

DIE ZIVILISIERUNG DER HEILIGEN

Ein religionswissenschaftlicher Blick auf den Wandel der abendländischen Askese im Lichte von Norbert Elias' Zivilisationstheorie

Johannes Thonhauser

Gregor der Große berichtet uns vom heiligen Benedikt von Nursia, wie ihm einmal der Teufel das Bild einer schönen Frau in den Sinn kommen ließ, um ihn zu erregen. Um der Versuchung zu widerstehen, zog sich Benedikt nackt aus und wälzte sich solange im Dornengestrüpp, bis sein Körper wund und jegliche potentielle Begierde abgetötet war.¹ Der selige Dionysius der Kartäuser aß mit Vorliebe verfaulte Speisen, die mit Würmern oder Maden durchsetzt waren.² Die Schweizer Dominikanerin Elsbeth von Oye trug ein faulendes Gewand voller Ungeziefer und geißelte sich mitunter so stark, dass die nebenstehenden Schwestern mit Blut bespritzt wurden.³ Wie sie hatte auch der selige Heinrich von Seuse ein mit Nägeln und Nadeln gespicktes Holzkreuz gefertigt, das er acht Jahre lang auf seinem nackten Rücken trug und grauenvolle Bußübungen damit vollzog.⁴ Die Lebensbeschreibungen etlicher weiterer Heiliger sind »voll von einer Art Schwelgen im Krankenhaus«; so wie vom heiligen Franziskus von Assisi erzählt wird, dass er seine Aussätzigen küsste, »hätten andere die Wunden und Geschwüre ihrer Patienten mit der Zunge gesäubert.«⁵

Auch wenn viele dieser »phantastische[n] Frömmigkeitsexzesse«⁶ womöglich hagiographischer Übertreibung anheimfielen, haben wir es hier un-

- 1 Vgl. Leben und Regel des heiligen Vaters Benediktus, Prag: Abtei Emaus, 21902, 9.
- 2 Vgl. Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens— und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, München: Drei Masken Verlag 21928, 271f.
- 3 Vgl. Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München: C. H. Beck 1994, 67.
- 4 Vgl. Seuse, Heinrich von: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Düsseldorf: Patmos 1966, 51–53.
- 5 James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Aus dem Amerikanischen von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 1997, 293f.
- 6 Ebd., 293.

zweifelhaft mit extremen Formen religiöser Virtuosität zu tun. In diesem Zusammenhang soll der Begriff der »religiösen Virtuosität« im Sinne Max Webers, der ihn gebraucht, um die »[h]eroistische« Religiosität einiger weniger von der Religiosität der Masse, den »religiös 'Unmusikalischen'«⁷, zu unterscheiden, verstanden werden.

1. »Frömmigkeitsexzesse« im Wandel

Die in den Beispielen genannten Virtuosen und Virtuosinnen lebten überwiegend im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Wollte man die Liste von außergewöhnlichen — und heute als grausam erscheinenden — Askesepraktiken christlicher Heiliger chronologisch weiterführen, würde man für die vergangenen zwei, drei Jahrhunderte erheblich weniger solcher außergewöhnlichen Fälle antreffen. Auf den Körper abzielende Bußübungen weichen in diesem Zeitraum offensichtlich stärker vergeistigten Formen.

Exemplarisch lässt sich diese Behauptung anhand der berühmten Heiligen des 19. Jahrhunderts, Thérèse von Lisieux, untermauern. In ihren autobiografischen Schriften erzählt sie von ihrem Beschluss,

»mehr denn je ein *ernstes, abgetötetes* Leben zu führen. Wenn ich abgetötet sage, so will ich damit nicht glauben machen, ich hätte Bußwerke verrichtet, ach! ich habe *nie ein einziges verrichtet*; [...] Meine Abtötungen bestanden darin, meinen Eigenwillen zu brechen, der immer bereit war, sich durchzusetzen, ein Wort des Widerspruchs zurückzuhalten, kleine Dienste zu erweisen, ohne sie ins Licht zu stellen, mich beim Sitzen nicht anzulehnen, usw.«⁸

Was hier bemerkbar wird, ist ein tiefgreifender Wandel in den Askesepraktiken religiöser Virtuosen und Virtuosinnen. Extreme Quälereien des eigenen Körpers gehören gegenwärtig schon längere Zeit nicht mehr zu den Kennzeichen religiöser Virtuosität. Auch wenn sich womöglich vereinzelt Gegenbeispiele finden lassen, ist diese Feststellung an sich unbestreitbar und einsichtig. Der amerikanische Gelehrte und als Gründer der Religionspsychologie bekannte William James gab über diesen Sachverhalt nur wenige Jahre nach dem Tod der heiligen »kleinen Thérèse« folgendes Urteil ab:

»In unserer westlichen Welt hat sich im letzten Jahrhundert ein merkwürdiger moralischer Wandel vollzogen. Wir sind nicht mehr der Meinung, daß wir kör-

7 Weber, Max: Einleitung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Ders. Schriften 1894–1922. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler, Stuttgart: Kröner 2002, 599.

8 Thérèse vom Kinde Jesus: Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Nach der von P. Francois de Saint-Marie O.C.D. besorgten und kommentierten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Dr. Otto Iserlan und Cornelia Capol, Geleitwort Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verlag 1958, 149, Hervorhebung im Original.

perlichen Schmerzen gleichmütig ins Gesicht sehen müssen. [...] Eine Folge dieses historischen Wandels ist, daß die Askese selbst in der Mutter Kirche, in der sie als eine Form des Verdienstes ein traditionell hohes Ansehen hatte, weitgehend außer Gebrauch, wenn nicht in Mißkredit geraten ist. Ein gläubiger Christ, der sich selbst geißelt oder 'kasteit', löst heute eher Erstaunen und Furcht aus, als daß er Nacheiferer findet.«⁹

James qualifiziert diesen Wandel weg von extremen, mit körperlichen Qualen verbundenen Askeseformen als ein »moralisches« Phänomen, das ihm zugleich »merkwürdig« erscheint. Wie läßt sich nun vom Blickwinkel der Religionswissenschaft aus dieser Wandel angemessen erklären?

Der Verdacht, diesen Wandel nicht allein aus Sachverhalten erklären zu können, die dem Wesen der Askese immanent sind, also aus spirituellen, *innertheologischen*, oder gar »moralischen« Gründen, liegt nahe. Die Religionssoziologie lehrt uns, dass religiöse Verhaltensweisen immer in einem gesellschaftlichen Kontext stehen und selbst der in seine Zelle eingeschlossene Eremit in seinen Verhaltensweisen diesem Umstand nur sehr bedingt entfliehen kann. Welche Theorie–Werkzeuge stehen nun aber den Religionswissenschaften zur Verfügung, um dies zu untersuchen?

In der Religionssoziologie wird für solche Fragestellungen gerne der schon genannte Max Weber zu Rate gezogen. Seine Studie über »Die protestantische Ethik und den 'Geist' des Kapitalismus« hatte aber den Blick auf die *innerweltliche* Askese der protestantischen Berufsethik gerichtet und ihn damit von den Asketen und Asketinnen, die — in Anlehnung an ein berühmtes Zitat Webers¹⁰ — die Türe des Klosters *von innen* zuschlugen und in der Klosterzelle verblieben, weggelenkt.

Der oben angedeutete Wandel der Askesekultur ist, so die Hypothese dieses Beitrags, mehr als das Ergebnis eines Prozesses der Rationalisierung, wie sie Weber beschrieb. Er ist vielmehr das Ergebnis eines tiefgreifenden Wandlungsprozesses des gesamten menschlichen Verhaltensapparates. Er ist, und damit soll Webers Erklärungsansatz eine Erweiterung durch eine ebenfalls aus der Soziologie stammende Theorie erfahren, ein Teil im *Prozess der Zivilisation*.

9 James, Vielfalt, 307f.

10 »Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, in dem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im ganzen dem weltlichen *Alltagsleben* seinen natürlich unbefangenen Charakter belassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche *Alltagsleben* mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben *in* der Welt und doch *nicht von* dieser Welt oder *für* diese Welt umzugestalten.« Weber, Max: Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus, in: Ders., Schriften, 201. Hervorhebungen im Original.

2. *Die Zivilisationstheorie Norbert Elias'*

2.1 Der Prozess der Zivilisation

Der deutsch–polnische Soziologe Norbert Elias (1897–1990) hat in seinem Hauptwerk *Über den Prozeß der Zivilisation*¹¹ den Blick auf langfristige historische Entwicklungen im Gefühls— und Affekthaushalt des Menschen gelenkt. Elias versteht unter dem Zivilisationsprozess einen sehr langsamen, ungeplant und ungesteuert voranschreitenden Prozess der kontinuierlich zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung, also der immer komplexer werdenden Verflechtung von gesellschaftlichen Handlungsabläufen, der die gesellschaftlichen Akteure und Akteurinnen dazu zwingt, ihre Handlungen langfristiger zu planen und kurzfristige Lust— und Affektentladungen zu hemmen, alles in allem also disziplinierter zu agieren. Ausgehend von der Untersuchung von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Manierenbüchern und Etikettevorschriften konnte Elias dabei zeigen, auf welche Weise spontane Verhaltensweisen wie das Essen mit den Fingern oder das Schnäuzen in die Hand, das Tragen oder der Gebrauch von Waffen am Tisch, öffentliches Rülpsen, Spucken oder gar Urinieren, nicht zuletzt aber der affektbetonte Freilauf von Gewalt und Aggression, nach und nach als »unzivilisiertes Verhalten« an dafür bestimmte Orte verbannt worden sind. Die Kontrolle des eigenen Körpers, der eigenen Triebregungen, wird in diesem Prozess immer stärker verinnerlicht, und damit zu einem mit schweren Ängsten besetzten Selbstzwang, der spontane Gewaltausbrüche unterdrückt und aus der Öffentlichkeit verbannt.

Um dies alles auf eine einfache und freilich verkürzte Formel zu bringen: Der Mensch des Mittelalters war aggressiv, aber lustvoll; der Mensch der Gegenwart ist friedlich, aber gehemmt. Dazwischen liegt ein langer Prozess von Zivilisierungs— und Entzivilisierungsschüben, ein Vor und Zurück der genannten Phänomene, alles in allem aber eine Entwicklung hin zu höherem Selbstzwang und gleichmäßigeren, gedämpfteren Verhaltensstandards.

2.2 Zivilisationstheorie und Religionswissenschaft

Mit seiner in den 1960er Jahren zu Bekanntheit gelangten Studie hat Elias die kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen zu Gewalt und Aggression, Scham und Peinlichkeit, Fremd— und Selbstzwang, zur Dämpfung der Triebe und dem Umgang mit dem Körper revolutioniert. Viele dieser Fragen

11 Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 158–159).

sind auch für eine kulturwissenschaftlich betriebene Religionswissenschaft von Bedeutung; dennoch blieb das Werk von Norbert Elias in den Religionswissenschaften bislang unbeachtet.

Der Grund dafür liegt an dem ebenso auffälligen Desinteresse, das Elias an der Religion hatte. »Die Religion«, so schreibt er an einer Stelle, »das Bewußtsein der strafenden und beglückenden Allmacht Gottes, wirkt für sich allein niemals 'zivilisierend' oder affektdämpfend. Umgekehrt: Die Religion ist jeweils genau so 'zivilisiert', wie die Gesellschaft oder wie die Schicht, die sie trägt.«¹² Diese Bemerkung steht paradigmatisch für Elias' Einschätzung der Religion als soziologisch relevantem Einflussfaktor, die wohl auch dazu beigetragen, dass Elias' Arbeiten in den Religionswissenschaften mehr oder minder als belanglos eingestuft wurden.

Meiner Meinung nach ist aber diese knappe Bemerkung ein Schlüsselsatz für das Verständnis der aufgeworfenen Fragestellung. Religiöse Ausdrucksweisen asketischer VirtuosInnen, seien diese nun körperverachtend und gewaltexzessiv oder vergeistigt und gedämpft, sind unabhängig von ihrem spirituellen Gehalt stets ein Ausdruck der Zivilisations— und Verhaltensstandards ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Lage und Epoche. Zur Veranschaulichung und Untermauerung dieser Argumentation können freilich nur einige wenige Schlaglichter aus diesem Zivilisationsprozess der Virtuosenaskese genannt werden.

3. *Askese im Zivilisationsprozess*

Zunächst muss dazu festgehalten werden, dass das extreme asketische Selbstquälen des Körpers, wie es uns vor allem aus dem Mittelalter bekannt ist, zunächst Ausdruck einer Kriegergesellschaft ist. Deren Mitglieder besitzen eine noch un stabile, diffuse psychische »Selbstzwangapparatur«, wie Elias das nennen würde. Ihre extremen Formen der Selbstentsagung finden ihre Entsprechung in den nicht weniger extremen Formen der Lustentladung. Dem »ungehemmten Freilauf der Affekte im Quälen von Anderen« steht eine »relativ extreme Selbstbeherrschung im Ertragen von Schmerzen«¹³ gegenüber. Dem entsprechen die eingangs erwähnten, »relativ extreme[n] Formen der Askese, des Selbstzwanges und der Selbstentsagung.«¹⁴

Erst mit fortschreitender Zentralisierung des Gewalt— und Steuermonopols auf makropolitische Ebene werden gewaltfreie, befriedete Räume geschaffen. Sie dämpfen unmittelbare Aggressionsexzesse ein und ersetzen sie

12 Elias, *Zivilisation I*, 370.

13 Elias, *Zivilisation II*, 338.

14 Ebd.

durch anonymere, etwa wirtschaftliche, vor allem aber durch soziale (Status-) Zwänge. Wer in einem solchen Kontext erfolgreich sein will, muss lernen, seine Affekte zu beherrschen und Langsicht zu trainieren. Dementsprechend bildet auch die Askesekultur langsam mehr und mehr gemäßigte, nach und nach sublimere, spirituellere Formen aus. Die starken Kontraste der alltäglichen Lebenserfahrung, also das extreme Hin— und Herpendeln von Lust und Unlust, verringern sich fortlaufend.

Dieser Prozess beginnt nicht erst mit dem Mittelalter, er hat auch keinen »Nullpunkt«. Dementsprechend erlebt die christliche Askesekultur Zivilisierungsschübe bereits durch die Ordensregeln der großen Ordensgründer¹⁵ des Frühmittelalters, die allzu radikale Askesetechniken einzudämmen versuchten, selbst wenn deren Verfasser Extremformen sehr wohl praktizierten.¹⁶ Die Strukturierung der Tagesabläufe, die Vereinheitlichung von Ritual— und Gebetsformen sowie, nicht zuletzt, der Fokus auf die Schulung des Gehorsams lassen die Mönchsregeln des Abendlandes als Paradebeispiel der Disziplinierung und damit Zivilisierung erscheinen.¹⁷

Einen diesbezüglichen Zivilisierungsschub zu Beginn der Neuzeit kann man dann nicht nur in der Verhöflichung des Kriegeradels, wie sie Elias untersuchte, feststellen, sondern auch in den neuen Ordensregeln, allen voran in jener der Jesuiten. Ignatius von Loyola riet von allzu körperbetonten und peinigenden Bußritualen ab.¹⁸ Seine Betonung des bedingungslosen Gehorsams anstatt ausgiebiger Körperqual ist nicht nur der politischen Funktion des Jesuitenordens in der Gegenreformationszeit geschuldet, sondern auch Ausdruck eines Verinnerlichungsschubs asketischer Intentionen.¹⁹

Ignatius von Loyola gehörte überdies zu jenen neuen katholischen Heiligen, die unter Beibehaltung der alten asketischen Virtuosität auch innerwelt-

15 In Elias' Analysen ist die Trägerschicht gesellschaftlicher Zivilisations— und Verhaltensstandards die weltliche Oberschicht, konkret der Ritteradel bzw. die höfische Gesellschaft. Der amerikanische Soziologe Rodney Stark konnte nachweisen, dass ein Großteil der mittelalterlichen Heiligen eben dieser Oberschicht entstammte. Auch die großen Ordensgründer jener Epoche entstammten vorwiegend dieser Schicht. Vgl. Stark, Rodney: *Upper Class Asceticism. Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints*, in: *Review of Religious Research* 45/1 (2003), 5–19.

16 Die Regel des heiligen Benedikt beispielsweise ist, verglichen mit den von den genannten VirtuosInnen betriebenen asketischen Übungen, geradezu harmlos.

17 Vgl. dazu auch die Studie von Treiber, Hubert / Heinz Steinert: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die »Wahlverwandtschaft« von Kloster— und Fabriksdisziplin*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2005.

18 Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*. Übertragen aus dem spanischen Urtext mit Erklärungen der zwanzig Anweisungen von Adolf Haas, Freiburg / Basel / Wien: Herder ¹⁰1999 (= Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit).

19 Auf den Jesuitenorden als Ausdruck der zivilisatorischen Transformation des Katholizismus weist Elias in einer Fußnote hin. Vgl. Elias, *Zivilisation II*, 413.

lich höchst aktiv waren und damit zugleich den modernen, neuzeitlichen Menschen repräsentierten. So wie etwa die Heiligen Teresa von Ávila, Filippo Neri, Karl Borromäus oder Franz von Sales repräsentiert er einen »modernisierten« Heiligentypus, der die *vita contemplativa* mit der *vita activa*, mit dem, was Max Weber mit »innerweltlicher Askese« meinte, zu verbinden wusste. Ihre Lebensmodelle — und Lebensmodelle von Heiligen sind immer auch Vorbilder und Orientierungshilfen — spiegeln genau das, was Zivilisation ausmacht, wider: Affektkontrolle, Pflichtbewusstsein und radikale Selbstdisziplin.²⁰

Auch begriffsgeschichtlich lassen sich interessante Hinweise diesbezüglich finden: Das mittelalterliche Latein übernahm für das, was wir heute Askese nennen, den griechischen Begriff »askesis«, der soviel wie »Übung« bedeutet und ursprünglich auch für die sportliche Übung der Athleten im Altertum gebraucht wurde, nicht, sondern sprach in den meisten Fällen von »disciplina«²¹. Das konnte aber eben auch »fügsame und gehorsame Haltung«, auch im Ertragen von (mitunter durch Geißelung selbst zugefügten) körperlichen Schmerzen, bedeuten.²² Erst in der Neuzeit griff man auf den griechischen Begriff zurück.²³

Mit der Ausdifferenzierung des theologischen Fächerkanons im 17. Jahrhundert entwickelte sich dann die Disziplin der »Aszetik«:²⁴ ein untrüglicher Schluss auf einen weiteren Schritt der rationalen, akademischen Durchdringung und methodischen Perfektionierung eines ursprünglich so affektgeladenen Handlungsvollzuges. Bis ins 20. Jahrhundert haben aszetische Lehrbücher eine Art Kanon der asketischen Literatur konstruiert, der eine Zusammenschau der Askesepraktiken der wichtigsten Vorbilder heiligmäßigen Lebens des Abendlandes bildet, dabei aber nur »gemäßigte« Beispiele aufgenommen. So wurden die Inhalte asketischer Virtuosität in »zivilisierter« Weise beständig tradiert und memoriert.²⁵ Diese Traditionsgebundenheit erklärt

20 Vgl. Burschel, Peter: Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive, in: Lehmann, Hartmut / Anne-Charlott Trepp (Hg.): *Im Zeichen der Krise: Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), 575–595.

21 Vgl. Kerscher / Krieger: Askese im Mittelalter, in: *Das Mittelalter* (2010), 3.

22 Vgl. Lecquerc, Jacques, Art. »Askese«, in: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. I, München / Zürich: Artemis 1980, Sp. 1112–1115.

23 Ein vielgelesenes und übersetztes Askesehandbuch des 17. Jahrhunderts des spanischen Jesuiten Rodriguez nennt sich dementsprechend auch *Übung der christlichen Vollkommenheit*. Rodriguez, Alphons: *Uebung der christlichen Vollkommenheit und Tugend*. Übersetzt von Magnus Jocham, Regensburg: Pustet ²1874.

24 Vgl. Weismayer, Josef: Art. »Aszetik«, in: *LThK*, Bd. I, Sp. 1120.

25 Vgl. dazu Flood, Gavin: *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge: University Press 2004.

dann auch, warum Lehrbücher der Aszetik noch bis ins 20. Jahrhundert die Empfehlung zur regelmäßigen Geißelung aufrechterhalten.²⁶ Tatsächlich aber muss davon ausgegangen werden, dass die in solchen Lehrbüchern die memorierte Tradition und die tatsächliche Praxis in den Klöstern nach und nach auseinanderklaffen, wie entsprechende Studien auch zeigen.²⁷

Die Abkehr von einem direkten Zugriff auf den Körper wurde dann noch einmal sprachlich vollzogen, als die »aszetische Theologie« nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchwegs in »Spirituelle Theologie« umbenannt wurde.²⁸ Die Übung der christlichen Vollkommenheit sollte also eine geistige Übung sein, keine körperliche mehr.

4. *Schlussbemerkung*

Um auf die eingangs aufgeworfene Frage, was etwa den seligen Heinrich Seuse dazu trieb, unsägliche Qualen auf sich zu nehmen oder warum sich die Heilige Katarina von Siena im Akt der Selbstgeißelung als »Amboß für Gottes Schläge«²⁹ verstand, eine Antwort zu finden, darf also solches Verhalten im Lichte der Erörterungen nicht, wie mitunter verbreitet, als »pathologisch« oder »hysterisch«³⁰ abqualifiziert werden, sondern muss vielmehr der Hinweis auf die jeweiligen Affektkontrollmechanismen und Zivilisationsstandards ihrer Zeit erfolgen. Nur so kann auch ein tieferes Verständnis für den außerordentlichen psychischen Kontrastreichtum der Ängste und Hoffnungen dieser herausragenden Persönlichkeiten und der Menschen ihrer Zeit gewonnen werden. Bis heute vollzog sich diesbezüglich ein tiefgreifender Wandel, der nicht stillsteht.

Angesichts dieser Erörterungen bleibt abschließend noch einmal die theorierelevante Frage nach dem Verhältnis von Religion und Zivilisationsprozess zu stellen. Die Frage, inwiefern Religion schließlich »zivilisierend« wirke (und nicht ihre soziologischen Konstituenten), ist m. E. insofern irrefüh-

26 Denderwindeke, Abriß der aszetischen Theologie zur vollkommenen Führung des Priester— und Ordenslebens. Band 1. Übersetzt von Thomas Villanova Gerster, Paderborn: Schöningh 1930, 353.

27 Vgl. exemplarisch dazu eine Studie über Klosteraskese zwischen 1930 und 1965 in den Niederlanden: Bosgraaf, Emke: Asceticism in Transition: Exploring the Concepts of Memory, Performance and Ambiguity in 20th Century Dutch Monastic Life, in: Numen 55 (2008), 536–560.

28 Vgl. Weismayer, Art. »Aszetik« (s. Anm.), 1120.

29 Largier, Niklaus: Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung, München: C. H. Beck 2001, 30.

30 Vgl. Largier, Lob der Peitsche, 33; vgl. ebenso William James' Beurteilung von Seuses Askese als »pathologisch«, James, Vielfalt, 317ff

rend, als dass die Herausschälung des »Religiösen« aus seinem sozialen Kontext ohnehin nur ein wissenschaftliches Konstrukt ist, das in der sozialen Realität keine Entsprechung findet und auch nie fand. Als Teil der menschlichen Lebenswelt steht »das Religiöse« in ständiger Wechselwirkung zum gesamten Verhaltensapparat des Menschen. Elias hat gewiss kaum Interesse für die Zivilisationsprozesse der religiösen Äußerungen des Menschen gezeigt. Sein diesbezügliches Desinteresse wird verstehbar aus dem Selbstverständnis des Gelehrten, der sein Schaffen stets im Geiste der Aufklärung sah und damit jegliche religiöse Äußerung des Menschen als Phantasie— und Wunschbild, um die »völlige Gleichgültigkeit des blinden nicht-menschlichen Naturgeschehens [...] zu verschleiern«³¹, beurteilte. Die Menschheit komme erst nach und nach zu immer umfassenderem »wirklichkeitskongruenten Wissen«³² über die Welt und ihre Umstände, das religiöse (oder ideologiegefärbte) »Phantasiewissen« werde zugleich immer irrelevanter.

Elias liegt aber sicherlich nicht falsch, wenn er festhält, dass eben Religion »für sich allein«³³ kein zivilisierendes Potential habe, sondern eben immer in Wechselwirkung zu ihrer sozialen Trägerschicht gesehen werden muss. Die ausgeführten Anmerkungen zum Zivilisationsprozess der abendländischen Askese versuchten dies, wenn auch in einer dem Rahmen entsprechend sehr beschränkten Form, anzudeuten.³⁴

- 31 Elias, Norbert: *Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes* (8. Mai 1985), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984 (= Edition Suhrkamp 1384), 13.
- 32 Diesen Begriff gebraucht Elias vor allem in seiner Symboltheorie. Vgl. Elias, Norbert: *Symboltheorie*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, bearbeitet von Helmut Kuzmics, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001 (= Gesammelte Schriften 13).
- 33 Vgl. Elias, *Zivilisation*, Bd. I (siehe Anm.), 370, Hervorhebung JT.
- 34 Eine ausführlichere Behandlung der Thematik soll in einem laufenden Dissertationsprojekt an der Karl-Franzens-Universität Graz erfolgen, dessen Hauptthesen in dem vorliegenden Beitrag zu erörtern versucht wurden.