte wissen, auch wenn wir fälschlicherweise der Ansicht sind, wir seien ihr erwachsen. Wenn wir nicht alle Momente der Geistesgeschichte in unserer Gegenwart durchlaufen, werden wir nicht wissen, wer wir sind, und uns des subjektiven Geistes – das heißt unserer gegenwärtigen kulturellen Möglichkeiten – nicht bewusst werden.

Mengzi schließlich legt nahe, dass wir in der Geschichte Freunde finden können, die uns, wenn wir uns die Mühe machen, sie zu verstehen, weiterzubringen vermögen.² Der Stelle mit dem Motto geht der Gedanke voraus, dass ein „Edler“ – mit diesem Begriff wird gemeinhin der altchinesische Begriff *junzi* für einen sozial höhergestellten Mann wiedergegeben, den Konfuzius in einen Begriff für einen ethisch höherstehenden Mann verwandelt hatte – danach streben würde, sich in seinem Dorf oder Land, ja sogar im ganzen Reich, aber auch in der Geschichte selbst mit anderen Edlen anzufreunden. Mengzi erinnert uns daran, dass wir bis in die tiefste Vergangenheit Freunde finden können, von denen wir zu lernen vermögen.

Eric Hobsbawm hat behauptet, die Beschleunigung des kulturellen Wandels in unserer jüngsten Vergangenheit laufe Gefahr, unsere Verbindung zur Geschichte im Ganzen zu kappen, weil sie die „Bindeglieder zwischen den Generationen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart also“, zum „Zerbersten“ bringe.³ Dies würde das gesamte Projekt gefährden, zu

¹ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, Frankfurt: Fischer, 2018 [1933], lvii.

² Obwohl ich meinte, Mengzi gut zu kennen, merkte ich erst, als Yang Xiao mich auf diese Textstelle aufmerksam machte, dass sie in den Kontext der ersten beiden Mottos gehörte, die ich schon lange im Sinn gehabt hatte. Siehe Yang Xiao, „How Confucius Does Things with Words: Two Hermeneutic Paradigms in the *Analects* and Its Exegeses“, *Journal of Asian Studies* 66, 2007, 513.

³ Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*,

dem Mann, Hegel und Mengzi einen Beitrag leisten, wie ich gerade gezeigt habe, und in Frage stellen, wer wir als Menschen sind bzw. in welche Richtung wir uns entwickeln wollen. Keine Vergangenheit, keine Zukunft, so einfach ist das. Und auch keine Gegenwart, könnte man sagen. Ein kulturelles Vakuum, das nicht sehr wahrscheinlich ist, aber selbst die Gefahr von etwas Derartigem muss man ernst nehmen und in letzter Zeit ist ihr mit dem Ruf nach einer Deep History, also einer Tiefenhistorie, bzw. einer Big History, also einer Großgeschichtsschreibung, begegnet worden. David Christians *Maps of Time: An Introduction to Big History* und Daniel Lord Smail *On Deep History and the Brain* lassen sich diesbezüglich als Zeichen der Zeit betrachten.⁴ Christian und Smail stellen wieder eine Verbindung zwischen uns und der Geschichte unserer Spezies als einer Spezies unter vielen her, die alle mit uns verwandt sind – bis zurück zu den einzelnen Organismen vor 3,5 Milliarden Jahren. Christian geht sogar noch weiter zurück: Er beginnt mit dem Big Bang vor 13,5 Milliarden Jahren und endet mit einem Universum, das in Milliarden von Jahren in den Zustand eines „gesichtslosen Gleichgewichts“ zerfallen sein wird. Christian und Smail sind Historiker und sie geben beide zu, innerhalb ihrer Profession mit ziemlich starken Tabus zu brechen, wenn sie die etablierte Sichtweise zurückweisen, dass die Geschichte mit Texten beginnt und deshalb erst etwa 5000 Jahre alt ist, sodass alles, was davor liegt, Biologen und Anthropologen überlassen werden sollte. Ich knüpfe an sie an, wobei ich meine bescheidenen Bemühungen auf einen Themenbereich, nämlich auf die Religion – die allerdings in vormodernen Gesellschaften ziemlich viel beinhaltete –, und auf unsere eigene Spezies mit bloß einem flüchtigen Blick auf unsere biologische Abstammung beschränke und nicht mit der Gegenwart ende, sondern mit dem ersten Jahrtausend v. u. Z., warum, werde ich später erklären.

Sowohl Smail als auch Christian gehen selbstverständlich davon aus, und ich stimme dem in vollem Umfang zu, dass die Geschichte unendlich weit zurückreicht und jegliche Unterscheidung zwischen Geschichte und Vorgeschichte willkürlich ist. Das heißt, dass die biologische Geschichte – also die Evolution – von Anfang an Teil der Menschheitsgeschichte gewesen ist, auch wenn sie vor ziemlich langer Zeit zur Entstehung der Kul-

übers. v. Yvonne Badal, München: dtv, 2007 [1994], 31. Zitiert in: David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley: University of California Press, 2004.

⁴ Christian, *Maps of Time*; Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley: University of California Press, 2008.