

Dankesrede zur Verleihung des Preises der Deutschen Gesellschaft für Soziologie für ein hervorragendes wissenschaftliches Lebenswerk

Hans Joas

Mein erstes Wort an dieser Stelle muss ein Wort des Dankes sein, zunächst an den Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, insbesondere die Vorsitzende Paula-Irene Villa Braslavsky, für den Beschluss, mir diesen Preis zu verleihen, dann an Stephan Moebius für seine gründliche und mich tief bewegende Laudatio. Ich bin sehr stolz darauf, in eine Reihe gestellt zu werden mit den großartigen Soziologen und Soziologinnen, denen in der Vergangenheit diese Ehrung zuteil wurde. Einige davon will ich namentlich in ihrer Bedeutung für mich persönlich hervorheben: Franz-Xaver Kaufmann und Thomas Luckmann sind auf einem meiner Spezialisierungsgebiete, nämlich der Religionssoziologie, von beträchtlichem Einfluss auf mich gewesen und zu Recht hoch angesehen. Karl Martin Bolte hat mich einst an der Universität München durch seine anschaulichen Vorlesungen in die Soziologie eingeführt; als wir mehr als zwanzig Jahre später in der Kommission zusammenarbeiteten, welche die Aufgabe hatte, nach dem Ende der DDR die Sozialwissenschaften an der Humboldt-Universität in Berlin zu reformieren, meinte er spaßig, mir offensichtlich damit zumindest nicht geschadet zu haben. Rainer Lepsius war wesentlich beteiligt an meiner Berufung auf die Max-Weber-Professur in Erfurt. Mit Zygmunt Bauman und Richard Münch habe ich mich schriftlich und mündlich mehrfach auseinandergesetzt. Karin Knorr-Cetina wurde in Chicago meine geschätzte Kollegin. Burkart Lutz zog aus seinen links-katholischen bayerischen Anfängen wie der unvergessliche Theo Pirker (kein Preisträger) auch generationsbedingt andere thematische Konsequenzen als ich, imponierte mir aber vielfach, insbesondere durch seine Neuinterpretation der industriell-kapitalistischen Entwicklung in Europa im 20. Jahrhundert. Und Renate Mayntz als Grande Dame der deutschen Soziologie habe ich bei vielen Gelegenheiten zu bewundern gelernt, zuletzt bei der Konferenz am Kölner Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung zu Ehren von Wolfgang Streeck aus Anlass seines 75. Geburtstags.

Nicht nur meiner Freude und meinem Dank will ich hier aber Ausdruck geben, sondern durchaus auch meiner Überraschung. Mit fallen nämlich leicht mehrere Namen von Kollegen ein, die älter sind als ich und denen diese Ehre durchaus vor mir hätte zukommen können. Nichts liegt mir natürlich heute ferner, als den Vorstand dafür zu kritisieren, diese nicht und stattdessen mich ausgewählt zu haben. Nur für den Fall, dass in der Zukunft mein Rat in dieser Sache gewünscht sein sollte, melde ich schon einmal an, dass ich da ein paar gute Ideen hätte.

Freudig überrascht bin ich aber auch, weil meine Arbeit seit vielen Jahren ja stark interdisziplinären Charakter hat und ich gewiss kein „reiner“ Soziologe bin, was immer „Reinheit“ hier bedeuten kann. Ich habe, wie der Laudator auch gebührend deutlich gemacht hat, immer starke Interessen vor allem auch an Geschichte, Philosophie und Theologie gehabt – und das ist in der Soziologie, insbesondere was die letztgenannte Disziplin betrifft – oft nicht gerade reputationsförderlich.

Damit komme ich nun endlich zu meinem eigentlichen Vortrag. Sie werden verstehen, dass ich das Thema dafür aus meiner laufenden Arbeit nehme und nicht eine Art selbstverfassten Nachruf zu Lebzeiten vortragen will. Ich will aber auch nicht einfach über ein exemplarisches Spezialthema sprechen, dessen Kontext unverständlich bleiben müsste. Was ich gegenwärtig versuche und worüber ich bei diesem Anlass reden will, ist nämlich die genauere Ausarbeitung von Gedanken, die schon hinter meiner Kritik an einigen der einflussreichsten historischen Narrative über Religion und Politik standen und entsprechend in den Schlussteilen zweier meiner jüngeren Bücher auch schon skizziert wurden. Diese Skizzen aber rufen nach systematischer Ausarbeitung und eben diese nimmt mich derzeit weitgehend in Beschlag. Konkreter gesprochen: In meinem Buch *Die Macht des Heiligen* von 2017 ging es mir nicht, wie manche denken, erneut um eine Kritik der sogenannten Säkularisierungsthese, also der Annahme, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse wie wissenschaftlich-technischer Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum mit einer Art inneren Notwendigkeit zu einer irreversiblen Schwächung von Religion führen müssten. Es ging mir vielmehr darum, die Frage zu erörtern, ob wir die unleugbare europäische Säkularisierung im Sinn einer Schwächung von Religion seit dem 18. Jahrhundert wirklich als Resultat eines viel früher einsetzenden und im Kern der christlichen oder der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelten Prozesses auffassen müssen oder ob wir diese nicht eher auf kontingente Konstellationen der letzten drei Jahrhunderte europäischer Geschichte zurückführen sollten. Da Max Webers Geschichte vom welthistorischen Prozess der Entzauberung die wirkungsmächtigste Version des ersten Erklärungstypus ist, also der Annahme einer langfristigen religionsgeschichtlichen Vorbereitung des europäischen Religionsverlusts, habe ich in einem Kapitel der *Macht des Heiligen* diese extrem detailliert und so philologisch umfassend wie möglich erörtert. Mein Ergebnis war, dass Webers Narrativ zwar unerhört suggestiv, aber letztlich als Ganzes nicht haltbar sei. Die Alternative, die ich dort andeutete, erwächst einerseits aus einer Typologie der Fusionen von Macht und Sakralität in der Weltgeschichte, etwa im sakralen Königtum oder in der Sakralisierung der Nation, andererseits aus dem besonderen Augenmerk auf die Gegenkräfte, die sich der immer drohenden Gefahr der Selbstsakralisierung von Kollektiven entgegenstellen können. Diese Gefahr gibt es nicht nur in der Selbstsakralisierung von vor- oder antistaatlichen sogenannten Stammesgesellschaften oder im Nationalismus, sondern auch dort, wo eine bestimmte Institution, ein Verbund von Staaten oder eine Zivilisation sich selbst als Verkörperung höchster Werte betrachten. Man denke an das Verhalten vieler Verantwortlicher in der katholischen Kirche, die der Heiligkeits-Aura der Institution den Vorzug vor der körperlichen und seelischen Unversehrtheit von Gläubigen gaben, an das heutige Pathos des europäischen Einigungsprozesses oder das zivilisatorische Selbstbild des „Westens“ generell.

Die Gegenkraft kann aber nur wirken, wenn sie einen Bezugspunkt jenseits aller partikularen Kollektive hat und in diesem Sinne einen „moralischen Universalismus“ darstellt. Dieser Begriff soll nicht etwa einen Katalog universell verbreiteter Minimalnormen bezeichnen, sondern eine moralische Orientierung auf das Wohl und Heil aller Menschen, nicht nur derer also, die „unserer“ Familie oder Sippe, „unserem“ Stamm oder Volk oder Staat, „unserer“ Nation oder Zivilisation oder auch Religionsgemeinschaft angehören, sogar nicht nur derer, die gegenwärtig leben, sondern auch der zukünftigen Menschen, deren Existenzbedingungen in der Gegenwart gesichert werden müssen; ja, der moralische Universalismus enthält sogar die Verpflichtung, die Leiden der Vergangenheit immer neu zu bedenken und aus ihnen Schlüsse für die Gegenwart zu ziehen. In dieser Orientierung auf alle Menschen steckt damit zugleich eine auf jeden Menschen, d.h. eine Sakralisierung der Person oder des Individuums, wie das der französische Klassiker unseres Faches, Émile Durkheim, in den Kämpfen um den antisemitischen Dreyfus-Skandal, genannt hatte und nach ihm viele andere, z.B. Martin Luther King.

Um der Frage nach dem historischen Schicksal dieses moralischen Universalismus angemessen nachgehen zu können, müssen wir aber nicht nur das Webersche Entzauberungsnarrativ „dekonstruieren“, sondern auch eine weitere Geschichtserzählung, diejenige nämlich, die eine Art Kontinuität

zwischen dem protestantischen Christentum und der „neuzeitlichen“ politischen Freiheit behauptet. Diese hat ihre klassische Gestalt in der Geschichtsphilosophie Hegels in den 1820er Jahren angenommen, aber ihre prägende Wirkung auch bei vielen entfaltet, die nie eine Zeile des berüchtigt schwierigen Philosophen gelesen haben. In simplifizierter Form erscheint dort die Geschichte der Religion als eine, die auf die Hervorbringung einer höchsten Form hin angelegt ist, nämlich das Christentum. Die Geschichte des Christentums wiederum wird ähnlich teleologisch gedacht als eine, die in einer höchsten Form, nämlich dem Protestantismus, gipfelt. Mit der Reformation habe ein schon beim Apostel Paulus, etwa im Brief an die Galater, zu findender Freiheitsgedanke seinen konsequenten Ausdruck gefunden. Damit aber sei, so Hegel, „die Fahne des freien Geistes“ aufgetan worden, die nun in alle Institutionen hineingetragen werden müsse, möglichst aber ohne das Chaos und den Terror der Revolution, sondern durch ruhige Reformen, wie der preußische Staat sie nach der Niederlage gegen Napoleon und nach der Befreiung von seiner Oberherrschaft vorgenommen habe. Seit 1945 werden in der entsprechenden Tradition in Deutschland die preußischen Reformen nicht mehr als hinreichend betrachtet. Nun wird diese Geschichtserzählung in den Staat des Grundgesetzes hinein verlängert.

Der Widerlegung dieser Geschichtserzählung diene mein Buch *Im Bannkreis der Freiheit* von 2020. Insofern ist es parallel zu dem auf Max Weber hin zentrierten Buch. Anders ist es aber, weil ich nicht wie im Fall Weber mein Argument nun umfassend an Hegels Texten entwickelt habe, sondern mehr Wert auf die Alternativen gelegt habe, d.h. die Pioniere einer historischen Soziologie der Religion und der säkularen Werte, die sowohl über Hegel-Marx wie über Weber hinausblicken. Es ist vielleicht angebracht, deren Namen an dieser Stelle kurz zu nennen. Ich stütze mich stark auf den amerikanischen Theologen H. Richard Niebuhr, der in die Religionssoziologie eine gesteigerte Sensibilität für die organisatorischen Spezifika des US-amerikanischen Christentums eingeführt hat; auf den jüdischen, im Exil um 1940 zum katholischen Christentum konvertierten Soziologen Werner Stark, dessen fünfbandige historische Religionssoziologie heute so völlig vergessen ist, dass man meinen könnte, es sei eine Art *damnatio memoriae* gegen den Autor verhängt worden; auf den britischen Soziologen David Martin, der in methodischer Anlehnung an Weber, aber gegen dessen „gefährliche Prozessbegriffe“ wie „Entzauberung“ und „Rationalisierung“ argumentierte; auf Robert Bellah, den bedeutendsten von allen, dessen monumentales Spätwerk (deutsch als *Der Ursprung der Religion* erschienen) in der deutschen Soziologie bisher noch kaum Spuren hinterlassen hat; und auf José Casanova, der sich heute soziologisch vor allem mit der Globalisierung des Christentums in Geschichte und Gegenwart beschäftigt.

Es ist hier nicht der Ort, um die Mängel dieser zweiten Geschichtserzählung im Einzelnen aufzudecken und ausführlich die schon von vielen im 19. und 20. Jahrhundert erhobenen Einwände und Gegenpositionen zu referieren. Das habe ich in dem genannten Buch *Im Bannkreis der Freiheit. Religions- theorie nach Hegel und Nietzsche* getan. Ich beschränke mich darauf, die oft unbewusst wirksame, aber höchst waghalsige Geschichtserzählung in zwei Hinsichten kurz zu relativieren. Die eine bezieht sich auf eine spezifische Erfahrung des 20. Jahrhunderts, nämlich die des Zusammenbruchs einer Demokratie, die andere auf die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der Globalgeschichte, etwa den Islam.

Zum einen: Weder bei Hegel und dem gesamten Kulturprotestantismus noch bei Marx und seinen Anhängern mit ihren Forderungen nach einer radikalen Diskontinuität zwischen der zu erreichenden utopischen politischen Freiheit und dem Christentum – bei keinem von diesen wird an die Rücknahme der Freiheit, an die Möglichkeit eines Zusammenbruchs der erreichten politischen Freiheitsordnung gedacht. Anders war die Lage in Frankreich, vielleicht wegen seiner häufigen radikalen politischen Umbrüche im 19. Jahrhundert. Ich sehe sowohl das politische Denken Alexis de Tocquevilles wie das von Émile Durkheim als höchst sensibel für die Frage, ob aus freiheitlich-demokratischen Ordnungen heraus eigene Formen der Bedrohung dieser Ordnung und ihres Übergangs in neue Tyrannei denkbar sind. Dies aber ist eine Frage, die gerade in Deutschland nicht verdrängt werden kann – in einem Land, in dem 1933 nicht nur die Demokratie der Weimarer Republik zusammenbrach, sondern sogar noch

all das unterschritten wurde, was bereits vor 1918 an Rechtsstaatlichkeit errungen worden war. Wir sind in Deutschland daran gewöhnt, diesen katastrophalen Niedergang auf die Schwäche einer Demokratie ohne Demokraten, einer Republik ohne Republikaner zurückzuführen, aber das tut vielen Demokraten und Republikanern unrecht und reicht als Erklärung nicht aus.

Tocqueville sprach deshalb von der Gläubigkeit, die nötig sei, um eine Ordnung politischer Freiheit auf Dauer zu gewährleisten, und der militante Laizist Émile Durkheim fragte empirisch nach den Möglichkeiten, die universale Menschenwürde – die „Sakralität“ des Individuums oder der Person – nicht nur gedanklich zu durchdringen, sondern sie in den Institutionen des Staates sowie in kollektiven Praktiken umfassend als eine neue „religion de l’humanité“ zu verankern. In den USA wurde diese Frage in den langen Jahren der Weltwirtschaftskrise verstärkt erörtert, und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob auch dort der Faschismus drohe, und seit der Präsidentschaft Trumps ist die Frage nach der Zukunft der Demokratie in den USA eines der heißesten Themen der öffentlichen Debatten dort.

Zum anderen: In Hegels Geschichtserzählung war eine enorme, ja teils sogar groteske Abwertung nicht-christlicher Religionen und auch nicht-protestantischer Formen des Christentums eingebaut. Auch heute wird der mögliche Zusammenhang christlicher Traditionen mit dem „Geist“ des Grundgesetzes oft nicht „einladend“, sondern „ausgrenzend“ vorgetragen; dies geschieht vor allem in der Islamfeindlichkeit der politischen Rechten. Wer diesen Zusammenhang einseitig behauptet, muss sich ohnehin fragen lassen, warum dann so viele nicht-freiheitliche politische Ordnungen ebenfalls eine christliche Rechtfertigung finden konnten – das reicht von der Anfälligkeit vieler Christen auch für Faschismus und Nationalsozialismus im 20. Jahrhundert bis hin zu dem, was wohl allen Zeitgenossen als krassester Verstoß gegen die universale Menschenwürde erscheint, nämlich die Sklaverei, den Handel mit Menschen, ihren Einsatz ohne jede Selbstbestimmung über ihren Körper, die Zerreißung ihrer Familien, die Grausamkeit ihrer Bestrafung. An dieser Stelle ist mir aber noch wichtiger als die schönfärberische Tendenz hinsichtlich der Geschichte des Christentums die in diesem Gedankengang steckende Ignoranz gegenüber nicht-christlichen Formen eines Menschheitsethos, religiösen und nicht-religiösen. Von einer ernsthaften Bereitschaft zur Öffnung gegenüber etwa konfuzianischen, buddhistischen oder islamischen Traditionen kann dann meist keine Rede sein. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 erklärte die Menschenrechte gerade nicht zum Produkt einer bestimmten Kultur oder zur Ableitung aus einer bestimmten Religion. Hätte sie das getan, hätte sie deren Ablehnung durch andere erleichtert. In der polnischen Verfassung werden in besonders geglückten Formulierungen Werte als leitend hervorgehoben, denen verschiedene Menschen aus verschiedenen religiösen oder nichtreligiösen Gründen zustimmen können. Für Deutschland ist und bleibt zudem eine Art negativer Sakralität konstitutiv – die emotional tief verankerte Einsicht, dass mit dem Holocaust ein schlechthin Böses verübt wurde und alles getan werden muss, um nie wieder solches in Deutschland oder von Deutschland aus geschehen zu lassen. Grundsätzlich also ist in dieser Ordnung willkommen, wer diese Grundorientierung teilt. Von diesem negativen Konsens geht dann auch ein Stachel zur Besinnung auf mögliche Schattenseiten der eigenen Tradition aus, etwa des in das Christentum lange Zeit tief eingelassenen Anti-Judaismus, ebenso aber tradiertem ungerechter negativer Sichtweisen auf den Islam. Auch ein idealisiertes Bild der „Aufklärung“ hilft nicht weiter, sobald ihre Verstrickungen in die Geschichte des Absolutismus und des Kolonialismus reflektiert werden.

Weder Weber noch Hegel also, aber das heißt nicht, dass beider (unterschiedlicher) historischer Zugriff nun durch einen bloß systematischen philosophischen oder theologischen Begründungsversuch ersetzt werden dürfte. Meine Schlussfolgerung ist vielmehr, dass wir eine historische Soziologie oder eine soziologisch informierte Geschichte des moralischen Universalismus brauchen. Diese muss, behaupte ich, drei Desiderate erfüllen. Sie muss erstens die *Pluralität* der Formen des moralischen Universalismus konsequent anerkennen, zweitens die historische Ungesicherheit aller Institutionalisierungen dieses Ethos, ihre *Kontingenz* also, radikal in den Blick zu nehmen bereit sein, und sie muss

drittens diese Geschichte nicht als die der Selbstentfaltung einer Idee schildern, sondern in ihrer *Wechselwirkung mit der Geschichte der Macht* soziologisch analysieren. Alle drei Desiderate möchte ich nun etwas genauer beschreiben.

1. *Pluralität*. Sowohl bei Hegel wie bei Weber, aber auch bei fast allen anderen europäischen und nordamerikanischen Denkern kann man von einem eurozentrischen oder „okzidentalozentrischen“ Blick auf diese Geschichte sprechen, und auch heute bekämpfen sich in Europa oft nur diejenigen, die das Christentum hervorheben, und diejenigen, die eine säkular verstandene Aufklärung betonen, statt über die innereuropäischen Frontenverläufe hinauszugehen. Pionier der von mir hier befürworteten Verschiebung der Fragestellung war der Philosoph Karl Jaspers mit seiner These von einer „Achsenzeit“ in der Weltgeschichte zwischen 800 und 200 vor Christus. Obwohl er den Begriff angeblich von Hegel übernahm – aber da trog ihn sein Gedächtnis, da Hegel an der entscheidenden Stelle von der „Angel“ der Weltgeschichte sprach – und obwohl er zu den größten frühen Bewunderern von Weber gehörte – er erklärte ihn bekanntlich zum „größten Deutschen unseres Zeitalters“ – wich er von beiden entscheidend ab, indem er auch im antiken China und im antiken Indien und nicht nur im antiken Griechenland und Israel einen parallelen moralischen Durchbruch in universalistischer Richtung identifizierte sowie weitere epochale Weltbildveränderungen, etwa in Richtung Transzendenz. In der Zeit während des Zweiten Weltkriegs und unmittelbar danach, in der ihm der moralische Universalismus aufs Höchste bedroht schien – durch Nationalsozialismus und Stalinismus vor allem, aber auch durch Szientismus und alle, die einfach an christlichen Traditionen in Europa festhalten wollten, ohne sich dem Schock der historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts in ihrem Denken wirklich auszusetzen – gegen alle diese plädierte er dafür, die faktische Koexistenz vielfältiger religiöser und säkular-philosophischer Formen des moralischen Universalismus zu erkennen und die Möglichkeiten für ihre Verständigung untereinander und ihr Bündnis miteinander gegen alte und neue Formen des Partikularismus zu erkunden.

Seit den 1970er Jahren ist sein Ansatz, vor allem durch den israelischen Soziologen Shmuel Eisenstadt und den (schon erwähnten) amerikanischen Soziologen Robert Bellah, aber auch den Schweden Björn Wittrock, zu einem der zentralen Forschungsfelder der historisch orientierten Sozialwissenschaften international geworden. Wir können alle Kontroversen über die einzelnen Behauptungen von Jaspers überspringen (vgl. Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit?*), wenn wir seine kühnen Intuitionen in empirische Fragen verwandeln, also untersuchen, wann der Wandel in moralisch-universalistischer Richtung sich tatsächlich ereignete, wo und wo nicht, wie genau und warum.

2. Zum zweiten Desiderat, dem der historischen *Kontingenz* des Schicksals des moralischen Universalismus. Wir sprechen hier von der Geschichte eines Ideals und müssen natürlich immer zwischen ihm und den sozialen Wirklichkeiten unterscheiden, ohne dabei Ideale als bloße Illusionen oder Machtinstrumente aufzufassen. Vor allem aber dürfen wir die Geschichte eines Ideals nicht als die einer immer größeren Annäherung an dieses auffassen. Das wäre in den Worten Paul Ricoeurs „die Hegelsche Versuchung“, die Falle einer teleologischen Geschichtsbetrachtung, gegen die etwa der deutsche Historismus seit Ranke, aber auch der amerikanische Pragmatismus – so George Herbert Mead in seiner Philosophie der Zeitlichkeit – immer starke Einwände hatten. Die Falle besteht darin, dass bestimmte Epochen, aber auch historische Akteure „nur als Vorbereitungsstufen für ein in der Historie doch nie auffindbares Absolutes“ (Troeltsch) betrachtet werden. Das ist übrigens auch mehr oder minder bewusst überall dort der Fall, wo die Genese der „Moderne“ zum Leitfaden gemacht wird, insofern es dabei nie nur um die Veränderungen selbst geht, sondern angesichts der Werthaltigkeit des Moderne-Begriffs immer auch um das Schicksal von Idealen.

3. Besonders wichtig für meinen spezifischen Zugriff ist aber mein Umgang mit dem dritten Desiderat („*Macht*“). Bei Jaspers wurden die Ursachen dieses moralischen Wandels ja praktisch nicht aufgeklärt, sondern sogar als „mysteriös“ behandelt. Soziologisch ist dies natürlich völlig unbefriedigend.

Mein theoretischer Schlüsselgedanke ist nun, dass wir die Geschichte des moralischen Universalismus nur verstehen können, wenn wir sie in Wechselwirkung mit dem betrachten, was ich als „*politischen Universalismus*“ bezeichne, d.h. der Geschichte der Imperien und des Imperialismus als einer Vision oder Realität der Weltherrschaft. Dies ist übrigens auch die Brücke zwischen meiner Arbeit auf diesem Gebiet und meinen drei Büchern zur Soziologie von Krieg und Frieden. Mehr will ich an dieser Stelle zu dem hierzu entwickelten Gedankengang nicht sagen. Hinzuzufügen ist nur, dass es natürlich nicht nur um die Frage der „Entstehung“ des moralischen Universalismus gehen kann. Nur nach seiner Entstehung zu fragen und dann seine weitere Wirkkraft im ursprünglichen Sinn als gesichert zu unterstellen, wäre wieder soziologisch naiv. Das ist insbesondere deshalb der Fall, weil es in der Geschichte eben typischerweise nicht bei einer Entgegensetzung von moralischem und politischem Universalismus blieb, sondern der letztere oft das Potential des ersteren für seine Zwecke erkannte. Der moralische Universalismus kann die Grundlage radikaler Kritik am politischen Universalismus sein, das Menschheitsethos also dem Herrschaftswillen der Imperien Widerstand leisten, aber die Imperien können auch ihre Existenz und Expansion mit eben dem Pathos rechtfertigen, das in der Orientierung auf die Menschen außerhalb der Grenzen und auf alle Menschen steckt. Die Christianisierung des römischen Reiches und der imperiale Konfuzianismus Chinas mögen dies unmittelbar anschaulich machen. Von der Achsenzeit bis zur Gegenwart sind alle behandelten historischen Formen des moralischen Universalismus in diesem Spannungsfeld mit den Formen des politischen Universalismus zu interpretieren. Das reicht vom soeben kurz erwähnten »imperialen Universalismus« Roms und Chinas über die Rettung des Universalismus im Fall einer Krise oder des Zusammenbruchs eines Imperiums und die Kompromissbildungen zwischen Universalismus und radikaler sozialer Ungleichheit im europäischen Mittelalter in Gestalt dessen, was in der Soziologie als „organische Sozialethik“ bezeichnet wird.

Selbstverständlich kann niemand die geforderte, alle drei Desiderate erfüllende globale Geschichte des moralischen Universalismus komplett kompetent erzählen. Ich beschränke mich deshalb in meinem Vorgehen auf theoretisch abgeleitete Fragen wie die gerade schon genannten und deren Beantwortung auf dem mir zugänglichen empirischen Forschungsstand. Schon die Art des Zugriffs nagt aber an mancher tradierten Selbstverständlichkeit. In der frühen Neuzeit wird dann etwa die Bedeutung der Reformation geringer veranschlagt, wenn wir die gleichzeitige spanische und portugiesische Expansion stärker in den Blick nehmen, und das Bild der amerikanischen und französischen Revolution ändert sich, wenn wir die koloniale Dimension stärker berücksichtigen und sehen, wie gut das universalistische Pathos sich in den Köpfen der Revolutionäre mit dem radikalen Antiuniversalismus von Sklavenwirtschaft, Rassismus und rücksichtsloser Verdrängung indigener Bevölkerungen vertrug. Was das 20. Jahrhundert angeht, geht es mir in drei Kapiteln um die Fälle, die ich in meinen Weimarer Nietzsche-Vorlesungen von 2018 behandelt habe, nämlich um die amerikanische Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre als eine wesentlich christlich-prophetisch inspirierte Bewegung gegen eine ebenfalls als christlich gerechtfertigte rassistische Ordnung; um die antikoloniale Bewegung Indiens, in der Mahatma Gandhi das universalistische Potential der spirituellen Traditionen Indiens gegen den heuchlerischen Universalismus des britischen Kolonialreichs wendete, und um die chinesische Kulturrevolution, d.h. einen radikal säkularistischen Universalismus, der sich den tödlichen Kampf gegen alle Religion zum Ziel gesetzt hatte.

Der Vorzug der knappen Nennung dieser Fragestellungen an diesem Ort ist vielleicht, einen Überblick über die zu bewältigenden Aufgaben zu geben. Der Nachteil ist gewiss, dass so kein einziger Teil des Unternehmens detailliert dargestellt werden konnte. Ich habe aber nun weder die Zeit, auf der theoretischen Ebene noch auf der der einzelnen konkreteren Themen mehr zu bieten. Schließen will ich vielmehr mit einer soziologehistorischen Reminiszenz.

Auf dem ersten Kongress unserer Organisation, damals noch „Soziologentag“ genannt, 1910 in Frankfurt am Main stattfindend, hielt am 27. Oktober der protestantische Theologe Ernst Troeltsch einen Vortrag, der in der Presse anschließend zum „Höhepunkt der Tagung“ erklärt wurde. Wenn man das erhaltene Protokoll der anschließenden Sitzung zur Hand nimmt, begegnet man einem „Who is Who?“ der entstehenden deutschen Soziologie: Diskussionsleiter war Georg Simmel, der sich später auch selbst zu Wort meldete; die ersten Stellungnahmen kamen von Ferdinand Tönnies und Max Weber, eine weitere von Martin Buber. Titel des Vortrags war „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“. Dieses Thema ist meiner Frage nach der Geschichte des moralischen Universalismus durchaus verwandt, da wir ja die Stoa als Radikalisierung universalistischer Impulse der griechischen Antike und das Christentum als Radikalisierung universalistischer Impulse der jüdischen Antike auffassen können. Wenn ich mir aber vorstelle, heute würde dieses Thema für einen Hauptvortrag auf dem Soziologiekongress vorgeschlagen, dann sehe ich ein Befremden in den Augen der Zuhörer. Warum ist das so? Ich denke, es liegt an zwei Tendenzen der Fachentwicklung in der Zwischenzeit, nämlich in Richtung einer starken Enthistorisierung einerseits, einer Marginalisierung des Themas Religion andererseits. Für die Gründergeneration war die Soziologie nicht, wie Norbert Elias es später kritisch formulierte, eine „Gegenwartswissenschaft“, sondern eine spezifische Umgangsweise mit der Universalgeschichte, eine zumal, die den Religionen größte Aufmerksamkeit schenken musste. Die Meinungen, ob diese beiden Tendenzen gut oder schlecht für das Fach waren, werden auch in diesem Raum auseinandergehen. Von diesen Meinungen wird auch abhängen, ob meine eigenen Beiträge eher als Rückfall in eine überholte Stufe der Fachentwicklung oder als erfreuliche Anknüpfung an die Klassiker bewertet werden. Es ist offensichtlich, dass ich dafür plädiere, der historischen Soziologie nicht nur in Rückzugsreservaten wie der Sekundärliteratur zu Max Weber Legitimität zuzusprechen, sondern sie wieder ins Zentrum des Faches zu rücken. Auch die von der breiteren Öffentlichkeit so stark nachgefragten soziologischen Zeitdiagnosen werden von einer gründlicheren historischen Fundierung nur profitieren (vgl. Wolfgang Knöbls wichtiges neues Buch *Die Soziologie vor der Geschichte*). Der Blick auf die Geschichte der großen Errungenschaften unseres Faches wird sich durch eine stärkere Berücksichtigung historisch-soziologischer Leistungen, vor allem jener, die die Welt außerhalb des Westens nicht hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Defizite sehen, und durch eine stärkere Aufmerksamkeit auf nicht-westliche intellektuelle Traditionen wandeln, nicht im Sinne irgendeines organisatorischen Proporzdenkens, sondern im Sinne eines wirklichen intellektuellen Wandels. Shmuel Eisenstadt hat, inspiriert von Jaspers, bereits das zugkräftige Stichwort von den „multiple modernities“ ausgegeben und damit die Vorstellung von der einen Moderne, die am einen Ort schon erreicht und am anderen noch zu erreichen sei, überwunden. Für mich bleiben aber auch in dieser Sichtweise noch zu viele problematische Bestandteile des Moderne-Diskurses erhalten. Mir scheint es nötig, durch klare chronologische Bezüge, explizite normative Reflexion und die Disaggregation der angeblichen Bestandteile von „Modernisierung“ noch weiterzugehen. Die Verleihung dieses Preises durch die Deutsche Gesellschaft für Soziologie empfinde ich als große Ermutigung, auf diesem Weg im Gefühl der Unterstützung durch die Fachgemeinschaft weiterzuarbeiten. Dafür abschließend noch einmal meinen großen Dank.