

FLORIAN UHL

Das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation

Kulturkritische Prolegomena zum Diskurs über „Lust und Religion“

Ist die christliche Religion für die Repression von Lust in der abendländischen Geschichte verantwortlich zu machen? Die gängigen, behauptenden Antworten auf diese Frage werden von unserem Autor, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, in Max Webers Rekonstruktion der Unterdrückungsgeschichte der Lust verortet. Angeregt durch die Theorie von Norbert Elias stellt Uhl seine Gegenthese dar: Religion ist nicht lustfeindlich, sie ist ein mögliches Remedium gegen das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation. (Redaktion)

bis heute noch weithin diskutierten Max Weber (1864–1929); das andere – dem erst in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt wird – wurde vom Soziologen und Kulturtheoretiker Norbert Elias (1897–1990) entworfen als eine interdisziplinär angelegte Zivilisationstheorie.¹ Für unser Thema scheinen mir die Untersuchungen von Elias besonders interessant, da sie die „Schuld“ am Schicksal der Lust – *entgegen* der *landläufigen* Meinung, die in Max Webers Thesen ihr *wissenschaftliches* Pendant findet – in keiner Weise der Religion anlastet, sondern zeigt, wie andere den Prozeß der Zivilisation vorantreibende Kräfte für die allseitige Disziplinierung des Menschen verantwortlich sind. Im Sinne einer „Beweislastumkehr“ richte ich also im folgenden das Augenmerk auf den Prozeß der Zivilisation und seine Folgen für „die“ Lust und gerade *nicht* – wie üblich – auf Religion und Christentum und ihre Einschätzungen verschiedenster Formen der Lust. Denn Religionen (und ich beschränke mich hier bewußt auf die institutionalisierten christlichen Religionen)² hatten

0. Einleitung

(1) „Die Macht der christlichen Religion hat zur tiefgreifenden Repression der Lust geführt!“ – Wer sonst? Die folgenden Ausführungen gehen aus von der Darstellung und Diskussion zweier Modelle der Erklärung der abendländisch geprägten Kultur mit ihrer in weiten Teilen charakteristischen Körper- und Lustfeindlichkeit. Das eine Interpretationsmodell der Genese der Moderne und der damit verbundenen Persönlichkeitsstrukturen stammt von dem bekannten und

¹ „Man kann sagen, daß Elias so den Grundstein für eine eigenständige historisch-soziologische Kulturtheorie gelegt hat.“ K.-S. Rehberg, Einleitung, in: *ders. (Hg.)*, Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt 1996, 9.

² Eine eigene Untersuchung wert wäre der Umgang mit körperlichen, sinnlichen Lüsten in den verschiedensten Formen der neuen religiösen Bewegungen des sogenannten „New Age“. Hier sei nur verwiesen auf die Studie von W. Helsper, Das „postmoderne Selbst“ – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: H. Keupp/R. Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997, 174–206, sowie Ilse Kögler, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Informationen und Deutung, Graz-Wien-Köln 1994.

im Laufe der Neuzeit im Abendland immer geringere Chancen, die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung (mit) zu bestimmen.

(2) Religion und Lust als zwei verwandte Formen, die Alltagswirklichkeit – und sich in ihr – zu *transzenden*³, erleiden in der global gewordenen kapitalistisch geprägten Kultur ein vergleichbares Schicksal. Welche der geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren beziehungsweise kulturellen Muster sind für das Verschwinden der Lust wie der religiösen Bindungen verantwortlich?

(3) Was ist gemeint, wenn hier von (sinnlicher) Lust die Rede ist? Es ist die Erfahrung jenes „extremen Gefühls, das wir mit dem Wort Erotik meinen und durch das der Mensch sich über das Tier erhebt“⁴. Der Terminus, der im klassischen Griechenland die „Dinge der Liebe“ bezeichnet, ist „*ta aphrodísia*“. In diesem Begriff sind die drei wesentlichen Momente dessen, was „Lust“ ausmacht, zusammengefaßt: Das *Liebesverlangen* als Begehr, sehnüchtige Empfindung, dann die *Erfüllung des Verlangens* im Akt und schließlich die die Erfüllung des Begehrens *begleitenden Empfindungen*: das Vergnügen, der Genuß, die Ekstase, kurz: das, was meist allein als die „Lust“ bezeichnet wird.⁵

1. *Geld versus Genuß: Die religiöse Motivation des modernen asketischen Lebensstils (Max Weber)*

Untersucht man die Wechselwirkungen zwischen Religion auf der einen Seite und Gesellschaft auf der anderen aus einer kulturtheoretischen Perspektive und ist dabei bestrebt, einen in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften seit Marx geläufigen Reduktionismus zu vermeiden, der die religiösen Phänomene als Reflexe sozialer und ökonomischer Strukturen versteht, so schließt man gerne an Max Webers Religionssoziologie an. Denn in Webers berühmter Theorie über die Entstehungszusammenhänge des Kapitalismus wird geradezu umgekehrt die historische Rolle der christlichen Religion bei der Herausbildung der modernen Kultur und Gesellschaft gewürdigt, ja, die Religion – in ihrer Form als ethisch relevantes Orientierungssystem – gilt als *der Motor der Heraufkunft der Moderne*.⁶

Ohne die Bedeutung der materiellen Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise zu bestreiten, legt Max Weber den Schwerpunkt auf die *mentalnen Komponenten*⁷, die notwendig waren, um eine der „Eigenart des Kapitalismus angepaßte Art der Leitungsführung“⁸ zu ermöglichen. Die

³ Vgl. meine Ausführungen in: Religion in der Postmoderne, in: *Lichtungen* 11 (1990), Nr. 44, 53–62, bes. 57ff. Zur „Sprengung des Religionsbegriffs durch seine Bedeutungsvielfalt“ vgl. die Analysen von F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 48ff, 62. Zu Sexualität und Transzendenz vgl. eine Studie des Elias-Schülers A. Giddens, Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt 1997, 217ff; ferner: U. Beck, Die irdische Religion der Liebe, in: U. Beck/E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990, 222–266.

⁴ Georges Bataille, Die Tränen des Eros, München 1981, 33.

⁵ Vgl. Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Bd. II, Frankfurt 1997, 57.

⁶ Damit ist keineswegs behauptet, daß Max Weber alle sozialen Wandlungsprozesse auf religiöse Wurzeln zurückführen wollte, wie dies freilich sein – in religions- und kulturtheoretischem Kontext hauptsächlich rezipiertes – Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* nahelegt.

⁷ Weber, Die protestantische Ehtik und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1972, 17–206, 32.

⁸ Weber, Die protestantische Ethik, 35.

Theorie Webers geht aus von dem erklärmgsbedürftigen empirischen Phänomen, daß im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts insbesondere Protestanten wirtschaftlich erfolgreich waren, und der Tatsache, daß „der Kapitalismus in calvinistisch geprägten Territorien seinen Wurzelboden hat“⁹. Weber führte diese Tatsache auf einen treibenden historischen Faktor zurück: auf die dem puritanistischen Protestantismus eigene, *religiös motivierte Lebensführung*, die sich durch *innerweltliche Askese* auszeichnet. „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist... geboren aus dem Geist der christlichen Askese.“¹⁰ In diesem Sinne ist die „protestantische Ethik“ eine Berufsethik, die den normativen Kriterien des modernen Kapitalismus entspricht, nämlich der rationalen Arbeitsorganisation und rationalen Kapitalverwertung. Diese Ethik zielt auf die Hingabe an die Berufsarbeit unter *Verzicht auf den Genuß* des Erarbeiteten – allein in Erfüllung der religiös begründeten Pflicht. Der Kern dieser ethischen Haltung steht in Verbindung mit der ‚calvinistischen‘ Vorstellung der „innerweltlichen Askese“, die zu wirtschaftlichem Erfolg führt, als Mittel zur Erlangung der Gewißheit bezüglich der Erwähltheit durch Gott.¹¹ Was Weber „prote-

stantische Ethik“ nennt, gründet also auf einem der kompliziertesten Elemente der calvinistischen Theologie, ihrer Prädestinationslehre, wobei bei aller Differenziertheit von Calvins Auffassung¹² es unbestritten „Strömungen“ im Calvinismus gibt, die zum „Aufweis der Erwählung im Lebensvollzug tendieren“¹³.

Die religiös motivierte innerweltliche Askese als eine Form der Lebensführung im „Geist des Kapitalismus“, also in dessen Gesinnung, dessen spezifischem ‚Wirtschaftsethos‘, ist durch dedizierte *Leistungs- und Erwerbsorientierung* gekennzeichnet. Was zählt, ist

...der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strenger Vermeidung *alles unbefangenen Genießens*, so ganz aller eudämonistischer oder gar hedonistischer Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas dem ‚Glück‘ oder ‚Nutzen‘ des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentales und schlechthin Irrationales erscheint.¹⁴

Diese „rastlose Berufsarbeit“, die in der calvinistisch-puritanischen Seelsorge den Menschen als hervorragendes Mittel der Heilsvergewisserung eingeschärft wurde, hat nun eine Kette von Folgewirkungen, die Weber mit dem erwähnten Ausdruck „innerweltliche Askese“ bezeichnet:

Die innerweltliche protestantische Askese – so können wir das bisher Gesagte wohl zusammenfassen – wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen *Genuß* des Besitzers, sie schnürte

⁹ M. Freudenberg, Calvinismus III. Theologisch-ethisch, in: LThK² (1994), Sp. 904–905, hier 904.

¹⁰ Weber, Die protestantische Ethik, 202.

¹¹ Vgl. dazu den Überblick über die kritische Auseinandersetzung von H. Lehmann, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-Theorie nach zwei Generationen, in: H. Lehmann, Max Webers „Protestantische Ethik“. Beiträge aus der Sicht eines Historikers, Göttingen 1996, 9–29.

¹² Zumindest bezüglich der nach Nordamerika ausgewanderten Puritaner („Pilgerväter“) läßt sich sagen: „Ihr Erwählungsverständnis ließ sich mit kapitalistischen Wirtschaftsmethoden (vgl. Max Weber) in Einklang bringen“. (A. Ganoczy, Calvinismus I. Geschichte, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 900–902)

¹² Freudenberg, Calvinismus III, 904.

¹⁴ Weber a.a.O., 44 (Hervorhebung F.U.); vgl. a.a.O., 35f.

die *Konsumtion*, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den *Gütererwerb* von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengte die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern... direkt als gottgewollt ansah. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern war... *kein Kampf* gegen rationalen *Erwerb*, sondern gegen irrationale Verwendung des Besitzes.¹⁵

Als „äußere(s) Ergebnis“ der religiösen Haltung lässt sich „*Kapitalbildung* durch *asketischen Sparzwang*“ festhalten.¹⁶ Eine bestimmte, religiös motivierte Art der Lebensführung hat also als „Nebeneffekt“ Kapitalbildung und Investition als Quelle zu erweitertem Erwerb (heute „*Wirtschaftswachstum*“) und damit den Effekt der Änderung der Wirtschaftssysteme und in der Folge die *Rationalisierung* des Rechts und der Verwaltung: „die wirtschaftliche Produktion wird mit Hilfe rational kalkulierender Unternehmer kapitalistisch, die öffentliche Verwaltung mit Hilfe von juristisch geschulten Fachbeamten bürokratisch, beide werden also betrieb- und anstaltsförmig organisiert.“¹⁷ Die in religiöser Motivation verankerte Form des ökonomischen Handelns und damit die Lebensführung des einzelnen wie die Formen des gesellschaftlichen Verkehrs, der Politik und schließlich die gesamte Lebenswelt werden zunehmend von der Rationalisierung erfaßt.¹⁸

1.1. Max Webers *These von der „protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus“ angesichts der Tendenzen gegenwärtiger Entwicklung*

Was geschieht, wenn mit der religiösen Motivierung auch der „Geist des Kapitalismus“: die Tugenden der Selbstbeherrschung, des Fleißes, der Sparsamkeit, der Sauberkeit, der Aufrichtigkeit, der Keuschheit und der Demut¹⁹ schwinden? Max Weber:

Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentzerrbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist der Geist – ob endgültig, wer weiß? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage beruht, dieser Stütze nicht mehr.²⁰

Angesichts der „*Globalisierung*“ des siegreichen, deregulierten Kapitalismus und der neuen Gestalten und Problemlagen der (post-)modernen Kultur stellt sich die Frage, was von Webers Diagnose heute noch trägt beziehungsweise wie sie weiterentwickelt wurde. Habermas zufolge bietet sie „nach wie vor den aussichtsreichsten Ansatz für die Erklärung der Sozialpathologien, die im Gefolge der kapitalistischen Modernisierung auftreten“.²¹

¹⁵ Weber, a.a.O, 179, (Hervorh. Weber)

¹⁶ Weber, a.a.O., 180. (Hervorh. Weber)

¹⁷ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, 453. Vgl. die Studie von Artur Bogner, Zivilisation und Rationalität. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule, Opladen 1988.

¹⁸ Zu den Problemen der auf Zweckrationalität hin zugeschnittenen Handlungs- und Gesellschaftstheorie M. Webers und zur These der „Kolonialisierung“ aller Sphären der Lebenswelt durch die Imperative zweckrationalen Handelns vgl. J. Habermas, a.a.O., 10, *passim*.

¹⁹ Das sind einige der Tugenden in Präsident Franklins „*Tugendkatalog*“. Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen in: Daniel Bell, Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt 1979, 75.

²⁰ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Bd. I, Tübingen 1978, 203f.

²¹ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 449. Zu Habermas detaillierter Auseinandersetzung mit Max Webers Theorie der Rationalisierung vgl. Bd. I, 225–366.

(1) Der amerikanische Kulturosoziologe Daniel Bell hat als einer der ersten auf differenzierte Weise das Problem thematisiert, das sich ergibt, wenn die *religiösen Wurzeln* des Kapitalismus austrocknen oder abgeschnitten werden – ein Phänomen, das schon Max Weber in seinen Überlegungen andeutete²²: daß nämlich der Kapitalismus seine motivationalen Grundlagen zur Fortdauer seines Bestehens bald nicht mehr benötigt beziehungsweise daß die kapitalistische Entwicklung „ihre eigenen motivationalen Bestandsvoraussetzungen aufzehrzt“²³. Die Entwicklung des Kapitalismus ist durch Faktoren bestimmt wie die Logik der permanenten Investitionen, der technischen Neuerungen, der Finanzmärkte, der militärischen Bedürfnisse u.a.m. Mit dieser Abkoppelung der Wirtschaftsgesellschaft von ihren ehemaligen religiösmoralischen Motiven kehrt sich der Ursache-Wirkungszusammenhang geradezu um: Die „Maschine des modernen Kapitalismus“ verankert sich und wird angekurbelt von einem *neuen Hedonismus*.²⁴ „Ohne diesen durch Massenkonsum stimulierten Hedonismus würde die Konsumgüterindustrie zusammenbrechen.“²⁵ Der neue Hedonismus hat demnach in der Emanzipation von Religion seinen Ausgangspunkt²⁶, das heißt in der Abkehr von der Orientierung an letzten Werten, an einer in der Transzendenz verankerten Moral.

„Mit der Preisgabe des Puritanismus und der protestantischen Ethik bleibt der Kapitalismus natürlich ohne Moral und transzendentale (!) Ethik zurück. Damit wird (...) ein ungewöhnlicher Widerspruch in der Sozialstruktur selbst deutlich sichtbar. Einerseits möchten die Wirtschaftsunternehmen, daß der Mensch hart arbeitet, eine Karriere anstrebt; Aufschub von Befriedigungen hinnimmt – daß er, im kruden Sinne, ein Organisationsmensch ist. Im Gegensatz dazu propagieren sie in der Werbung und mit den Produkten Lust und Vergnügen, sofortigen Spaß, Erholung, Sich gehen lassen. Man hat am Tage ‚korrekt‘ und am Abend ein ‚Herumtreiber‘ zu sein. Das ist Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung!“²⁷

Nach D. Bell wurzeln die Pathologien der modernen Welt – M. Weber folgend – nicht in der Sphäre der Arbeit. Sie werden wesentlich auf der davon abgekoppelten *kulturellen* Ebene angesiedelt: Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, die Sehnsucht nach Abschaffung von Zwängen und von Masken sind Indikatoren einer Kultur des hemmungslosen Genußstrebens in wesentlichen (mittelständisch-bürgerlichen) Teilen der modernen Gellschaft, die mit der Religion auch das mit ihr transportierte Wertesystem – insbesondere den puritanischen Sozialcharakter mit der ihn kennzeichnenden Sexualfeindlichkeit – aufgegeben hat. Im *Massenkonsum* sind die bürgerlichen Tugenden der Selbstbeherrschung, der Sparsamkeit und Askese, das heißt des Triebverzichts beziehungsweise des Aufschubs der Bedürfnisbefriedigung, durch einen Hedonismus abgelöst

²² Vgl. Webers These von der „Auflösung“ der protestantischen Askese „in den reinen Utilitarismus“ in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie I*, 205.

²³ Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, 35.

²⁴ Vgl. Daniel Bell, *The New Class Amuddled Concept*, in: *ders.*, *The Winding Passage*, Cambridge 1980, 163f. Zit. in: Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 36.

²⁵ Bell, a.a.O.

²⁶ Marion Gräfin Dönhoff (Civilisiert den Kapitalismus. Die Grenzen der Freiheit, Stuttgart 1997, 13) beklagt gegenwärtig – eben dieser Logik folgend – „die ausschließliche Diesseitigkeit, die den Menschen von seinen metaphysischen Quellen abschneidet...“

²⁷ Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt*, Frankfurt 1979, 90, zit. in: H. Kuzmics, *Der Preis der Zivilisation. Die Zwänge der Moderne im theoretischen Vergleich*, Frankfurt-New York 1989, 147.

worden, der durch die Aggressivität der Werbung, des Marketings, der Impulsivität des Kaufens (in Raten – ohne vorher gespart zu haben) und durch die gesellschaftlich akzeptierte Verschwendug ermöglicht wird. In „Glückstherapien“, in „Sensitivity-trainings“, den verschiedenen *Encounter-Gruppen* und der Unübersehbarkeit der gegenwärtigen *Psychoszene* üben die Menschen das, was in dieser paradox strukturierten Kultur verschüttet, verdrängt oder pervertiert wurde: sie üben Körperkontakt, machen Berührungstrainings, wollen „im Hier-und-Jetzt“ „den Menschen von Hemmungen und Zwängen befreien, damit er seine Impulse und Gefühle leichter äußern kann“.²⁸

(2) Den Hedonismus-Theoretikern, die aufgrund der radikal empfundenen Lockerungen der Fremd- und Selbstzwänge, der „Dekonstruktion“ der Werte und des „Selbst“ den „Tod der Zivilisation“ heraufziehen sehen, können jedoch *anders gerichtete einschlägige*

Gegenwartsdiagnosen entgegengestellt werden. Es formiert sich gegenwärtig eine neue Haltung des *Ekels*. Hier ist Lust an Nähe, an Berührung, Intimität aufgrund der Ballung ungewollter und unübersichtlich gewordener Interdependenzen umgeschlagen in eine Grundstimmung des Ekels, der Allergie, des Abscheus.²⁹ Wieder anders motiviert ist ein Trend zur Enthaltsamkeit in der feministischen Bewegung, der „*Zeiten der Keuschheit*“ einfordert.³⁰ Doch stehen diese neuen ‚puritanischen‘ Strömungen – vermutlich nicht nur ihrem Selbstverständnis nach – dem „Geist des Kapitalismus“ völlig fern. Spätestens diese ‚neue‘ Situation erfordert „Denkwerkzeuge“³¹, die grundlegend bei den großen gesellschaftlichen Verflechtungen ansetzen bei den bezeichneten und den nicht-bezweckten, bei den Beziehungsfeldern und Machtbalancen, die die interdependenten Geflechte verschiedenster Gruppen, Schichten, Kulturen und Subkulturen charakterisieren.³²

²⁸ Bell, zit. in: Kuzmics, a.a.O., 147. – Eine ähnlich gelagerte Zeitdiagnose findet sich bei Ch. Taylor in seiner Kritik an subjektivistischen Formen der „modernen Kultur der Authentizität“ (Ch. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt 1995, 94). Ihm zufolge ist die „Vorstellung von Andersheit, Originalität und Anerkennung des Verschiedenartigen“ (47) nahezu orientierungsleitend. Paradigmatisch dafür sei die Annahme einer nahezu unbegrenzten Plastizität und Modellierbarkeit der Sexualität (48) – die nahezu unbeschränkte, bisher unerforschte Lust-Möglichkeiten zu eröffnen verspreche.

²⁹ Vgl. Kursbuch 129: Ekel und Allergie, September 1997. Darin etwa: K. M. Michel, Leib an Leib. Über die Schrecken der Nähe, 27–38; H. Kurnitzky, Das Fremde meiden, 173–180; aber auch die an Norbert Elias orientierte Studie von U. Jeggle, Runterschlucken. Ekel und Kultur, 12–26.

³⁰ U. Konnertz (Hg.), Zeiten der Keuschheit. Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1988; darin: M. Singer, Wider die Wiederbelebung der Sinne in kleingärtnerischer Absicht, 111–126. Ähnlich kritisch gegenüber dem herkömmlichen „Lust“-Verständnis äußern sich die Autorinnen von „eigen sinn lich. Sexualität und Feminismus“, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 45/1997; vgl. hier etwa: F. Rosengarten, Lust an der Unlust, 53ff.

³¹ Diesen von N. Elias gern gebrauchten Ausdruck nehmen auf H. Kuzmics/I. Mörtz, Norbert Elias und die Kultursociologie der Moderne, in: H. Kuzmics/I. Mörtz (Hg.), Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kultursociologie der Moderne nach Norbert Elias, Frankfurt-New York 1991, 10.

³² Hier könnte man verschiedene Ansätze zur Gegenwartdiagnose heranziehen, etwa den von N. Luhmann oder den von U. Beck ebenso wie die den von uns gewählten Elias'schen in mancher Hinsicht verwandten Versuche von M. Foucault und insbesondere den von P. Bourdieu (Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1987). Im Hinblick auf das Thema „Lust und Religion“ ist das auf Triebkontrolle und Affektregulierung „im Prozeß der Zivilisation“ ausgerichtete Forschungsinteresse N. Elias m.E. am ergiebigsten.

2. Das Verschwinden von Lust durch den Prozeß der Zivilisation (Norbert Elias)

2.1. Unterschied zu Max Weber: Die Irrelevanz der Religion im Prozeß der Zivilisation

In den folgenden Überlegungen möchte ich die Grundannahme plausibel machen, die der „Menschenwissenschaftler“ Norbert Elias entwickelt hat³³, daß nämlich das „Schicksal“ von Lust wie das von Religion sowie die Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehung eng mit „längerfristige(n) Transformationen von Persönlichkeitsstrukturen und besonders auch von Affektregulierungen der Menschen“³⁴ zusammenhängt und nicht umgekehrt. Dabei stelle ich der These Webers, daß puritanische Frömmigkeit den „Geist des Kapitalismus“ bedinge, die Untersuchungen Norbert Elias' gegenüber. Letztere zeigen, daß vice versa aus den „Veränderungen in der Lage und im Aufbau mittelständischer Schichten“ – die auf den Wandel der Gesellschafts- und Persönlichkeitsformationen in der feudalen Gesellschaft des Mittelalters folgen – der „Verinnerlichungs- und Rationalisierungsschub, der in den verschiedenen puritanisch-protestantischen Bewegungen zum Ausdruck

kommt“³⁵, verstehtbar wird. Von diesem Ausgangspunkt aus kommen wir zu einer neuen „Lastenverteilung“, was den Beitrag der christlichen Religion – auf die wir uns hier beschränken – zur Repression von Lust in der abendländischen Zivilisation anlangt. Es ist der Prozeß der Zivilisation, in dem die Religion eine sekundäre Rolle spielt, der als Preis immer stärkere Triebkontrolle fordert. Zivilisation im Abendland ist geradezu charakterisiert durch verstärkte „Regelung der individuellen Affekte durch Fremd- und durch Selbstzwänge ... damit [wird] also in gewisser Hinsicht die Struktur aller menschlichen Äußerungen überhaupt in einer bestimmten Richtung verändert“³⁶. Religiöse Transformationen sind abhängig von den Veränderungen der gesamtgesellschaftlichen Figuration, für die der Fortgang in der gesellschaftlichen Differenzierung und Individualisierung sowie der Fortschritt in der Zentralisierung und Monopolisierung der (körperlichen) Gewaltausübung entscheidend ist – und nicht umgekehrt, wie in der Tradition Max Webers angenommen, wo Religion ein wesentlicher, wenn nicht überhaupt der Motor der Herausbildung des „Geistes des Kapitalismus“ im Okzident ist, der wesentlich durch Askese und Lustfeindlichkeit bestimmt ist.

³³ Der Ansatz von Norbert Elias gilt heute als einer, „dessen Entstehungsgeschichte [zwar] noch in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts fällt. ‚Wiederentdeckt‘ erst in den letzten Jahrzehnten, ist die ‚Prozeß- und Figurationstheorie‘ von Norbert Elias heutzutage ein paradigmatischer Zugang, der aus der gegenwärtigen soziologischen Diskussion nicht mehr wegzudenken ist“ (J. Morel u.a., Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter, 5. überarbeitete und erweiterte Auflage, München-Wien 1997, IX: Vorwort zur 5. Auflage).

³⁴ Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt 1997 (= Gesammelte Schriften, Bd. 3.1), 10.

³⁵ Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt 1997 (= Gesammelte Schriften, Bd. 3.2), 412f.

³⁶ Elias, Prozeß der Zivilisation I, 9.

N. Elias ist in bezug auf Webers Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ von der „Verkehrtheit“ des Erklärungsansatzes überzeugt³⁷:

Das, was Max Weber als protestantische Ethik vorstellte, war in seiner Frühform, im 17. Jahrhundert, mehr ein Symptom als die Ursache eines Wandels im sozialen Habitus von Menschen – in diesem Fall besonders von sozial aufsteigenden oder um Aufstieg bemühten Handelsleuten – in der Richtung einer höheren Individualisierung.³⁸

Ebenso deutlich grenzt Elias sich von den an Weber anschließenden Analysen ab:

Diejenige zivilisatorische Transformation des religiösen Empfindens, der man bisher unter Soziologen am meisten Beachtung geschenkt hat, der Verinnerlichungs- und Rationalisierungsschub, der in den verschiedenen puritanisch-protestantischen Bewegungen zum Ausdruck kommt, steht offenbar mit bestimmten *Veränderungen in der Lage und im Aufbau mittelständischer Schichten* im engsten Zusammenhang.³⁹

Im Gegensatz zu Max Weber betont Norbert Elias, daß „die Religion... jeweils genauso ‚zivilisiert‘ (ist) wie die Gesellschaft, oder wie die Schicht, die sie trägt.“⁴⁰ Das heißt ganz allgemein gesprochen, daß Religion eben *diejenigen* Triebregulierungen und *die* Affekt-

kontrollen („Zivilisierungen“) in den Vordergrund ihrer Morallehren, ihrer Lebens- und Verhaltenskonzepte stellt, welche in der Gesellschaft, Kultur, Schicht, in der die Mitglieder einer Religion jeweils leben, angesichts gesellschaftlicher Veränderungen zur Debatte stehen beziehungsweise ‚erforderlich‘ scheinen.⁴¹ Gegenüber den als ‚Verrohung‘ betrachteten Sitten und affekt- und triebbestimmten Lebensgewohnheiten der jeweiligen Zeit beziehungsweise Schicht werden bestimmte ‚zivilisierende‘ gesellschaftliche Kräfte und kulturelle Tendenzen der individuellen Verantwortung, Langsicht, Zurückhaltung und Verinnerlichung verstärkt. Das kann durch argumentativ entwickelte Lehren ebenso geschehen wie durch sozialen ‚Druck‘ in den konfessionell geprägten Sozialformen.

Weder für das moralisch relevante Verhalten der höfischen Oberschicht noch für das der städtischen Bürger waren es religiöse Motive oder Normensysteme, die für die Unterdrückung schwer kontrollierbarer Formen von Lust – insbesondere der sexuellen Lust – entscheidend waren. Es waren andere gesellschaftliche und kulturelle Faktoren, die den Prozeß vorantrieben.⁴²

³⁷ Zur Wertschätzung, die Elias für Max Weber im übrigen hegt, siehe etwa *ders.*, Was ist Soziologie? Weinheim-München 1996, 125: „Max Weber (1864–1929) – ein großartiger Soziologe, wenn es sich um die gedankliche Zusammenschau empirischer Daten handelte, ein scharfsinniger Denker, wie sein Bemühen um die Klarstellung der Grundkategorien der Soziologie zeigt...“ Kritisch zu Weber vgl. a.a.O., 126ff, und in: *ders.*, Über sich selbst, Frankfurt 1990, 185ff.

³⁸ So Norbert Elias in einer Anmerkung zu einem Text in: *ders.*, Die Gesellschaft der Individuen, hg. von M. Schröter, Frankfurt 1987, 312.

³⁹ Elias, Prozeß der Zivilisation II, 412f. (Hervorhebung F.U.)

⁴⁰ Elias, Prozeß der Zivilisation I, 277.

⁴¹ Das ist – wie im folgenden noch klarer werden soll – natürlich kein einliniger Prozeß, sondern im Rahmen vielfältiger Verflechtungszusammenhänge wirkt Religion selbstverständlich sehr differenziert in einer Kultur und Gesellschaft.

⁴² Der monastischen und klerikalen „Disziplin“, die „ursprünglich das Wort für die Selbstbeherrschung von Mönchen und anderen religiösen Gruppen“ war, widmet N. Elias nur sehr geringe Beachtung. Elias hat gute Gründe dafür, denn das Ausmaß des Einflusses des Ideals der monastischen Lebensführung und Mentalität auf die „höfische Gesellschaft“ und später auf die führenden Schichten der „bürgerliche Gesellschaft“ scheint mir in der von kirchengeschichtlicher Seite betriebenen Mediävistik oft überbetont worden zu sein. Es gibt natürlich die von der christ-katholischen Moral geprägten Mentalitäten auch außerhalb der Welt der religiösen Virtuosen (Mönche,

Die wesentlichen Triebkräfte der langfristigen Entwicklung der zunehmenden Trieb- und Affektkontrolle sind die komplexen Interdependenzgeflechte der höfischen Kultur, gefolgt von den arbeitsteiligen und somit voneinander wechselweise abhängenden gewerblichen Beziehungen und Leistungsverknüpfungen und den sich damit ausbildenden Zwängen und Ängsten (im Hinblick auf den Verlust von Ansehen, Status, Konkurrenzchancen etc.) des bürgerlichen Lebensstils, die als zentrale Quelle für ‚Zivilisierung‘ auszumachen sind. Die Bedeutung der christlichen Moral mag – vor allem in den Bereichen Europas, in denen der „Katholizismus als Sozialform der neuzeitlichen Christentumsgeschichte“ im 19. Jahrhundert noch Teile der Bevölkerung formieren konnte⁴³ – vielmehr darin liegen, daß sie durch die Betonung der *Beichtpraxis* das Thema der sexuellen Lust im kulturellen Diskurs (wenn auch nur über eine spezifische Sphäre der Kultur) präsent hält. Diese Funktion, tabuisierte Themen zum Gegenstand eines Spezialdiskurses zu machen (dem der Wissenschaften: der Gynäkologie, der Diätetik und dann der Psychoanalyse), wurde allgemein

übernommen und „explodierte“ förmlich.⁴⁴ Die Lust an der *Analyse* des „Fleisches“ „tritt auf als neue Wollust im Ensemble der Lüste, ist aber gegen diese gewendet“⁴⁵.

Ein sehr einfacher fundamentaler Mechanismus der Triebbeherrschung und Affektkontrolle, der soziogenetisch wie psychogenetisch sich rekonstruieren läßt – ohne die Religion zu bemühen – soll im folgenden exemplarisch angeführt werden.

Von der Trieb- und Affektkontrolle durch brachiale Gewalt und offene Zwänge in der feudalen Gesellschaft bis hin zur ‚Etikette‘ der höfischen Gesellschaft und den Abhängigkeiten der berufsbürgerlich-städtischen Gesellschaft zeigt sich eine immer stärkere Verlagerung von „außen“ nach „innen“. Sind die Verbote und Gebote erst von Unterlegenheit im Machtgefüge, durch den sozialen Rang, durch die funktionellen Abhängigkeitsbeziehungen und Verflechtungsketten bestimmt, so werden sie (soziogenetisch wie psychogenetisch) – „wenn die ständischen Mauern fallen, wenn die funktionelle Abhängigkeit aller von allen noch stärker wird und alle Menschen in der Gesellschaft sozial um

Nonnen, Kleriker), wo nicht nur die Prinzipien der Lebensführung religiös motiviert sind, sondern auch rigorose Selbstbeobachtungs- und Selbstdisziplinierungstechniken entwickelt wurden – meist unter Anleitung und Aufsicht eines *directeur de l’âme* –, die Frage ist die nach deren Bedeutung im Prozeß der Entwicklung der Moderne. Die These von der Relevanz religiöser Momente vertritt A. Hahn. Vgl. dazu seinen Vergleich von calvinistischen und jesuitischen Formen der Steigerung der Selbstkontrolle; ders., „La sévérité raisonnable“ – La doctrine de la confession chez Bourdaloue, in: M. Tietz/V. Kapp (Hg.), *La Pensée Religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Paris u.a. 1984, 19–43.

⁴³ Vgl. K. Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: ders./F.-X. Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980, 201–225. Da sich „die beobachtbaren Auflösungerscheinungen der konfessionell geprägten Sozialform“ (224) seit den 80er Jahren noch erheblich verstärkt haben, kann man einen weiteren Rückgang auch des religiösen Einflusses auf die Triebkontrolle und Affektkontrolle in dieser ‚Sozialform‘ vermuten.

⁴⁴ Paradigmatisch aufweisbar ist dies an der viktorianischen Ära, deren Einfluß auf die (Intim-)Kultur weit über die angelsächsischen Länder hinausreicht. Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, Frankfurt 1977.

⁴⁵ Wilhelm Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt 1990, 13.

einige Stufen gleichwertiger werden“⁴⁶ – immer offenkundiger „internalisiert“. Je stärker durch den sich ausdifferenzierenden Aufbau der Gesellschaft die „Rationalisierung“ des Verhaltens vorangetrieben wird durch Umwandlung der Fremdwänge in Selbstwänge, desto stärker nimmt die „Psychologisierung“ von sozialen Phänomenen und Konflikten zu: *Angst* wird zum wichtigsten Faktor der Regulierung und Kontrolle der Triebe und Affekte. Ein Beispiel, das wesentlich auch mit Erotik und Lust zu tun hat:

Der Konflikt, der sich in Schamangst äußert, ist nicht nur ein Konflikt des Individuums mit der herrschenden, gesellschaftlichen Meinung, sondern ein Konflikt, in dem sein Verhalten das Individuum mit dem Teil seines Selbst gebracht hat, der diese gesellschaftliche Meinung repräsentiert; es ist ein Konflikt seines eigenen Seelenhaushalts; er selbst erkennt sich als unterlegen an. Er fürchtet den Verlust der Liebe oder Achtung von Anderen, an deren Liebe und Achtung ihm liegt oder gelegen war. Deren Haltung hat sich in ihm zu einer Haltung verfestigt, die er automatisch sich selbst gegenüber einnimmt. Das ist es, was ihn gegenüber den Überlegenheitsgesten Anderer, die in irgendeiner Hinsicht diesen Automatismus in ihm selbst aktualisieren, so wehrlos macht.⁴⁷

Im Vorrücken der Schamgrenze als Ausdruck der Verringerung der direkten Ängste vor körperlicher Bedrohung oder Überwältigung durch andere kommt ebenso wie durch die Ausbildung von *Langsicht* und *Zurückhaltung* (= Rationalisierung⁴⁸) die *Verinnerlichung* von in früheren Zeiten und in

bestimmten Milieus äußerlich „notwendigen“ Verhaltensregulierungen zum Durchbruch: „eine Verstärkung der automatischen inneren Ängste, der Zwänge, die der Einzelne nun auf sich selbst ausübt“⁴⁹. Im Anschluß an Freud formuliert N. Elias einen für den „Prozeß der Zivilisation“ entscheidenden „Lust-Unlust-Mechanismus“. Doch ganz im Gegensatz zu Freud und dessen (religionskritischer) Berücksichtigung der Religion⁵⁰ sieht Elias die Mechanismen von Lust-Unlust (spätestens) in der Moderne völlig unabhängig von religiösen Momenten ablaufen.

Die momentane Trieb- und Affektregung wird durch die Angst vor der kommenden Unlust überdeckt und überwältigt, bis diese Angst sich schließlich gewohnheitsmäßig den verbotenen Verhaltensweisen und Neigungen entgegenstellt, selbst wenn gar keine andere Person mehr unmittelbar gegenwärtig ist, die sie erzeugt.⁵¹

Daß dieser Mechanismus oder Automatismus möglichst störungsfrei funktioniert, ist Indiz gelungener Sozialisation, die aufgrund der Eigenlogik und dann der Mechanik des Ablaufs der Triebregulierung der Unterstützung religiös-moralischer Ideen nicht bedarf.

Denn Lust, die Gewalt der Leidenschaft, stört nicht nur die Ordnung des bürgerlichen Lebens, wenn sie in sachliche Leistungszusammenhänge und berufliche Interdependenzketten einbricht – ebenso kann Lust die jeweilige

⁴⁶ Elias, Prozeß der Zivilisation II, 414.

⁴⁷ Elias, Prozeß der Zivilisation II, 409.

⁴⁸ Daß der *Rationalitätsbegriff* von Max Weber und Norbert Elias deutlich unterschiedlich konzipiert ist, hat natürlich Auswirkungen auf die jeweilige Analyse der Moderne. Vgl. A. Bogner, Zivilisation und Rationalisierung, a.a.O., 89ff.

⁴⁹ Elias, Prozeß der Zivilisation II, 410.

⁵⁰ Vgl. dazu S. Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), Triebe und Triebschicksale (1915), Jenseits des Lustprinzips (1920). Siehe J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Bd. I, Frankfurt 1972, 294).

⁵¹ Elias, a.a.O., 326f.

„Ordnung“ stören, die zwischen den Geschlechtern – je nach gesellschaftlichen Maßstäben – zu gelten hätte. (Man denke daran, wie spontanes Verfolgen von sinnlicher Lust dem Herstellen eines guten Eindrucks in der Gesellschaft, in der man *Erfolg* haben und *Karriere* machen möchte, schadet.)⁵² Selbstkontrolle, Affektbeherrschung, systematische Dämpfung der Spontaneität, die durchgreifende Disziplinierung des leib-seelischen Lebensstils – all das wird zunehmend von Bedeutung und erzeugt beziehungsweise hält aufrecht, was mit und seit der höfischen Gesellschaft als das Um und Auf des zivilisierten Menschen gilt: seine *prestigeorientierte Rationalität*. Zur Wahrung des Prestiges muß die Selbstkontrolle gerade auch die sexuellen Leidenschaften umfassen.

Wenn die Logik der Argumentation von N. Elias überzeugt, dann dürfte auch auf der gegenwärtigen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung und der Entwicklung individueller Persönlichkeitsstrukturen *religiöse* Sozialisation bei der *Unterdrückung der Lust* – in den urbanen Gesellschaften Westeuropas, von wenigen Ausnahmen „fundamentalistisch“ orientierter religiöser Gruppen abgesehen – keine bedeutsame Rolle spielen. Was den wachsenden Einfluß der „Neuen religiösen Bewegungen“ („New Age“) auf die westli-

che Kultur hinsichtlich ihrer Einstellungen zur körperlich-sinnlichen Lust anlangt, ist er aber ebenso vielfältig wie andere Momente dieser unterschiedlichen *religionsförmigen* Gebilde; ja, es konkurrieren hier sogar gegensätzliche – lustfeindlich-gnostische und lustfreudlich(er)e – Tendenzen.⁵³

3. Die „Magie der Lüste“ heute – ein Infragestellung von N. Elias‘ Konzeption?

Die Liberalisierung in den sexuellen Beziehungen und ihrer öffentlichen Diskussion, der Augenschein sichtbarer „Befreiungen“, die „neue Unmittelbarkeit“ des erotischen Gefühls, die angebliche Intensivierung der Lust durch die zunehmende öffentliche Akzeptanz aller möglichen sexuellen Praktiken scheint der These Elias’ *inkommensurabel*. Doch – man darf es nicht aus den Augen verlieren – es gibt auch die verborgene Seite gesellschaftlich-kultureller Prozesse, es gibt den weniger sichtbaren „Preis“ der fortschreitenden Zivilisation, auf den N. Elias (wie auf analoge Weise M. Foucault) unablässig hingewiesen hat. Ein Feld neuer „Verbot“ wird errichtet: das Unlust- und das Impotenzverbot.⁵⁴ Die Reduzierung der Lust auf eine Dimension, die der Sexualität, ist aber gerade in unse-

⁵² In der Sprache Niklas Luhmanns ausgedrückt: „Was erzieht... zum ‚taking the role of the other‘? Unsere Antwort ist tentativ: Frauen und Karrieren.“ (N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. I, Frankfurt 1989, 99). Da gilt es die eigene Aggression in Schach zu halten, die eigenen Ziele, ökonomische, politische oder erotische, sorgfältig und mit Weitblick auf konkurrierende Pläne zu kalkulieren und – auf welchem Wege auch immer – „jene Energien [zu] mobilisieren, die zur systematischen Autorepression des Spontanen führen (die aber nicht als Repression sichtbar werden darf, sondern gerade als Ausdruck von Spontaneität wirken muß)“ (A. Hahn, *Differenzierung. Zivilisationsprozeß, Religion*, 225).

⁵³ Vgl. E. Barker, *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*, in: Bergmann/Hahn/Luckmann, *Religion und Kultur*, 231–248, 246f. Inwiefern „New Age“ stimmigerweise als religiöse Bewegung zu betrachten sei, ist eine Frage, die zunehmend diskutiert wird.

⁵⁴ Vgl. R. Willemsen, *Über das Obszöne*, in: B. Vinken (Hg.), *Die nackte Wahrheit. Zur Pornographie und zur Rolle des Obszönen in der Gegenwart*, München 1997, 139.

rer Kultur der Surrogate und der Simulakren unangemessen. Da ergeben sich Massen der westlichen Welt der Kauflust⁵⁵, der Lust an Aggression, der Lust, als Fernsehzuschauer am Hochgefühl des Siegers im Moment des Triumphs teilhaben zu dürfen. Ein „ganzes Volk“ versinkt in kollektiver Trauer und zeigt öffentlich Gefühlsausbrüche anlässlich des gewiß tragischen Todes einer jungen, schönen *Prinzessin*⁵⁶, und es findet umstandslos die Schuldigen in den Lieferanten jener Bilder, die seine eigene unausgesetzte Schaulust so begeht – eine Schaulust, die sich sonst in Zeitschriften, in der TV-Werbung, im Kino, in Videos an der jeglicher Individualität entblößten Frau aufgeilt. Geilheit gilt als etwas anstößig zwar – schon das Wort mag einem „zivilisierten“ Menschen nicht so recht über die Zunge –, aber solange das Objekt der Lust abstrakt bleibt, verletzt das Sehen mit Lust – Schaulust eben – doch nicht ernsthaft die gesellschaftlichen Spielregeln, die die Affekte kontrollieren und modellieren, wovon nicht zuletzt der inflationäre Gebrauch des Wortes ‚Lust‘ in der Alltagskultur zeugt.

4. Zeit als erotische und religiöse Dimension

Norbert Elias hat ein weiteres charakteristisches Moment der gegenwärtigen Kultur zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht: die Zeit. Sie ist jene unerbittliche Struktur der Selbstregelung, die so selbstverständlich wird, daß man sie als eine natürliche Notwendigkeit anerkennt. Viele der Fremd- und Selbstzwänge, die in einer urbanisierten, verberuflchten und kommerzialisierten größeren Staatsgemeinschaft geschaffen werden, begegnen uns als *minutiöse Zeitregelung*, als die Selbstverständlichkeit, „daß wir einem bestimmten Zeitgefühl nicht entrinnen können“.⁵⁷ Intensivierung der Beschleunigung ist eine der Signaturen unserer Zeit.

Immer höhere Arbeitsdichte und damit verbundener Arbeitsstress einerseits und die, vielen Menschen beunruhigend drohende, Möglichkeit der Arbeitslosigkeit führen – auf recht versteckte Weise – zu einem verstärkten „gesellschaftlichen Zwang zum Selbstzwang“, der auf das Handeln, das Erleben und Erfahren, ja auf die gesam-

⁵⁵ „Kauflust“ genährt von Mode, Werbung, Marketing, Trends etc. wird von N. Bolz als Ersatz „religiöser“ Gefühle betrachtet, als eine befriedigende Antwort auf die Kontingenzerfahrungen in einer Zeit, in der „die großen Gefühle, die Passionen und Leidenschaften in unserer Kultur heimatlos geworden sind und nach Schauplätzen der [marketing-gemanagten] Selbstinszenierung verlangen.“ *Ders.*, Die neuen Götter des Marktes, in: *Universitas* 52 (1997) 613–621.

⁵⁶ „Die Entstehung von Masse wurde fast als lustvoll erlebt“, so der Sozialpsychiater S. Rudas im Interview mit dem Journalisten R. Buchacher, „Lachen, Toben, Weinen“, in: *Profil* Nr. 38/1997, 98. Übrigens läßt sich in diesem Zusammenhang auch deutlich beobachten, wie die herrschende „bürgerliche“ Schicht die höfische Etikette, die sich gerade wesentlich durch die Beherrschung der Affekte auszeichnete, nicht mehr als nachahmenswertes Ideal betrachtet; die Zeiten, da kühle Selbstbeherrschung Leitbild für die aufstrebenden Milieus war, sind (vorübergehend?) vorüber.

⁵⁷ Elias, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt 1988, 145. Dieses Gefühl der ‚Naturwüchsigkeit‘ und ‚Unentrinnbarkeit‘ der Zeit gilt übrigens für die Zeitregelung in archaischen Strukturen gleichermaßen. Dies sei gegen H.-P. Duerrs bekannte Elias-Kritik angemeldet, die durch ihren Materialreichtum besticht, aber da, wo sie Elias nicht mißversteht, als fruchtbare Ergänzung und Differenzierung der Elias’schen Zivilisationstheorie gelesen werden kann. Vgl. zuletzt *ders.*, Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. IV, Frankfurt 1997. Zum Zeit-Problem siehe auch meine Überlegungen: Die Ohnmacht des Individuums angesichts der Zeit. Sozialphilosophische Bemerkungen zum Zeitproblem, in: *WAS. Zeitschrift für Kultur und Politik*, Nr. 33/1981, 3–17.

te Lebensgestaltung – auf Familie, Religion, Erotik –, auf die Möglichkeit des tiefen Lust-Erlebens Auswirkungen hat. Denn die „Zeit“ der Arbeits- und Freizeitwelt ist eine andere als die Zeit der Lust und Liebe. Erotik als nicht genital fixierte Lust braucht Zeit. Es braucht Zeit, sich den eigenen Wünschen zu nähern, sich selbst zu spüren. Kommunikation braucht Zeit. Ein genital zielgerichtetes Luststreben lässt sich zeitlich eher einschätzen und planen, ist überhaupt in Zeitkategorien zu denken, wohingegen Einander-nahesein, streicheln, Einander-in-den-Armnehmen sich zeitlich nicht bemessen lässt. Wer eine so verstandene Lust leben und erleben will, braucht insgesamt Zeit.

Religion ist in allen Formen, in denen wir sie kennen, genau das: Unterbrechung der Zeit – „Zeit“ beziehungsweise Ungleichzeitigkeit, Verlangsamung, Ein- und Aufteilung der Zeit in den religiösen Riten, die per se ökonomischen Prinzipien entraten: Zeit für Einstimmung, Umstieg von einem Zeit- und Erlebnissystem auf ein anderes –, „Unterbrechungen“ der Arbeits-Zeit durch Fest-Zeit etc. Sie könnte

imstande sein, die erforderliche „Umschaltung“ zu leisten: von der immer schneller verlaufenden, immer kürzer werdenden Zeit der alltäglichen Verrichtungen (zu denen heutzutage auch und vor allem schon die Verrichtung des Sich-Amüsierens in der Freizeitkultur zu zählen ist) auf die Zeit der Liebe, der Kommunikation und der Erotik.⁵⁸ Das auch von seiten der institutionalisierten religiösen Praxis vorangetriebene Verfließen der Grenzen zwischen den Bereichen des Profanen und des Sakralen erscheint vor diesem Hintergrund wenig geeignet, das eingangs diagnostizierte Verschwinden von Lust und Religion aus der gesellschaftlich-kulturellen Sphäre hintanzuhalten. Stattdessen gälte es, mit Elias die vielfältigen Verflechtungszusammenhänge zu analysieren und sich in diesem Feld kritisch zu bewegen. In einer solchen Sichtweise wäre Religion, ganz im Gegensatz zu Webers These, nicht die Hauptverdächtige bei der Suche nach dem Verursacher der Repression von Lust, sondern vielmehr ein mögliches Remedium gegen das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation.

⁵⁸ Zum Verhältnis von Erotik und Religion vgl. die Schriften Georges Batailles wie „Die Erotik“ (München 1994) und „Theorie der Religion“ (München 1997).