

Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik

JÜRGEN GEBHARDT

1 DIE PROBLEMSTELLUNG: RELIGION UND POLITIK¹

In den politisch-sozialen Wissenschaften spielten bis in die jüngste Zeit Forschungen zu religiös-politischen Ordnungsproblemen eine weitgehend marginale Rolle, beschränkten sie sich doch auf kirchensoziologische Fragestellungen oder spezielle Politikfeldanalysen.

Die Einrichtung eines akademischer Exzellenz verpflichteten Forschungsprogramms ‚Religion und Politik‘ und eines Sonderforschungsbereichs ‚Transzendenz und Gemeinsinn‘ dokumentiert offensichtlich auch eine gleichsam hochschulöffentliche und insbesondere fachwissenschaftliche Anerkennung der wissenschaftlichen Relevanz des Gegenstandes und signalisiert einen tendenziellen Paradigmenwechsel in der einschlägigen Forschungslandschaft.²

-
- 1 Vgl. hierzu auch: Jürgen Gebhardt: Religion und Politik, in: Dieter Nohlen/Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.): Lexikon der Politikwissenschaft, Bd. 2, München 2005, S. 854-860; ders.: Religion und Politik. Eine historisch-politische Problemskizze, in: Manfred Walther (Hrsg.): Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden 2004, S. 51-71; ders.: Das politisch-kulturelle Dispositiv des Verfassungsstaates. Zur Kritik des Böckenförde-Theorems, in: Werner J. Patzelt/Martin Sebaldt/Uwe Krahnepol (Hrsg.): Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls. Festschrift für Heinrich Oberreuter zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2007, S. 114-122.
 - 2 Vgl. Hans Vorländer (Hrsg.): Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereiches 804, Dresden 2011; Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hrsg.): Politik und Religion, Wiesbaden 2002; Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff/ Reinhard Sonnensmidt (Hrsg.): Wer

Religion und deren sozio-politische Erscheinungsformen blieben bisher weitgehend den Wissenschaftsdiskursen von Spezialisten in Religionssoziologie, Religionswissenschaft oder Theologie überlassen. In den historisch-politischen Wissenschaften spielten jene Autoren, die frühzeitig zur politischen Religiosität der modernen totalitären Ideologien forschten, eine eher marginale Rolle, schienen sie doch durch die modernisierungstheoretisch unterfütterte herrschende Lehre von der irreversiblen Säkularisierung der modernen Welt widerlegt. Für eine politische Wissenschaft, die sich auf der Höhe der Zeit zu bewegen glaubte, konnte dies nur bedeuten, „that secularization had removed religion from the realm of political affairs“³. Die wechselseitige Durchdringung von Politik und Religion, wie immer dies im einzelnen sich darstellte, wurde als Definitionsmerkmal der kulturell-politischen Verfassung der vormodernen traditionellen Gesellschaftsformationen historisch relativiert. In einer modernisierten Gesellschaftsformation treten nunmehr Politik und Religion in ein Verhältnis interagierender jedoch voneinander separierter gesellschaftlicher Lebenssphären, wobei die erstere zusehends an sozialer Formkraft verliert. Diese theoretisch anspruchslose und methodisch einfach zu handhabende Bestimmung von Politik und Religion als die Wechselbeziehung jeweils eigenlogischer sozialer Teilsysteme wird in der Regel als Beziehung von säkularem Staat und christlicher Kirche bzw. Religionsgemeinschaft beschrieben und untersucht. Die im zeitgenössischen westlichen Diskurs vorherrschende Konzeptionalisierung ist jedoch ihrerseits selbst ein historisch-kulturell bedingtes Produkt des europäischen Zivilisationsprozesses, insofern das Spannungsverhältnis von staatlichem Herrschaftsapparat und kirchlich verfasster Religionsgemeinschaft konstitutiv war für die neuzeitliche Staatswerdung nach der Desintegration der bipolaren Ordnung von Sacerdotium und Imperium in der lateinischen *res publica Christiana*. Entscheidend für die herrschenden Diskurse der positiven Sozialwissenschaften war Max Webers Axiom, dass in der durch den okzidentalen Rationalismus geschaffenen modernen Kulturwelt die „religiösen Wurzeln“ des Menschentums abgestorben sind. Hieraus resultiert ein von jeder

Religion erkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitik, Würzburg 2005. Bärsch optiert für die Einführung einer speziellen Religionspolitik analog der Religionssoziologie, ein m.E. theoretisch und methodologisch problematischer Vorschlag.

- 3 George Moyser: Preface, in: ders. (Hrsg.): *Politics and Religion in the Modern World*, London 1991, S. IX.

‚religiösen Weltdeutung‘ gereinigter Politikbegriff: „Die gesamte Politik aber orientiert sich an der sachlichen Staatsraison, der Pragmatik und dem absoluten – religiös angesehen fast unvermeidlich völlig sinnlos erscheinenden – Selbstzweck der Erhaltung der äußeren und inneren Gewaltenverteilung.“⁴

Dieser weberianischen Vorgabe verdankt sich eine geschichtsspekulativ aufgeladene Theorie der politischen Entwicklung, welche die Evolution des modernen politischen Systems durch das Zusammenspiel von struktureller Differenzierung und kultureller Säkularisierung erklärt. Das am westlichen, vorzüglich anglo-amerikanischen Modell entwickelte Paradigma moderner politischer Kultur, geht aus von der Annahme eines Säkularisierungsprozesses, in dem die Menschen „become increasingly rational, analytical, and empirical in their political action“ während ‚traditionale‘, das heißt ‚nicht-rationale‘ und ‚a-empirische‘ Orientierungen und Haltungen ihre sinnstiftende Funktion verlieren.⁵ Denn „[o]ne of the hallmarks of ‚modernity‘ is the substitution of rational calculation for traditional criteria in the making of decisions“⁶. Apodiktisch formuliert: Die wissenschaftliche Begrifflichkeit läuft letztlich auf einen aller Ordnungsgehalte entleerten Politikbegriff hinaus, dem – wie noch im Verlauf dieser Untersuchung zu zeigen ist – ein entwirklichter, auf das subjektiv Imaginäre bezogener Religionsbegriff entspricht, wobei nur die jeweilige gesellschaftliche Funktionslogik als Objekt wissenschaftlicher Analysen interessiert. Folgerichtig wurden auch die Untersuchungen des Religiösen als sozio-politisches Phänomen von Durkheim, Weber bis zu Luhmann und Luckmann vorwiegend von Soziologen betrieben. Das dominierende Denkmodell der Soziologie als der Wissenschaft der modernen Gesellschaft definiert tendenziell das Religiöse und das Politische als gesellschaftliche Epiphänomene, und übersetzt das Religiöse in a-religiöse soziale Kategorien. Hier ist allerdings ein *caveat* angebracht: Im internationalen Wissenschaftsdiskurs artikulierte sich schon früh eine Kritik des sozialwissenschaftlichen Paradigmas und der aporetische Charakter des Modernisierungstheorems und

-
- 4 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Köln 1964, S. 464.
 - 5 Gabriel A. Almond/ G. Bingham Powell: *Comparative Politics. System, Process, and Policy*, Boston 1966, S. 24.
 - 6 Sidney Verba: *Conclusion: Comparative Political Culture*, in: Lucian W. Pye/Sidney Verba (Hrsg.): *Political Culture and Political Development*, Princeton 1965, S. 512-560, hier: S. 546.

des hiervon abgeleiteten Säkularisierungsbegriffs wurde von Autoren wie Bell, Martin, Bellah oder Tenbruck mit Nachdruck betont.⁷

Es war die politische Realität selbst, welche das vorherrschende Selbstverständnis der westlichen Eliten unterminierte und die konventionelle Konzeptionalisierung von ‚Politik‘ und ‚Religion‘ als kategorial unzureichend erwiesen hat und einen Paradigmenwechsel von grundsätzlicher Bedeutung induzierte. Denn mit Blick auf die historisch-politische Erfahrungswelt stellt sich die Frage nach der theoretischen Verortung der gesellschaftlichen Konfiguration von Religion und Politik im Ordnungsgefüge der menschlichen Welt insgesamt. Daraus folgt, dass der wissenschaftliche Diskurs die Persistenz des theologisch-politischen oder präziser religiös-politischen Komplexes⁸ gerade auch in seiner globalen Erscheinungsform wissenschaftlich zur Kenntnis nimmt und dessen zentrale Bedeutung für die modernen Gesellschaften zum Gegenstand der systematisch-theoretisch angeleiteten empirischen Analyse macht. Diese Intention bestimmt den konzeptionellen Ansatz, der – vorbehaltlich der weiteren Überlegungen – dem Begriff des religiös-kulturellen Dispositivs zur Kennzeichnung der für die Erscheinungsform des religiös-politischen Komplexes charakteristischen Modalität des Politischen zu Grunde liegt. Dieser französisch geprägte Begriff des Dispositivs meint in meinem Verständnis das Folgende: Es umschreibt ein politisch-kulturelles, symbolisch vermitteltes Ensemble von Ideen, Normen, Attitüden und Sentiments, und es ist insofern „religiös“ konnotiert, als es den der sinnstiftenden Symbolwelt einer politischen Deutungs- und Sozialkultur inhärenten Legitimitätsglauben auf ein meta-physisch letztbegründendes Absolutes verweist. Das solchermaßen definierte Dispositiv artikuliert somit, symbolisch kodiert, die für das Selbstverständnis und das Institutionengefüge einer politisch organisierten Gesellschaft konstitutive formgebende Ordnungsidee. Folge-

-
- 7 Vgl. Daniel Bell: *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, in: *British Journal of Sociology* 28 (1977) 4, S. 419-450; David Martin: *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; Robert N. Bellah: *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1-21; Friedrich Tenbruck H.: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften, oder: Die Abschaffung des Menschen*, Graz 1984.
- 8 Vgl. Claude Lefort: *Permanence du theologico-politique?*, in: ders.: *Essais sur le politique*, Paris 1986, S. 251-300. Die Begriffsbildung ‚theologisch-politisch‘ schränkt durch den Bezug auf die ganz spezifische westliche Symbolfigur der ‚Theologie‘ den Objektbereich des Religiös-Politischen in unzulässiger Weise ein, siehe hierzu die Diskussion der ‚politischen Theologie‘.

richtig begründet das politische Selbstverständnis einer machtpragmatisch konsolidierten gesellschaftlichen Formation in der Regel ihre geschichtliche Existenz durch den Bezug auf eine ihre Existenz legitimierende höhere transzendente ‚Wahrheit‘. Das religiös-kulturelle Dispositiv ist, so meine These, integrales Moment des Politischen als Modalität menschlicher Vergesellschaftung in allen postaxial differenzierten politischen Ordnungsformen und, so meine Schlussfolgerung, auch konstitutiv für die moderne Politik, wenn wir deren spezifische Gestalt des politisch-religiösen Komplexes näher betrachten. Eisenstadt nennt dies die „charismatic dimension of social interaction“. Sie ist, so Eisenstadt, grundlegend für die Konstruktion einer kulturellen und sozialen Ordnung und geht in deren Institutionalisierung ein.⁹

Der hier einleitend skizzierte konzeptionelle Ansatz ist Jan Assmanns Aufforderung zu einem Paradigmenwechsel in der systematischen Betrachtung des religiös-politischen Komplexes verpflichtet:

„Die Sprengung des abendländischen Horizontes legt den Blick frei auf ein noch weitgehend unerforschtes Terrain: auf die Ethnologie, Anthropologie, Archäologie und Religionsgeschichte der politischen Ordnung und ihre Beziehung zu Vorstellungen jenseitiger Ordnung, auf die Beziehung von Herrschaft und Heil in den verschiedenen Kulturen der Erde. In meinen Augen handelt es sich um eine der aktuellsten, wichtigsten und offensten Fragen der Kulturwissenschaften überhaupt.“¹⁰

2 PARADIGMENWECHSEL I: DER SÄKULARISIERUNGSDISKURS

In seiner kritischen Studie zur politischen Religiosität des Nationalsozialismus forderte Eric Voegelin schon 1938 eine Reintegration des Religiösen in die Theorie der Politik mit der folgenden Begründung:

„Das Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts – und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich der religiösen Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustands ist in einem entscheidenden

9 Shmuel N. Eisenstadt: *Power, Trust and Meaning. Essays on Sociological Theory and Analysis*, Chicago 1995, S. 312-317.

10 Jan Assmann: *Heil und Herrschaft. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000, S. 29.

Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt.“¹¹

Die normale Wissenschaft der einschlägigen Disziplinen weigerte sich mit wenigen Ausnahmen, dem Vorschlag Voegelins zu folgen. Erst heute unter dem Eindruck tiefgreifender Wandlungen in der politisch-kulturellen Tektonik der Welt kündigt sich in den internationalen politischen, intellektuellen und wissenschaftlichen Diskursen ein tendenzieller Paradigmenwechsel an, der im folgenden näher zu betrachten ist. Dieser läuft auf eine Rekonzeptionalisierung der Rolle des religiös-politischen Komplexes in der Moderne hinaus, die nicht zuletzt eine grundsätzliche Revision des Säkularismustheorems im Gefolge hat und das Verhältnis von Religion und Politik unter den Bedingungen seiner globalen Relevanz thematisiert.

Wie angemerkt, galt in der politikwissenschaftlich dominanten Theorie der geschichtlichen Evolution politischer Systeme die ‚kulturelle Säkularisierung‘ als zentrales Definitionsmerkmal der politischen Modernisierung. Es bestimmte als erkenntnisleitendes Axiom explizit oder zumindest implizit die von Almond, Verba, Pye und anderen Autoren in den 1950er Jahren neu begründete vergleichende Politikwissenschaft und deren international akzeptiertes Forschungsprogramm. Mit Blick auf diese Vorgeschichte kann der Paradigmenwechsel in der Politischen Wissenschaft exemplarisch verdeutlicht werden. Almond selbst muss sich eine „secular myopia“ eingestehen. „Secularists may have internalized the privatization of belief, but religion continues to perform complex, multiple roles and functions in societies from the United States and Europe, across the Middle East, Africa, and South America, to Indonesia“¹², so erkennen Almond und seine Ko-Autoren Appleby und Sivan und vollziehen in *Strong Religion* eine intellektuelle Kehrtwendung:

„The denial of the causal significance of religion rests, at least in part, on an inertial persistence of the culture of ‚progress‘ – a survival of Enlightenment expectations of

11 Erich Voegelin: Die politischen Religionen, Stockholm 1939, S. 63f.; vgl. Jürgen Gebhardt: Wie vorpolitisch ist ‚Religion‘? – Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie ‚Die politischen Religionen‘, in: Herfried Münkler (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996, S. 81-102.

12 Gabriel A. Almond/R. Scott Appleby/Emmanuel Sivan: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism Around the World*, Chicago 2003, S. 4f.

continued cultural secularization, growth of scientific knowledge, technical and institutional creativity, and enhanced welfare, with religion seen only as fading tradition.“¹³

Die zutreffende Einsicht: „this version of an idea of progress no longer reflects reality“ zeugt von einer beachtlichen theoretischen Hilfslosigkeit, denn schließlich delegitimiert sie die modernisierungstheoretische Grundlage der politikwissenschaftlichen Theorie der politischen Entwicklung.¹⁴ Die ‚Realität‘, die zum Paradigmenwechsel zwingt, war „the rise of fundamentalism around the world“ (so der Untertitel des Buches). Es war in der Tat das im Sinn der herrschenden Lehre völlig unerwartete Phänomen der islamisch-politischen Revolutionsbewegung, die 1979 im Iran begann und nachhaltig die politische Landschaft prägen sollte und den Blick für parallele Erscheinungsformen religiös motivierter Radikalismen in den USA, Israel und Indien öffnete und seit den 1980er Jahren in Gestalt des Fundamentalismusdiskurses generalisiert wurde. So argumentiert *Strong Religion* „that while Islam has produced a particular virulent and potentially global form of radical fundamentalism, other major religious traditions have also given birth to movements that can be fruitfully compared with the Islamist movements.“¹⁵

Thematisierte auch der Fundamentalismus-Diskurs in Wissenschaft und Politik nunmehr die Erscheinungsvarianten des ‚globalen Fundamentalismus‘, so waren die Analysen doch insoweit noch modernisierungstheoretisch eingefärbt, als diese einen generischen Fundamentalismusbegriff konstruierten, der die Formenvielfalt antimoderner und antisäkularer, religiös motivierter militanter Bewegungen auf einen idealtypischen Generalnenner zu bringen versuchte, wobei die sogenannten ‚Abrahamitischen Religionen‘ im Zentrum standen. Unter der Voraussetzung dieser begrifflichen Vorgabe zögert der Politologe, ‚ideologisch‘ motivierte militante revolutionäre Bewegungen – also „secular movements“ – dem Fundamentalismus zuzuordnen, denn „they are pseudo-religious rather than authentically religious. They may call upon their followers to make the ultimate sacrifice, but,

13 Ebd.

14 Ebd., S. 5.

15 Ebd., S. 6f.

unlike the monotheistic religions [...] they do not reassure their followers that God or an eternal reward awaits them.“¹⁶

Infolge dieser konzeptionellen Festlegung qualifizieren sich auch analoge Phänomene in Hinduismus oder Buddhismus nicht als fundamentalistisch, soweit diese nicht als ‚westliche‘, das heißt ‚theistische‘ Derivationen bestimmt werden können. Der hier exemplarisch vorgeführte politikwissenschaftliche Fundamentalismuskurs verstrickt sich in seine eigenen Aporien: Er restringiert den Fundamentalismus auf die Revolte der ‚traditionellen theistischen Religion‘ gegen die säkulare Moderne einerseits und negiert andererseits den „secular fundamentalism“ der totalitären Bewegungen, da hier die theistisch inspirierte Antimodernität fehlt. Eine solche Engführung des analytischen Ansatzes betont auf ihre Weise das bewegungspolitisch wirksame religiöse Moment, hat sich aber im intellektuellen und politischen Diskurs nur bedingt durchgesetzt.

Hier reüssierte ein diffuses und expansives Verständnis von Fundamentalismus, das im Sinne eines Kampfbegriffes jede gesellschaftliche Gruppierung oder Bewegung, die einen vorgeblich modernitätskritischen normativen Absolutheits- und Wahrheitsanspruch geltend machte, unter Fundamentalismusverdacht stellte. Solchermaßen inflationär erweitert auf religiösen, politischen, moralischen und sogar staatlichen Fundamentalismus, endete der Fundamentalismuskurs in einer intellektuellen Sackgasse.¹⁷ Ungeachtet dessen hatten die unübersehbaren religiös-politischen Auf- und Umbrüche das herrschende akademische Weltbild soweit erschüttert, dass die gesellschaftlichen Konfigurationen von Politik und Religion in ihrer ihnen eigentümlichen modernen Gestalt in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückten. Denn die Untersuchungen des globalen Fundamentalismus zwangen erstens zu einem neuen Blick auf die historischen, kulturellen und politischen Implikationen der Modernisierungstheorien und

16 Ebd., S. 15. Grundlegend: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.): *Fundamentalism and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago 1993; dies. (Hrsg.): *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements*, Chicago 1994; Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1998; Victor Trimondi/Victoria Trimondi: *Krieg der Religionen*, München 2006.

17 Thomas Meyer: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1989; Stephan H. Pförtner: *Fundamentalismus*, Freiburg 1992; Christian J. Jäggi/David Krieger: *Fundamentalismus*, Zürich 1991.

insbesondere deren säkularistischen Voraussetzungen.¹⁸ Zweitens erwies es sich als unvermeidlich, die formative Rolle von Religion in modernen und modernisierenden Gesellschaften zu reevaluieren.

Diese thematischen Reorientierungen verwandelten den Fundamentalismus-Diskurs *implicite* und *explicite* in einen Religionsdiskurs, der das Phänomen der Religion in seinem gesellschaftlichen Kontext diskutiert und als integrales Moment der politischen Modernität in globaler Perspektive analysiert. Exemplarisch für diesen, in einer nahezu unübersehbaren wissenschaftlichen und politischen Literatur dokumentierten Paradigmenwechsel ist das Bekenntnis Martin Riesebrodts angesichts des weltweiten Aufstiegs ‚konservativer und fundamentalistischer Bewegungen‘:

„Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihrer Bedeutung als öffentlicher Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht. Wir glaubten alle mehr oder weniger zu wissen, dass ein solches Wiedererstarken der Religion nicht möglich sei [...]. Nur wenige waren auf eine weltweite Revitalisierung von Religion als einer Macht gefasst, die erfolgreich religiöse Subjekte formt und öffentlichen Einfluss gewinnt.“¹⁹

Riesebrodt kommt zu dem Schluss, „dass weder die Leugnung areligiöser Strukturmerkmale der westlichen Moderne noch ein blinder Glaube an einen unaufhaltsamen Trend zur Säkularisierung überzeugende Antworten auf die Herausforderung der weltweiten Rückkehr der Religionen darstellen“²⁰. Er schlägt zu Recht vor, „unsere sozialwissenschaftlichen Grundannahmen hinsichtlich der Religion kritisch zu prüfen“, um eine religions-theoretisch begründete Erklärung für die Rolle der Religion in der modernen Welt zu finden.²¹ Rückkehr des Religiösen, Renaissance der Reli-

18 Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001; Hartmut Lehmann: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004; Craig Calhoun/Mark Juergensmeier/Jonathan van Antwerpen (Hrsg.): Rethinking Secularism, Oxford 2011; Martin Tremel/Daniel Weidner (Hrsg.): Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung, München 2007.

19 Martin Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000, S. 9.

20 Ebd., S. 10.

21 Ebd., S. 11f. Vgl. auch: Hans-Joachim Höhn: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.

gion oder Wiederkehr der Götter – wie auch immer das Problem definiert wird, es ist unmittelbar verknüpft mit der für das westliche Selbstverständnis zentralen Frage nach dem Bedeutungsgehalt des ‚Säkularen‘: „Rethinking Secularism“ steht auf der intellektuellen Tagesordnung. Die Autoren eines gleichnamigen Bandes machen darauf aufmerksam, dass das ‚Säkulare‘ und das ‚Religiöse‘ im modernen Verständnis in Form und Inhalt wechselseitig konstitutiv sind und in globaler Perspektive die Grenzziehung zwischen dem ‚Religiösen‘ und dem ‚Säkularen‘ ein weltweites konfliktträchtiges Phänomen geworden ist, insofern es unmittelbar verknüpft ist mit der Präsenz von „multiple and competing ‚secularisms““²². Dieser Ansatz einer strukturgeschichtlichen Revision des Säkularisierungstheorems geht auf José Casanova zurück. Er beschreibt die „reemergence“ des Religiösen in Gestalt einer neuartigen Form von „modern public religion“ als säkularisierungsinduzierte „deprivatization“ der Religion: die sozial- und lebensweltliche privatisierte Religiosität antwortet auf die Herausforderungen der säkularisierten Welt mit der Rückkehr in die öffentliche Arena. Casanova kommt somit zur Schlussfolgerung „to view the public interventions of religion analyzed here as immanent critiques of particular forms of institutionalization of modernity from a modern normative perspective.“²³

Casanova und eine Reihe weiterer Autoren – Norris und Inglehart, Jelen und Wilcox, Juergensmeier, Beyer – versuchen den unerwarteten politischen Aufbruch des Religiösen in der politisch-sozialen Welt im Kontext der modernisierungstheoretisch begründeten Säkularisierung zu erklären.²⁴ Klingt dies auf den ersten Blick plausibel, so sind doch die Aporien dieser Ansätze offenkundig: Erstens arbeiten sie mit dem westlichen konventionellen christentumsaffinen Religionsbegriff. Zweitens generalisieren sie das westliche Verständnis des ‚Säkularen‘ unzulässigerweise, indem sie beide Begriffe auf nicht-westliche Gesellschaften übertragen. Schon Joachim Matthes hat zu der Projektion solcher Theorien von Religion und Säkularisierung auf außerchristliche Kulturwelten kritisch angemerkt, dass

22 Craig Calhoun/Mark Juergensmeier/Jonathan van Antwerpen: Introduction, in: dies. (Hrsg.): *Rethinking Secularism*, Oxford 2011, S. 3-30, hier: S. 21f.

23 José Casanova: *Public Religion in the Modern World*, Chicago 1994, S. 230.

24 Pippa Norris/Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004; Ted Gerard Jelen/Clyde Wilcox (Hrsg.): *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, and The Many*, Cambridge 2002; Mark Juergensmeier (Hrsg.): *Religion in Global Civil Society*, Oxford 2005; Peter Beyer: *Religion in Global Society*, London 2007.

man dann, „die islamische und jüdische ausgenommen, überraschenderweise von den meisten von ihnen als schon immer säkularisiert sprechen (müsste) – was mit dem evolutionistischen, epochalen Sinn des Konzepts von ‚Säkularisierung‘ ins Gehege käme.“²⁵

Drittens, last but not least, ist der Objektbereich der Untersuchung auf jene spezifischen religiös-politischen Phänomene beschränkt, denen seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts weltpolitische Relevanz zugemessen wird – unter der nach wie vor axiomatisch formulierten Annahme der ‚harten‘ Version des Säkularisierungstheorems, dass die neuzeitliche Geschichte bis zu diesem Zeitpunkt durch die Marginalisierung ‚traditionaler‘ Religiosität in der Politik gekennzeichnet war. Damit war analog zum Fundamentalismus-Diskurs jede grundsätzliche Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit spezifisch neuzeitlicher religiös-politischer Ausdrucksformen gesellschaftlicher Sinnstiftung unter dem Horizont der Moderne ausgeschlossen.

Mit Blick auf den neuen Religionsdiskurs ist es nicht falsch, mit George Weigel festzustellen: „the unsecularization of the world is one of the dominant social facts in the late twentieth century.“²⁶ Ähnlich spricht Peter Berger von der „desecularization of the world“: „The world today is anything but the secularized world that has been predicted by so many analysts of modernity.“ „The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more than ever.“²⁷

Die Beobachtung einer „resurgent religion“ erlaubt es somit nur bedingt, von einer Desäkularisierung des Westens oder gar der Welt insgesamt zu sprechen, denn die dynamischen Umbrüche der westlich-christlichen Zivilisation, die der Modernisierungsbegriff analytisch zu

25 Joachim Matthes: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hrsg.): Religion und Kultur, Opladen 1993, S. 16-30, hier: S. 24; vgl. ders.: Religion als Thema komparativer Sozialforschung, in: Soziale Welt 1 (1983), S. 3-21, hier: S. 4. Die bahnbrechenden Analysen von Matthes wurden zu Unrecht in der einschlägigen Forschung ignoriert. Vgl. hierzu: Rudolf G. Wagner: Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, S. 224-252.

26 George Weigel: Religion and Peace. An Argument Complexified, in: Washington Quarterly 14 (1991) 2, S. 27-41, hier: S. 27.

27 Peter L. Berger: The Desecularization of the World. A Global Overview, in: ders. (Hrsg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Grand Rapids 1999, S. 1-18, hier: S. 2 und S. 9.

entschlüsseln versucht, haben ja unleugbar gerade auch das geistig-kulturelle und sozial-politische Substrat der christlich verfassten Gesellschaftsordnung umgewälzt. Insofern trifft die ‚schwache‘ Säkularisierungsthese zu, der zufolge in Europa – weniger in den Amerikas – die öffentliche Stellung und der soziokulturelle Einfluss der privilegierten Großkirchen schleichend erodiert und die überkommenen gesellschaftlich verbindlichen Frömmigkeitsformen zugunsten individualisierter Privatreligiositäten zurücktreten, ohne dass die traditionale kirchlich verfasste Religion verschwindet. Diesem Sachverhalt trägt Martys alternatives „double paradigm“ einer „all-pervasive religiousness and persistent secularity“ Rechnung.²⁸ So mussten alle traditionellen Religionskulturen, in den Worten von Graf, „auf die modernitätsspezifischen Transformationen und Brüche reagieren“²⁹, doch der „religiöse Glaube“ verlor nicht an „kulturprägender Kraft“. Daher lässt sich

„eine Geschichte der Modernisierung auch als Religionsgeschichte schreiben. Gerade wegen der permanenten Traditionsabbrüche und krisenhaften Veränderungsdynamik verlieren religiöse Weltdeutungen in der Moderne nicht an orientierender Kraft, sondern gewinnen umgekehrt eine neue und in vielem sehr viel existentiellere. Religiöser Glaube wird in der Moderne nicht insgesamt weniger. Er nimmt in einem bestimmten Sinne vielmehr zu.“³⁰

Graf erkennt an, dass hieraus die semantischen Differenzierungen des Religionsbegriffs resultieren:

„Um die vielfältigen Phänomene ‚neuen Glaubens‘ und ‚vagierender Religiosität‘ zu erfassen [spricht man] von ‚politischen Religionen‘, ‚Säkularreligionen‘, ‚Sozialreligionen‘, ‚Ersatzreligionen‘, ‚quasireligiösen Weltanschauungen‘, ‚Diesseitsreligionen‘, ‚Parareligionen‘, ‚Jugendreligionen‘ und ‚Intellektuellen-Religiosität‘.“³¹

Graf hält zwar die begriffsgeschichtliche Erforschung „dieser diversen neuen Komposita des Religionsbegriffs“ für ein Desiderat, hält aber die Vorstellung „einer Ablösung des alten christlichen durch neue säkulare, innerweltliche Glaubenssysteme“ für nur bedingt zutreffend, denn diese

28 Martin E. Marty: Religion and Republic. The American Circumstance, Boston 1989, S. 22.

29 Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, S. 40.

30 Ebd., S. 97.

31 Ebd., S. 97.

blieben „sehr stark geprägt durch die Anknüpfung an christliche Symbolbestände“³². Die Beobachtung ist richtig, die Folgerung aber falsch. Richtig ist, dass der im Verlauf der Soziogenese der modernen westlichen Zivilisation – und nur um diese geht es in diesem Zusammenhang – entscheidende, im Christentum wirksame heterodoxe Komplex von Ideen, Haltungen und Sentiments im Kontext der christlichen Symbolwelt gesellschaftlich wirksam wird. Doch die heterodoxen Deutungsbestände fungieren als Ferment gesamtgesellschaftlicher Metamorphosen von Ordnungsgelt und sozialer Form der tradierten christlich determinierten Symbolwelten im Westen und den durch sie erschlossenen Weltregionen, wobei es sich bei solchen Glaubenssystemen – anders als von Graf vermutet – um neue genuin religiös-politische Phänomene *sui generis* handelt. Lehmann teilt in gewissem Sinn die Skepsis von Graf in dieser Hinsicht, wenn auch seine Äußerungen zur neuzeitlichen „Transformation des Religiösen“ durch eine gewisse Ambivalenz gekennzeichnet sind. „Innerweltliche Zukunftshoffnungen, die sich auf Bereiche wie Aufklärung, Volk, Nation oder auch Reich beziehen, auch innerweltlich zu realisierende Visionen, wären demnach als pseudo-religiöse Einstellungen zu klassifizieren, nicht aber als genuin religiöse Glaubensvorstellungen.“³³

Doch dann relativiert er diese These auf eigenwillige Weise: „Freilich sind auch auf diesem Gebiet Grenzfälle nicht zu übersehen. Dazu gehören die ‚politischen Religionen‘, deren Zukunftsversprechen in dem schillernden, äußerst ambivalenten Feld von tatsächlicher Immanenz und angeblicher Transzendenz angesiedelt sind.“³⁴

3 PARADIGMENWECHSEL II: DER RELIGIONSDISKURS

Die hier skizzierten Ansätze eines Paradigmenwechsels in den sozialen und politischen Disziplinen stecken in Bezug auf den Religionsbegriff durchaus noch in den Anfängen. Insbesondere die Untersuchung des religiös-politischen Komplexes steht noch weitgehend im Bann des christentums-spezifischen Dualismus von machtpragmatischer Herrschaftsordnung und

32 Ebd.

33 Lehmann, Säkularisierung, 2004, S. 63.

34 Ebd.

institutionalisierter Religionsgemeinschaft. Die Religionsforschung, so die kritische Argumentation des Soziologen,

„ist bis in ihre grundlegenden Konzeptionalisierungen hinein geprägt von der Überlieferungsgeschichte und Erfahrungswirklichkeit des Christentums; sie übernimmt deren Besonderheiten in ihren kategorialen und problemdefinierenden Apparat ebenso wie in ihren Bestand an Forschungsverfahren, wobei mit dieser Übernahme jene Besonderheiten konzeptuell generalisiert werden.“³⁵

Entscheidend für diesen christentumsgeschichtlichen Hintergrund des modernen Religionsbegriffs ist die okzidentale Kulturgeschichte seit der Reformation, denn in dieser wurzeln die zentralen Bedeutungskonstituentien des Konzepts ‚Religion‘, einmal dessen generalisierender Charakter, „der die fragmentarisierten Christentümer überwölbt und das ‚Nicht-Christliche einschließt – soziologisch gesprochen ‚nostrifiziert‘“ –, zum anderen, dessen Differenzfunktion, die gesellschaftliche Dichotomien konstruiert: „Religion und Magie, Religion und Wissenschaft, Religion und Staat, und eben auch die Differenz von ‚Religion und Gesellschaft““³⁶. So kann Tenbruck feststellen: „Die Religionsgeschichte Europas ist einzigartig durch ihren Besitz des Begriffs ‚Religion‘.“³⁷

Die Geschichte dieses Religionsbegriffs wurde von Ernst Feil in seinem vierbändigen Werk ‚Religio‘ meisterhaft dokumentiert³⁸ und es würde zu weit führen, seine Ergebnisse hier ausführlich zu rekapitulieren. Feils Befund bestätigt *en detail* die These, dass der moderne Religionsbegriff in seiner vielfältigen Gestalt selbst ein Produkt der neuzeitlichen Geistesgeschichte ist, der retrospektiv historisch und global generalisiert wurde. Wichtig ist aber daran zu erinnern, dass keine der nichtwestlichen

35 Matthes, Religion als Thema komparativer Sozialforschung, 1983, S. 3.

36 Matthes, Was ist anders an anderen Religionen, 1993, S. 20.

37 Friedrich H. Tenbruck: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hrsg.): Religion und Kultur, Opladen 1993, S. 31-67, hier: S. 55.

38 Ernst Feil: Religio I. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; ders.: Religio II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (1540-1620), Göttingen 1997; ders.: Religio III. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert, Göttingen 2001; ders.: Religio IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen, 2007; vgl. auch: Michel Desplan: La Religion en Occident, Montreal 1979.

Zivilisationen (das Judentum eingeschlossen) mit Ausnahme des Islam einen irgendwie gearteten generischen Begriff ‚Religion‘ gebildet haben. Ein der westlichen Semantik akkulturierter Sprachgebrauch beruht entweder auf Neologismen oder adaptiert tradierte Begriffe, in denen stets der historische Bedeutungsgehalt mitschwingt. Die hellenische Antike kannte einen solchen Begriff nicht, sondern drückte die vielgestaltige Welt von Kult und Götterlehre als integrales Formelement der politischen Gemeinschaftsbildung durch jeweils spezifische Sprachsymbole aus. Das kosmopolitische hellenistische Denken differenzierte kritisch zwischen der Götterlehre (Theologie) der Philosophen, der Dichter und der Stadtkulte, ohne dass hieraus ein übergreifender Religionsbegriff entwickelt wurde. Das gilt auch für die Rezeption dieser ‚theologia tripertita‘³⁹ bei dem Römer Varro und ebenso für den durch die Vermittlung der christlichen Kirchenväter – insbesondere Augustin – für die westliche Begriffsgeschichte folgenreiche semantische Neuprägung ‚religio‘. Sie bezieht sich auf das für das öffentliche Leben kultische Element der *res publica*. ‚Religio‘ umschreibt die für die individuelle und kollektive Existenz der Römer unabdingbare Haltung, welche die Weisungen der Götter gewissenhaft beachtet und den entsprechenden Kultvorschriften sorgfältig nachkommt. Ist der Begriff hier durchaus auf eigentümliche Weise zivilpolitisch konnotiert und symbolisches Moment eines kompakten politisch-religiösen Komplexes im Sinne meiner Argumentation, so reduziert die christliche Deutung ihn auf den kultbezogenen Wahrheitsanspruch der *vera religio*.⁴⁰ Bis zur Reformation und Renaissance hinein spielte der Begriff der ‚religio‘ eine untergeordnete Rolle, war sein eingeschränkter und letztlich marginaler Bedeutungsgehalt auf die durch Cicero und die Kirchenväter vorgegebenen Inhalte beschränkt: ‚Religio‘ ist im Kult praktizierte *pietas*; sie zeigt sich in der Gottesverehrung und Gottesfurcht und den hierauf bezogenen Praktiken und Handlungen des Gottesdienstes sowie in ethischer Hinsicht in der hierfür geforderten Tugend, Gerechtigkeit gegen über den Göttern oder Gott zu üben. Das christlich-kirchliche Selbstverständnis entfaltete seine

39 Vgl. Godo Liberg: Die ‚theologia tripertita‘ in Forschung und Bezeugung, in: Hildegard Temporin (Hrsg.): Der Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. I/4, Berlin 1973, S. 63-115.

40 Matthias Riedl: Vera Religio – ein Schlüsselbegriff im politischen Denken des spätantiken Christentums, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 33-57.

eigene komplexe Semantik der kirchlich institutionalisierten *fides Christiana*. Erst die postreformatorische Fragmentierung des Christentums und die konkomitanten Staat-Kirchen-Konflikte in und nach den Religionskriegen generierten einen Begriff der Religion, der die Identifikationsmerkmale einer Pluralität von sozial, dogmatisch und institutionell separierten Vergemeinschaftungen der konfessionell definierten Christentümer bestimmte. Parallel dazu rekurrierte der Renaissance-Humanismus auf den ursprünglichen Begriff der ‚religio‘ als eine transkonfessionelle Grundbestimmung des Menschen und – politisch – als Garant von Gemeinschaftstugend und Gesetzestreue der Bürger. Dieser politische Monotheismus des Humanismus war eng verbunden mit dem bürgerzentrierten Politikbegriff der städtischen Kultur. Es liegt nahe, hier von einem politisch-religiös bewussten Rückgriff auf eine Tradition des politisch-religiösen Ordnungskomplexes zu sprechen; er prägte den politischen Humanismus von Machiavelli und Bodin bis Montesquieu und Locke und den anglophonen Konstitutionalismus.⁴¹ Im Prinzip setzt er auf die Eliminierung der Kirchen als Definitionsfaktor der geistig-politischen Ordnung des emergenten Konfessionsstaates. Dieser republikanisch akzentuierte Religionsbegriff wurde im modernen Religionsdiskurs marginalisiert im Gegensatz zur Dominanz des postreformatorischen Religionsbegriffes, der das moderne Paradigma von Religion und Politik kennzeichnen sollte und – wie oben ausgeführt – Ausgangspunkt eines entpolitisierten generischen Religionsbegriffs im 19. und 20. Jahrhundert wurde. Dieser löste sich von den spezifischen christlichen Inhalten und wurde unter dem Einfluss der gewaltigen Erweiterung des historisch-kulturellen Erfahrungshorizontes in der sich komplementär konstituierenden disziplinär organisierenden ‚Religionsforschung‘ generalisiert. Solchermaßen reflektiert dieser Religionsbegriff die gesellschaftlichen Umbrüche der anhebenden Moderne.

„Wenn man einen Kontext sucht, in dem das historische Konzept Religion entstand und in dem es seine Plausibilität hatte, dann ist es das Phänomen der Modernisierung.“⁴²

41 Jürgen Gebhardt: Religion und Christentum in der humanistischen Politik der frühen Neuzeit, in: Peter Haungs u.a. (Hrsg.): *Civitas. Widmungen für Bernhard Vogel zum 60. Geburtstag*, Paderborn 1992, S. 211-222.

42 Hans G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, S. 265.

„Der Terminus ‚Religion‘ dient neuzeitlich als Oberbegriff, und zwar zunächst in dem Sinn, dass er alle Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit bezeichnet, die Menschen als Mächte oder Macht, als Geister oder auch Dämonen, als Götter oder Gott, als das Heilige oder Absolute oder schließlich auch nur als Transzendenz annehmen und benennen.“⁴³

In der systematischen Gestalt eines generischen Abstraktums ‚Religion‘ ist dieser Komplex durch den Bezug auf eine übernatürliche, überempirische, magisch-mythische, sakrale oder jenseitige Wirklichkeit gekennzeichnet, deren kontrafaktische Natur sie in Widerspruch zur kulturell säkularisierten entzauberten modernen Welt und Politik setzt. Einer negativen Formaldefinition von Colpe entsprechend ist dann „Religion [...] die Qualifikation einer lebenswichtigen Überzeugung, deren Begründung, Gehalt und Intention mit den innerhalb unserer Anschauungsformen von Raum und Zeit gültigen Vorstellungen und mit dem Denken in den dazugehörigen Kategorien weder bewiesen noch widerlegt werden kann.“⁴⁴

Auf den christentumshistorischen Hintergrund wurde bereits ausführlich verwiesen. Zum Verständnis von Form und Inhalt des generischen Religionsbegriffs im Kontext des Säkularisierungsglauben muss jedoch zusätzlich auf den geistes- und symbolgeschichtlichen Zusammenhang Bezug genommen werden, der sich in der eigentümlich dichotomischen Struktur des neuzeitlichen Religionsbegriffs niedergeschlagen hat. Dies lässt sich auf den prägenden Einfluss der hochmittelalterlichen Theologie zurückführen. Die Hochscholastik entwickelt in ihrer rationalen Wirklichkeitsauslegung eine Semantik, die auf der elaborierten Dichotomie von ‚Wissen und Glauben‘, ‚Vernunft und Offenbarung‘, ‚sakral und profan‘, ‚natürlich und übernatürlich‘ beruht und auf die fundamentale christentümliche Dichotomie von ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ bezogen ist. Diese Dichotomien verdanken sich einer theologischen Systematisierung, die versuchte, die natürliche Autorität und den Wahrheitsanspruch der antiken Philosophen mit der göttlich verbürgten übernatürlichen Offenbarungswahrheit

43 Feil, *Religio I*, 1986, S. 29.

44 Carsten Colpe: Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums, in: Hans-Joachim Birkner/Dietrich Rössler (Hrsg.): *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, S. 16-36, hier: S. 19. Vgl. auch: Christoph Elsas (Hrsg.): *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, München 1979; Ulrich Barth: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003.

der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen. Je stärker der Druck innerweltlicher Erkenntnisformen wird und die institutionellen Repräsentanten, Theologie und Kirche an öffentlicher Bedeutung verlieren, desto intensiver schreitet die Delegitimierung der Welt des Übernatürlichen voran, um in dem oben beschriebenen Religionsbegriff zu enden. Dessen dichotomischer Charakter bleibt erhalten, doch die Welt des Übernatürlichen, der religiösen Vorstellungen und Praktiken, ist gleichsam ontisch grundlos geworden gegenüber dem Realitätsanspruch der metrisch strukturierten weltimmanenten phänomenalen Welt in der Folge des Aufstiegs der mathematisch-physikalischen Wissenschaften in der Neuzeit.

In Betrachtung des säkularisierungskritischen Fundamentalismusdiskurses zeigt sich, dass dieser sich sachlogisch auf das Problem des Religionsbegriffs einlassen muss. Aber wie selbst die innovativen Arbeiten Riesebrodts exemplarisch belegen, wirkt der Einfluss traditioneller Denkmodelle fort, wenn es gilt „Religion [...] im Angesicht ihrer dramatischen Rückkehr theoretisch zu überdenken“⁴⁵. Riesebrodt schlägt einen aktorsbezogenen Religionsbegriff vor. „Religion [ist] ein Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen [...], die sich direkter menschlicher Kontrolle entziehen.“⁴⁶

Durch die Relativierung personalistischer oder monotheistischer Gottesvorstellung und den Rückgriff auf die Denkfigur einer „Imagination übermenschlicher Kräfte“ möchte Riesebrodt seinen Religionsbegriff durch den „Bezug auf eine ihnen zugrundeliegende allgemeine Sinnstruktur vergleichbar machen“⁴⁷. Tatsächlich gerät dieser Versuch einer Revision des Religionsbegriffs letzten Endes doch in Gefahr, nur eine Variation des forschungsdominanten Allgemeinkonzepts von ‚Religion‘ zu formulieren, das eine Rekonzeptionalisierung der überkommenen theologisch fundierten Dichotomie von Wissen und Glauben vermeidet.

Riesebrodt und andere Forscher wie Graf lösen sich auch in anderer Hinsicht nicht von der christentumsspezifischen Verengung des Religionsbegriffs, die Joachim Matthes gerade unter komparatistischen Gesichtspunkten kritisiert: „[D]ie Konnotation von ‚Religion‘ als etwas in sich Ge-

45 Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen – eine Theorie der Religionen*, München 2007, S. 12.

46 Ebd., S. 113.

47 Ebd., S. 217.

schlossenem, in sich folgerichtig Angelegtem und folglich auch in anderen Erscheinungsformen von ‚Religion‘ Abgegrenzten.“ Dies sei

„dem westlichen Agnostiker, dem alltagsweltlichen wie dem wissenschaftlichen nur allzu geläufig, und es ist ihm, betreibt er Sozialforschung, auch nur allzu willkommen, ermöglicht ihm dieses Verständnis doch eine verhältnismäßig klare ‚definitorische‘ Abgrenzung seines Gegenstandes. Doch den weitaus meisten nicht-christlichen ‚Religionen‘ ist diese ‚Apartheit‘ des ‚Religiösen‘ fremd.“⁴⁸

Gerade mit Blick auf Riesebrodts Betrachtung der ostasiatischen ‚Religionen‘ wird die Ambivalenz des neueren Religionsdiskurses offenkundig: Er konstatiert, dass ostasiatische Religionen sich am besten als Systeme von religiösen Praktiken beschreiben lassen, die sich aus unterschiedlichen „religiös-theologisch definierten Traditionen“ speisen und deren Elemente sich nicht in „doktrinärer Reinheit“ voneinander trennen lassen.⁴⁹ Als Erscheinungsformen des Religiösen liegt auch ihnen jene Sinnstruktur zugrunde, die nach Riesebrodt das Definitionsmerkmal der ‚Religion‘ ist und somit die nach Matthes problematische Nostrifizierung der Erscheinungsformen der ostasiatischen Symbolwelten erlaubt. Die Ambivalenz dieser Analysen wird noch deutlicher, wenn Riesebrodt das interzivilisatorisch präsente Phänomen der „prophetischen Verheißungen“ untersucht.

„Unter dem Begriff der prophetischen Propaganda subsumiere ich hier Ideologien messianischer, millenarischer, apokalyptischer und fundamentalistischer Bewegungen, die eine religiöse Heilsbotschaft verkünden, in der zur Umkehr oder radikaler Veränderung aufgerufen wird. Dabei geht es in der Regel um das Schicksal politischer und religiöser Gemeinschaften.“⁵⁰

Zurecht wird die religiöse Konnotation apokalyptisch-messianischer Ideologien in ihrem Charakter als Ausdruck gesellschaftlicher Religiosität beschrieben, wobei die Materialanalysen dann doch wiederum sich nur auf traditionsgeleiteten Messianismen abrahamitischen Ursprungs in West und Ost beschränken, die doch wirkungsgeschichtlich unmittelbar mit dem Aufstieg heilsgeschichtlicher Ideologien verknüpft sind. Deswegen bleibt die Frage, inwieweit dies mit Riesebrodts ursprünglicher Definition von ‚Religion‘ vereinbar ist und der Gesamtkomplex religiös-politischer Formen

⁴⁸ Matthes, Was ist anders in anderen Religionen, 1993, S. 23.

⁴⁹ Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen, 2007, S. 145.

⁵⁰ Ebd., S. 228f.

symbolischer Selbstlegitimierung gesellschaftlicher Existenz nur sehr bedingt zum eigentlichen Gegenstand eines modernen Religionsdiskurses wird.

Wie schwer es ist, sich von dem generischen Verständnis von Religion zu lösen, zeigt die vermittelnde Position, die Robert N. Bellah in seinem 2011 publizierten monumentalen Werk *Religion in Human Evolution* einnimmt. Er möchte einerseits aus eher pragmatischen Gründen weiterhin von Religion sprechen, deutet sie jedoch dem Anthropologen Geertz und dessen Gewährsmann Schütz folgend als offenes Symbolsystem.

„Religion is a system of symbols, that when enacted by human beings, establishes powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations that make sense in terms of a general order of existence. It is interesting to note what Geertz left out. There is no mention of ‚belief in supernatural beings‘ or ‚belief in gods (God)‘ which many current definitions take for granted as essential. It is not that Geertz or I think such beliefs are absent in religion, though in some cases they may be, just that they are not the defining aspect.“⁵¹

Geertz symboltheoretischer Ansatz rekurriert auf eine von Alfred Schütz formulierte sozialphänomenologische Interpretation gesellschaftlicher Symbolformen, auf welche die eingangs gegebene Exposition des erkenntnisleitenden Begriffs des religiös-kulturellen Dispositivs Bezug genommen hat. Schütz geht von den fundamentalen Problemen der philosophischen Anthropologie aus, „namely, the place of man in a cosmos that transcends his existence, but within which he has to find his bearings. Signs and symbols [...] are among the means by which man tries to come to terms with his manifold experiences of transcendence.“⁵²

Der heuristische Rekurs auf einen modernen empirisch ausgewiesenen Transzendenzbegriff erlaubt eine Problematisierung latenter Dichotomien religiös-politischer Symbolformen, denn im Zusammenspiel von Herrschaft und Heil spiegelt sich in der Tat ein dialektisches Verhältnis von mundaner Welterfahrung und einer diese transzendierenden geistigen Ordnungserfahrung in Gestalt einer universalen Vision einer höheren moralischen oder

51 Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge 2011, S. XIV; vgl. Clifford Geertz: *The Interpretation of Culture*, New York 1973, S. 90.

52 Alfred Schütz: *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, The Hague 1962, S. 293.

meta-physischen Wirklichkeit wider, die beide jeweils im gesellschaftlich-politischen Selbstverständnis Ausdruck finden. Dies erlaubt es, einen empirisch ausgewiesenen analytischen Zugriff auf den religiös-politischen Komplex jenseits der christentumsspezifischen theologischen Vorgabe zu formulieren, auf den sich die hier vorgetragene Konzeption des religiös-kulturellen Dispositivs berufen kann, insbesondere wenn es um dessen moderne Formgestalt geht. Einem solchen konzeptionellen Ansatz widerspricht auch sachlogisch der semantische Rückgriff auf Carl Schmitts Begriff der politischen Theologie, der gleichermaßen „für das Ineinander von Religion und Politik, für die Theologisierung der Politik und Politisierung der Religion verwandt“ wird.⁵³ Ohne im Detail auf die Umstände von Schmitts eigenwilliger Verknüpfung von Jurisprudenz und Theologie einzugehen, bleibt festzuhalten, dass diese Begriffsbildung auf einer normativen, das heißt offenbarungstheologisch begründeten und gegenwartskritisch akzentuierten Position beruht. In generalisierter Form einer „institutionellen politischen Theologie“ (Böckenförde) umschreibt diese den „Inbegriff der Aussagen eines Gottesglaubens (einer inhaltlich näher bestimmten göttlichen Offenbarung) über den Status, der Legitimation, Aufgabe und evtl. Struktur der politischen Ordnung, einschließlich des Verhältnisses der politischen Ordnung zur Religion.“⁵⁴

Folgerichtig ist nach Heinrich Meier für das Selbstverständnis der politischen Theologie „die göttliche Offenbarung die höchste Autorität und die letzte Grundlage“.⁵⁵ Jan Assmann konzediert, dass „Theologie überhaupt als ein Prärogativ des Christentums angesehen wird“⁵⁶, politische Theologie daher „als ein Spezifikum der abendländischen Geschichte und damit des Christentums“ gelte. Doch, so argumentiert er, es habe sich ein „religionswissenschaftlicher Begriff der Theologie herausgebildet, der auch auf andere Religionen anwendbar“ sei. So versteht er den Begriff der Politischen Theologie „als lehrhaft entfaltete Rede über die Beziehung von Herrschaft und Heil“, der, deskriptiv gewendet, die Frage nach den religiös-

53 Siegfried Wiedenhofer: Politische Theologie, Stuttgart 1976, S. 11.

54 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Politische Theorie und politische Theologie, in: Jacob Taubes (Hrsg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München 1984, S. 16-25, hier: S. 19. Vgl. auch: Paul Kahn: Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty, New York 2011.

55 Hans Meier: Was ist Politische Theologie?, in: Jan Assmann (Hrsg.): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992, S. 7-19, hier: S. 17.

56 Hier wie im Folgenden: Assmann, Herrschaft und Heil, 2000, S. 16.

politischen Konfigurationen dieser Beziehung zu „einer allgemeinen religionswissenschaftlichen und anthropologischen“ bzw. „religionspolitologischen Fragestellung“ ausweitet. Assmanns „Theologie der Herrschaft in religionsgeschichtlicher Perspektive“ gilt ihm jedoch wiederum als ein Spezifikum der Religion (in der geschichtlichen Unterscheidung von prä- und postaxialen Religionen), was letztlich in der Natur des Theologiebegriffs liegt. Entsprechend kommentiert Hent de Vries, Mitherausgeber einer Aufsatzsammlung über *Political Theologies*, Assmann wie folgt:

„we had to wait for an elaboration of the ‚comparative‘ concept of the ‚religious‘ – indeed, for the concept of ‚world religions‘ – before the fundamentally Christian designation political theology could be significantly broadened, extended, and retroactively projected into the historically and culturally different contexts of ancient Egypt, Mesopotamia, India, China, and the pre-Columbian empires of America.“⁵⁷

De Vries nimmt die Frage nach einem „explicit concept of the theologico-political“ auf und antwortet mit dem Versuch einer vorläufigen Generalisierung

„which distinguished ‚political theology‘, on the one hand, as the scientia of the elusive and absolute that, governs and often unconsciously drives and inspires, or destabilizes and terrorizes, the public domain (the ‚theologico-political‘), and on the other hand, especially in its plural dimension, as the name and description of the many diverse forms in which this ‚empty‘ notion or open dimension can become dogmatically fixated, socially reified, and aesthetically fettered.“⁵⁸

Hier wie auch in der Mehrzahl der durchweg interessanten wenn auch in sich heterogenen Aufsätze des Bandes vermisst man eine systematische theoretisch und methodisch ausgewiesene Begriffsbestimmung der politischen Theologie. Die symbolischen Ordnungskomplexe des religiös-kulturellen Dispositivs mögen traditionelle Theologumena aufweisen, doch in Inhalt und Form bewegen sie sich jenseits des spezifisch westlichen Horizontes, der durch die Semantik der politischen Theologie definiert ist. Wo es nicht um den einfachen Fall einer offenbarungstheologisch begründeten Politik geht, handelt es sich in der Regel um Analysen des Zusammenspiels

57 Hent de Vries: Introduction, in: ders./Lawrence E. Sullivan (Hrsg.): *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York 2006, S. 1-88, hier: S. 29.

58 Ebd., S. 46.

von Politik und Religion, d.h. ‚public religion‘, die wiederum kurzschlüssig mit ‚Theologie‘ identifiziert wird. Ein generalisiertes Konzept der politischen Theologie endet notwendig bei den Aporien des Religionsbegriffs selbst, soweit es nicht ausdrücklich christlich-theistisch gedeutet wird.⁵⁹

4 PARADIGMENWECHSEL III: TRANSCENDENZ UND ERFAHRUNG

In einem symboltheoretisch ausgewiesenen analytischen Zugriff kommt dem Transzendenzbegriff eine entscheidende Bedeutung zu. Eine historisch-empirisch durchgearbeitete begriffsgeschichtliche Untersuchung hierzu liegt meines Wissens bisher nicht vor.

Folgt man den lexikographischen Ausführungen Jens Halfwassens und Markus Enders,⁶⁰ dann ist es höchst problematisch, ‚Transzendenz‘ als „Grundwort der klassischen Metaphysik“ zu begreifen.⁶¹ Der seinem Ursprung nach verbale Ausdruck eines spirituellen Überstiegs (transcendere) über das Sein und alles Seiende hinaus zu einem Absoluten in der platonisch-christlichen Tradition verdichtet sich in der mittelalterlichen Theologie nicht zu einem eigenen Begriff der Transzendenz analog der dichotomischen Strukturierung der theologischen Seinsinterpretation. Transzendenz und Immanenz als geistig-religiöse Schlüsselbegriffe in den Diskursen des 19. Jahrhunderts sind ihrer Entstehung nach semantische Folgen des modernen Religionsbegriffs nicht zuletzt von Kants Religionsphilosophie,

59 Vgl. hierzu: Peter Scott/William T. Cavanaugh: Introduction, in: dies. (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford 2004, S. 1-5, hier: S. 1; Michael Kirwan: *Political Theology. An Introduction*, Darton 2009, S. 13f.; Rowan Williams: Introduction, in: Creston Davis/John Milbank/Slavoj Žižek (Hrsg.): *Theology and the Political. The New Debate*, Durham 2005, S. 1-3, hier: S. 3.

60 Vgl. Jens Halfwassen/Markus Enders: Art. „Transzendenz, Transzendieren“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1442-1455.

61 Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hrsg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992; Alan M. Olson/Leroy S. Rouner (Hrsg.): *Transcendence and the Sacred*, Notre Dame 1981; Eberhard Simons: Art. „Transzendenz“, in: Michael Baumgartner/Hermann Krings/Christoph Wild (Hrsg.): *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Bd. 6, München 1974, S. 1541-1556. Die theologische, philosophische und religionswissenschaftliche Literatur geht durchwegs von der Annahme eines traditionell vorgegebenen Transzendenzbegriffs aus.

welche eine theoretische Vernunftkenntnis auf den Bereich der phänomenalen Welt beschränkt und die intellegible Welt der Noumena als erfahrungstranszendent ausweist. Die Vernunftbegriffe bzw. Ideen, die als Begriffe des Unbedingten die Grenzen der immanenten Verstandeskenntnis bzw. der Erfahrung überschreiten, nennt er ‚transzendent‘. Somit sind die für die moralische Welt unabdingbaren transzendenten, d.h. übersinnlichen Vernunftideen (Gott, Unsterblichkeit, Freiheit), einerseits nur regulative Erkenntnisprinzipien und Postulate der praktischen Vernunft, andererseits aber ist sittliches Handeln des Menschen als Vernunftwesen nur unter der Voraussetzung der Geltung dieser transzendenten Ideen möglich. Diese unzulässig knappen Bemerkungen tragen keineswegs der Komplexität des Kant'schen Denkens⁶² Rechnung und ebenso wenig kann hier die in sich verwickelte Rezeptionsgeschichte der neuzeitlichen Rede von der ‚Transzendenz‘ in den philosophischen und theologischen Diskursen nach Kant rekonstruiert werden.⁶³

Zwei Aspekte sind jedoch in diesem Zusammenhang bedeutsam. Erstens, der generische Religionsbegriff bezieht sich unter gewissen Umständen auf das Transzendente, um der theologischen Tradition entsprechend das Übersinnliche der religiösen Glaubenswelt als seinem Wesen nach erfahrungstranszendent zu bestimmen, wie das Beispiel Colpes belegt.

Zweitens, ungeachtet dessen, evoziert der gesellschaftliche Machtverlust kirchlicher Dogmenverwaltung eine vielgestaltige nationalkulturell gefärbte intellektuelle Bewegung, welche die spirituell-religiöse Erfahrungswelt theoretisch und methodologisch reflektiert und das Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz als substantiellen Ausdruck der intellegiblen Verfassung menschlichen Seins und seiner Ordnung verstehen möchte. „Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz bezeichnet nicht die Grenzlinie der Erkenntnis“⁶⁴, diese These Diltheys ist für eine in sich heterogene Formierung einer erfahrungswissenschaftlichen Hermeneutik der geistigen Welt erkenntnisleitendes Prinzip. Die innere Erfahrung, geistig-religiöse Erfahrung und ihre Gestaltungswirkung in den kulturellen und sozialen Lebenszusammenhängen wird zum Ausgangspunkt der

62 Vgl. zusammenfassend: Aloysius Winter: Transzendenz bei Kant, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hrsg.): Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn 1992, S. 193-221.

63 Vgl. Enders, Transzendenz, 1993, Sp. 1447-1455.

64 Wilhelm Dilthey: Weltanschauungslehre, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Leipzig 1931, S. 178.

Deutung der menschlichen Verhältnisse und deren Erfahrungs-, Bewusstseins- und Symbolwelten. In der philosophisch-anthropologischen Wissenschaft tritt an die Stelle der „Metaphysik eines Geisterreiches“ „das Metaphysische unseres Lebens als persönliche Erfahrung d.h. als moralisch-religiöse Wahrheit“. „[D]ie metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomen, das metaphysische Bewusstsein der Person ist ewig.“⁶⁵ Was mit der deutschen Geisteswissenschaft beginnt, in der deutsch-amerikanischen Synthese des amerikanischen Pragmatismus und der Religionspsychologie James thematisiert wird, amalgamiert sich wissenschaftsgeschichtlich in theoretischen Analysen, die das Religiöse über die Sozialform der Religion hinaus als Konstitutionsprinzip menschlicher Selbstausslegung verstehen möchten. Das Leben, heißt es bei Simmel, ist „als ein solches zu begreifen, welches die Grenze gegen sein Jenseits stetig übergreift, und in diesem Übergreifen sein eigenes Wesen hat“. Dies begründet die Grundtatsache, „dass dem Leben die Transzendenz immanent ist“⁶⁶. In einer vorhergehenden Abhandlung näherte er sich dem eigentümlichen Quellgrund des Transzendenzerlebnisses, dem

„Grundgefühl einer Erschütterung schlechthin, [...] ein Ergriffensein, als spräche durch ihren Gegenstand eine Seele zu uns, – welches alles nur als religiös zu bezeichnen ist. Dies ist nicht Religion; aber es ist derjenige Vorgang, der Religion wird, indem er sich ins Transzendente fortsetzt.“⁶⁷

Die Grundlage für die wechselseitige Durchdringung von „religiöser Kategorie“ und sozialen Beziehungen sieht Simmel

„durch die merkwürdige Analogie geschaffen, die zwischen dem Verhalten des Individuums zur Gottheit und dem zur sozialen Allgemeinheit besteht. Vor allem ist

65 Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig/Berlin 1923, S. 384 und S. 386. Dilthey setzt sich semantisch von der Engführung des Kant'schen Erfahrungsbegriffs ab, indem er die innere oder geistige Erfahrung als ‚Erlebnis‘ oder ‚Erleben‘ näher bestimmt. In den anderen westlichen Kultursprachen dominiert nach wie vor ein semantisch offener Erfahrungsbegriff, ein Grund, weswegen James gegen die deutsche Professorenphilosophie polemisiert.

66 Georg Simmel: Lebensanschauung, München 1918, S. 14f.

67 Georg Simmel: Die Religion, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1995, S. 41-118, hier: S. 50f.; vgl. den zeitnahen Ansatz Rudolf Ottos (Das Heilige [1917], München 1979), der das Heilige als eine Kategorie rein *a priori* aus den Erfahrungsmomenten des Numinosen gewinnt.

das Gefühl der Abhängigkeit entscheidend. Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es fließt und in das es fließt, dem es sich hingibt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist.“⁶⁸

Was Simmel analogisch fasst, entspricht *cum grano salis* der Quintessenz von James' radikal empirischem Begriff der religiösen Erfahrung als Moment des Glaubens „that beyond each man and in a fashion continuous with him there exists a larger power which is friendly to him and his ideals. All that the facts require is that the power should be both other and larger than our conscious selves.“⁶⁹

Diese notwendig kursorischen Bemerkungen beschränken sich auf einige signifikante Stationen in der Entwicklung eines offenen, empirisch fundierten Transzendenzbegriffs, der sich unter dem Horizont des Religionsdiskurses in Gestalt einer allgemeinen Kategorie der individuellen und gesellschaftlichen Selbstdeutung generalisiert, das heißt Transzendenz-erlebnisse als Wesensbestand des Menschen anerkennt und deren Formenvielfalt auf ihre Rückwirkung im kulturell-symbolischen Leben der Gesellschaft hin analysiert.

5 PARADIGMENWECHSEL IV: TRANSCENDENZ, SYMBOL UND GESELLSCHAFT

Rückblickend dokumentiert das Werk Alfred Schütz' eine theoretische Weichenstellung für die konzeptionelle Reorientierung. Ausgehend von

-
- 68 Simmel, Die Religion, 1995, S. 59f.. Die Natur der personalen ‚religiösen Erfahrung‘ der Transzendenz ist seither Gegenstand einer breiten disziplinübergreifenden Diskussion. Sie dokumentiert einerseits den empirischen Charakter der Erscheinungsformen des ‚Religiösen‘ und arbeitet das einschlägige Symbolmaterial hermeneutisch auf, hält aber andererseits in der materiellen und theoretischen Definition ihres Gegenstandes am Religionsbegriff fest. Dies gilt auch für die neueren und höchst scharfsinnigen einschlägigen Studien zu den post-axialen Religionen von John Hicks: *An Interpretation of Religion*, London 1989 (bes. S. 246-249) und Wolfgang Leidhold: *Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung*, Darmstadt 2008 (bes. S. 28-35). Vgl. auch: Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, der den historisch belasteten Religionsbegriff ablehnt und das personale Moment der Transzendenz-erfahrung terminologisch als Ausdruck der „human religiousness“ verstanden wissen will (ebd., S. 175f.).
- 69 William James: *Varieties of Religious Experience*, London 1902, S. 499.

William James' Theorie der multiplen Realitäten formuliert er seine eigene Theorie der symbolischen Appräsentation (ein Terminus Husserls) jener transzendenten finiten Sinnbereiche jenseits der kompakten Urrealität („paramount reality“) der alltäglichen Lebenswelt, welche im Transzendenzerlebnis („experience of transcendence“) allein erschlossen werden. Symbolische Appräsentation einer höheren Ordnung einerseits und das aktuelle Hier und Jetzt der Alltagswelt andererseits durchdringen sich wechselseitig in der Erfahrung der gemeinsamen sozio-kulturellen Welt, wobei erstere in der Gestaltung der pragmatischen Handlungssphäre wirksam werden. Im Transzendenzerlebnis konstituiert sich eine Mehrzahl von Sinnbereichen (Religion, Wissenschaft, Dichtung, Mythos), doch der hier entscheidende Punkt ist, dass Schütz die Sozialwelt, d.h. die Gesellschaft selbst, als symbolische Appräsentation in der Transzendenzerfahrung konstituiert in Gestalt eines „cosmion illuminated from within“, wie Schütz unter Bezug auf Eric Voegelins Analysen es nennt. In ihrem Selbstverständnis erlebt sich die politische Gesellschaft als der „representative of something beyond itself, of a transcending reality“⁷⁰. Somit deckt sich das Muster der Transzendenzerfahrung, das konstitutiv für die Sinnprovinz oder Welt des Politischen ist, mit der symbolischen Appräsentation von Gesellschaft. In diesem Sinn reformulieren die Schütz-Schüler Luckman und Berger das Problem der sozialen Realität: „Symbolic universes [...] integrate different provinces of meaning and encompass the institutional order in a symbolic totality.“⁷¹ „The symbolic universe shelters the individual from ultimate terror by bestowing ultimate legitimation upon the protective structures of the institutional order.“⁷²

Das Zusammenspiel von Transzendenzerfahrung und gesellschaftlicher Symbolisierung bestimmt Form und Struktur des religiös-politischen Komplexes, in dem das religiös-politische Dispositiv analytisch zu verorten ist, wie an den weiterführenden Überlegungen Luckmanns und Voegelins zu zeigen sein wird.

Luckmann verfeinert und verdeutlicht den symboltheoretischen Ansatz in seinen neueren Arbeiten. Er nennt die symbolische Konstruktion gesellschaftlicher Realität insgesamt einen grundsätzlichen religiösen Vorgang.

70 Ebd., S. 355; vgl. Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, Chicago 1952, S. 54.

71 Peter L. Berger/Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*, Garden City 1966, S. 95.

72 Ebd., S. 101.

So spricht er von der „gesamten Sinnstruktur einer Gesellschaft, deren historische Kultur, die den Einzelnen in einer ihn transzendierenden geschichtlich-gesellschaftlichen Welt verortet“⁷³. Auf das spezifisch religiöse Moment des religiös-politischen Komplexes zielt die These vom „religiösen Kern einer gesamtgesellschaftlichen Sinnkonfiguration, der aus der Konstruktion einer ‚anderen‘ Wirklichkeit besteht“. Sie „baut auf zwei Schichten kommunikativer Vorgänge auf, in denen subjektive Erfahrungen von Transzendenz erstens intersubjektiv rekonstruiert und zweitens gesellschaftlich bearbeitet werden“. Die politischen Implikationen solcher „gesellschaftlicher Systematisierungen intersubjektiver Rekonstruktionen subjektiver Transzendenz Erfahrungen“ werden deutlich im Spannungsverhältnis zwischen der alltäglichen und der ‚anderen‘ Wirklichkeit innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, die machtpragmatisch ein Deutungsmonopol beansprucht und somit dazu tendiert, „die Normen, die das alltägliche Handeln der Gesellschaftsmitglieder leiten und der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung dienen, an die Bedeutungen und Werte einer übergeordneten, die gesellschaftliche Ordnung legitimierenden ‚anderen‘ Wirklichkeit anzubinden.“⁷⁴

Luckmanns paradigmatische Analyse der „religiösen Grundfunktion“ erstreckt sich in gleicher Weise – wenn auch eher beiläufig – auf den westlichen Fall moderner symbolischer Konstruktion gesellschaftlicher Sinngebung, denn – wie er ausführt – die traditionell religiösen Orientierungen, welche von der institutionalisierten Religion der Kirchen (den Sachwaltern der großen ‚Transendenzen‘) repräsentiert wurden,

„sind im modernen Bewusstsein von solchen überschattet, die sich ausschließlich auf diesseitige Transendenzen verschiedenen Niveaus beziehen: die Nation, das Volk, die gesellschaftlichen Klassen bzw. deren Überwindung, die Individuen, das alter ego („Gemeinschaft“) und das sakralisierte, weitgehend selbstgenügsame Ich.“⁷⁵

„Religion in the modern world“, schreibt Luckmann an anderer Stelle, „represents an extraordinary amalgam of old and new social forms of

73 Hier wie im Folgenden: Thomas Luckmann: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Opladen 1996, S. 17-28, hier: S. 22.

74 Ebd., S. 23.

75 Ebd., S. 27.

religion; the incorporation of religious functions by political movements; civil religions of modern states; fervent socialisms and nationalisms in modernizing states and similar self-declared secular entities.“⁷⁶

Luckmanns Explikation eines enttheologisierten Religionsbegriffs bestimmt letztlich die konkrete und in ihrer Unmittelbarkeit primär ‚a-politische‘ personale Religiosität oder Spiritualität als den Kristallisationskern der für die symbolische Generierung von symbolischen Sinnkonfigurationen und Ordnungsinterpretationen konstitutiven Transzendenzerfahrungen.

Eine solche der philosophischen Anthropologie verpflichtete Interpretation lieferte bereits Voegelin in seiner frühen Untersuchung der religiös-spirituellen Grundmotive, aus denen sich die Symbolformen der Sakralisierung von Seinswirklichkeiten speist. Ihr existentieller Grund sind „die Erregungen, die dem Zustand der Kreatürlichkeit entspringen“, sie

„können stimmungsmäßig verschieden gefärbt sein durch Angst, Hoffnung, Verzweiflung, Seligkeit, anschauende Ruhe, suchende Unruhe, Empörung, Auflehnung, Erhebung etc. Der Reichtum an Schattierungen [...] entfaltet sich auf einer einzigen Dimension des religiösen Erlebnisses, an den Erregungen der Kreatürlichkeit. Er wird vervielfacht durch die Mannigfaltigkeit der Arten des Seins, in denen die Erregung sich erfüllt und erlöst. In allen Richtungen, in denen die menschliche Existenz zur Welt hin offen ist, kann das umgebende Jenseits gesucht und gefunden werden: im Leib und im Geist, im Menschen und in der Gemeinschaft, in der Natur, in Gott. Die große Anzahl der grundsätzlichen Möglichkeiten und die unendliche der geschichtlich-konkreten, die sich hier auftut, verbindet sich mit den Versuchen der Selbstdeutung, mit allen Missverständnissen und Kampfverzerrungen zu einer unendlichen Fülle an Erlebnissen, ihren Rationalisierungen und Systembildungen.“⁷⁷

Aus dieser Grundstruktur des religiösen Erlebnisses erklärt sich, dass „wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt, [...] es zum allerwirklichsten, zum Realissimum“ wird. „Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte.“ Deren symbolische Artikulation verfestigt sich zu Systemen und

76 Thomas Luckmann: *The New and the Old in Religion*, in: Pierre Bourdieu/James Samuel Coleman (Hrsg.): *Social Theory for a Changing Society*, Boulder 1991, S. 167-182, hier: S. 170.

77 Hier wie im Folgenden: Voegelin, *Die politischen Religionen*, 1939, S. 16-18.

diese „füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die richtige Ordnung des Seins verteidigt“.

Damit kommt die Religiosität oder – allgemeiner – Spiritualität konkreter Personen als der primäre Quellgrund ursprünglicher sinnstiftender Ordnungserfahrungen in den Blick, die als der Ausgangspunkt von gesellschaftlich wirksamen Ordnungssymboliken identifiziert werden können. Voegelin bezog diese Analyse zuvörderst auf die moderne Transzendenzproblematik, wollte sie aber verstanden wissen im Sinne eines historisch und interzivilisatorischen Konstruktionsprinzips des politisch-religiösen Komplexes.

Universalgeschichtlich gesehen verdankt der politisch-religiöse Komplex seine Entstehung und Permanenz in Inhalt und Form den ‚großen Transendenzen‘, die sich, wie bereits angemerkt, symbolisch in den geistigen Umbrüchen der Achsenzeit artikulieren und in der Unterscheidung zwischen mundaner und transzendenter Lebenssphäre jene fundamentalen Ordnungskonfigurationen bedingen, welche die mundanen Wirklichkeiten von Mensch und Gesellschaft analog zu den transzenten Visionen politisch-kulturell durchformen. Die Symboliken der ‚großen Transendenzen‘ des Konfuzianismus, Buddhismus, Hinduismus, Judentum, Christentum und Islam etablierten sich nicht zuletzt durch ihre jeweilige Allianz mit der politischen Macht und gewannen dadurch jene sozio-kulturelle Stabilität, der sie ihre dynamische Gestaltungskraft im historischen Prozess schulden. Unter dem Horizont der gesellschaftlichen Präsenz der ‚großen Transendenzen‘ öffnete sich das geschichtliche Feld für eine Vielzahl von derivativen Transzendenzaufrüchen und, dem folgend, von transzendent begründeten Ordnungskomplexen sowie ein Spielraum für wechselnde Sakralisierungen der in der menschlichen Erfahrungswelt präsenten Seinstatsachen. Hierauf beruhen die sakralen und werthaltigen Rekrystallisationen der Wirklichkeiten um das als transzendent Erkannte, die sich aus geschichtlich vorgegebenen Symbolbeständen bedienen und diese situationsbedingt auslegen. Die achsenzeitlichen Symboliken erheben jeweils universale Geltungsansprüche auf ihre Wahrheit, die in den post-axialen politisch-religiösen Komplexen handlungsleitend wirksam werden.

Gleichsam paradigmatisch wirkte fortan der historische Prototyp einer mythospekulativen Extrapolation der geschichtlichen Emergenz der großen Ordnungssymboliken auf ihren Transzendenz verbürgenden Ursprung hin

in Gestalt großer Stifterfiguren von repräsentativer Menschlichkeit: Konfuzius, Buddha, Moses, Solon. Der historiogenetische Rückbezug auf die mythischen Gründer-Legislatoren als authentische Schöpfer vermittelt der, mit ihrer Persönlichkeit verknüpften, Entstehung von kanonisierten Leittexten und Textkompilationen ihre spezifische ordnungsstiftende Autorität. Sie ist den Texten eingeschrieben, deren Normativität wiederum auf dem verpflichtenden ‚Wahrheitsanspruch‘ beruht, welcher im Leben und Werk der Stifter der Ordnung zum Ausdruck kommt.

Das Prinzip einer historiogenetischen Rekonstruktion des Ordnungsursprungs wurde zum prägenden Element im architektonischen Gefüge autoritativer Symbolformen normativer Ordnungsbegründung und unverzichtbare Bedingung für die herrschaftslegitimierende Funktion des religiös-kulturellen Dispositivs. Die Reihe archetypischen Stifterfiguren setzt sich bis in die Gegenwart fort: Die Römer setzten ihre Ordnung in Bezug zu Romulus und schließlich Äneas, die christlichen und islamischen Ordnungen werden durch Christus und Mohammed legitimiert, die postaxialen Sakralmonarchien kennen unterschiedliche mytho-spekulativ autorisierte Begründer ihrer jeweiligen Herrschaft. Exemplarisch für die Moderne ist der weltgeschichtlich definierte Geltungsanspruch der revolutionären Neugründung eines *novus ordo seclorum* der amerikanischen Republik, der in der politischen Existenz der Gründungsväter unmittelbaren Ausdruck fand. Der symbolische Geltungsanspruch der kommunistischen Imperien legitimierte sich durch die Verknüpfung der revolutionären Gründung des Reiches durch Lenin mit der normativen Autorität der kanonischen Texte von Marx und Engels.

Symbolstrategisch involviert dies die Explikation eines geschichtlichen Anfangspunktes, der sich in einem Gründungsmythos niederschlägt und das religiös-kulturelle Dispositiv im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft fundiert. „Im kollektiven Gedächtnis [wird] faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert.“⁷⁸ „Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.“

Das entscheidende hierbei ist jedoch, dass die geschichtliche Kontingenz eines jeden gesellschaftlichen Anfangs sich tendenziell als unverfügbar in einem sakral konnotierten essentiellen Sinn erweist. „Durch die

78 Hier wie im Folgenden: Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, S. 52.

Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinn einer fort-dauernden normativen und formativen Kraft“, aus der das religiös-politische Dispositiv seine ordnungspolitische Gestaltungsmacht bezieht.

Im Politischen resultiert hieraus ein permanenter Spannungszustand von Konflikt und Konsens im machtgestützten Ringen um die symbolische Deutungshoheit und die stets prekäre Legitimität der Herrschaft nach innen und nach außen, die Gefahr läuft, in kritischen Momenten der Erosion des symbolischen Dispositivs auch machtpragmatisch zu scheitern.

Herrschaftslegitimierende autoritative Symbolformen der normativen Ordnungsbegründung bedürfen der gesellschaftlichen Fundierung und dies führt zur speziellen gesellschaftlichen Binnenproblematik politischer Symbolisierungen. Deren Verankerung in den Denk- und Verhaltensmustern der politischen Kultur ist bedingt durch die normativen Vorgaben der in der politischen Deutungskultur verbindlich artikulierten Normen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die politischen Deutungskulturen einer Gesellschaft mehr oder weniger ausdifferenzierte Handlungssphären, in denen sich die für eine politische Kultur konstitutive symbolische Repräsentation des Ganzen artikuliert und sich die kollektive Identitätsbildung vollzieht. Als Handlungssphäre manifestiert sich die Deutungskultur in Gestalt von institutionalisierten Trägergruppen und den von diesen verantworteten Medien und Organisationsformen von Speicherung, Überlieferung und Zirkulation kulturellen Sinns, wobei sich zwischen institutionell abgesicherten Inhabern eines Deutungsmonopols und einer oligopolistisch verfassten politischen Deutungskultur unterscheiden lässt.

Der in den bisherigen Ausführungen vorgestellte moderne heuristisch ausgewiesene Transzendenz- und Symbolbegriff zielt auf eine Rekonzeptionalisierung des religiös-politischen Komplexes. Damit ist jene kategoriale Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Symbolordnungen vermieden, welche Epochen übergreifende und interkulturell konzipierte vergleichende Strukturanalysen sozio-politischer Ordnungszusammenhänge erschweren.⁷⁹

79 Vgl. hierzu: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker: Der Begriff der Religion: interdisziplinäre Perspektiven, in: dies. (Hrsg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 9-29, hier: S. 24f.

6 PARADIGMENWECHSEL V: SAKRALISIERUNG IN DER MODERNEN POLITIK

Der fundamentale geschichtliche Umbruch des menschlichen Selbst- und Ordnungsverständnisses rekonfiguriert die traditionell eingeschliffenen symbolischen Appräsentationen von gesellschaftlicher Ordnung und die sie fundierenden Transzendenzauslegungen in den christlich geprägten Kulturen des Westens und diesen folgend in der globalen Ökumene.

Es emergieren moderne politisch-religiöse Komplexe *sui generis*, die einmal spezifische Momente des historischen symbolischen Kosmos aktivieren, zum andern aber den sinnstiftenden transzendenten Ordnungsgrund in resakralisierten Wirklichkeiten finden, welche im religiös-kulturellen Dispositiv funktional wirksam werden.

Modern sind die spezifischen Konstruktionsprinzipien der Ordnungssymboliken, in der Sache selbst aber, das gilt es zu betonen, gab es historisch gesehen stets eine durchaus flexible Formensprache des Transzendenten und einer entsprechenden politisch-kulturellen Sakralisierung von Herrschern, Dynastien, Institutionen, Gemeinschaften oder Orten. Der Theologe Graf spricht davon, dass „viele moderne Theophanien [...] religionshistorisch uralten Modellen von Apotheose“ folgen und diagnostiziert kritisch „[d]ie Expansion des divinalsemantischen Universums“ und eine wachsende „Theodiversität“, die sich insbesondere auch in der Sakralisierung gesellschaftlicher und politischer Sachverhalte dokumentieren.⁸⁰

Wie bereits dargelegt, ist die Transformation traditioneller Religiosität und deren institutioneller Ordnungen ein zentrales Moment in der Entstehung der modernen politischen Religiosität. Auf diesen Sachverhalt hatte schon Reinhard Wittram in seiner Untersuchung des Wechselspiels von Säkularisierung und Sakralisierung der Nation hingewiesen. Er sprach von einem „riesenhaften Einschmelzungsprozess, in dem das alte christliche Weltbild Stück für Stück verweltlicht, in eine neue Idealität umgewandelt wurde“.⁸¹ In seiner Einleitung zu einer Sammlung älterer Studien verdeutlicht er, dass das Problem der Sakralisierung von Politik, Gesellschaft und

80 Friedrich Wilhelm Graf: *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009, S. 45 und S. 54.

81 Reinhard Wittram: *Nationalismus und Säkularisierung. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes*, Lüneburg 1949, S. 10f.

Geschichte seinerzeit schon präzise begriffen wurde: An die Stelle Kirche als Repräsentant des Sakralen treten

„konkurrierende Größen wie Volk, Nation, Vaterland, Menschheit oder Persönlichkeit [...]. Das Heilige verlagert sich im Beginn der Neuzeit auf eine dieser Größen und besetzt damit im psychischen Haushalt der Zeitgenossen frühere Sacra [...]. Auch hier werden die im Phänomen der Säkularisation liegende Ambivalenz von Verweltlichung des Religiösen und Sakralisierung des Weltlichen sichtbar.“⁸²

Im Stiftungsakt der französischen Soziologie verdichten sich diese Elemente zur wissenschaftlich legitimierten Idee der ‚sakralen Gesellschaft‘, die in Durkheims Reinterpretation der Religion als Ausdruck der Selbsttranszendenz des Individuums in der divinisierten nationalen Gesellschaft als Garant einer ewigen Moral kumulierte.⁸³ Durkheims religionspolitische Doktrin zieht die Konsequenz aus den kultischen Experimenten der Französischen Revolution und transformiert diese in das politisch-kulturelle Dispositiv einer durch den Begriff des Laizismus definierten Symbolordnung der französischen Republik. Deren Ziel ist die Erziehung zu einem republikanischen Patriotismus, „d.h. zur Heiligung Frankreichs und seiner Gesellschaft als eines die Individuen transzendierenden Wesens“, denn „die moralische Einheit des republikanischen Frankreich offenbart sich auch in der Einheit seiner Geschichte und ihrer Bewegung auf das Heute hin“.⁸⁴

Insofern dies den spezifischen Fall der Sakralisierung der politisch-sozialen Sphäre bedeutet, erscheinen gesellschaftliche Kollektive nunmehr als Subjekt eines heilsgeschichtlichen Prozesses, der die christliche Geschichtsdeutung im Sinne einer innerweltlichen Vervollkommenung von Mensch und Gesellschaft in einem zukünftigen Zivilisationsparadies verzeitigt.⁸⁵ Exemplarisch sei Friedrich Engels’ heilsgeschichtliches Programm

82 Heinz-Horst Schrey: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Säkularisierung, Darmstadt 1981, S. 1-48, hier: S. 6 und S. 9; vgl. Jürgen Gebhardt: Nationale Identität und nationale Ideologie, in: Zeitschrift für Politik 32 (1985) 3, S. 237-250.

83 Émile Durkheim: *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

84 Horst Firsching: Die Sakralisierung der Gesellschaft. Emile Durkheims Soziologie der ‚Moral‘ und der ‚Religion‘ in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik, in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995, S. 159-193, hier: S. 138.

85 Jürgen Gebhardt: Messianische Politik und ideologische Massenbewegung, in: Joachim H. Knoll/Julius Hans Schoeps/Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): *Von kommenden Zeiten. Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart

angeführt: „Beide, Christentum und Arbeitersozialismus, predigen eine bevorstehende Erlösung aus Knechtschaft und Elend; das Christentum setzt diese Erlösung in ein jenseitiges Leben nach dem Tod in den Himmel, der Sozialismus in diese Welt, in eine Umgestaltung der Gesellschaft.“⁸⁶

Tendenziell arbeitet auch die sakralisierte Politik mit einem transzendent definierten Erlösungsglauben in einer jenseitigen geschichtlichen Zukunft. Die semantisch-symbolische Fernwirkung dieser Eschatologien zeigt sich in der heute allgegenwärtigen Idee Hegels, dass „der Geist der Welt“ sein allerhöchstes Recht „in der Weltgeschichte als Weltgericht ausübt“⁸⁷. Nicht mehr Gott fällt am Ende der Zeiten den Richterspruch über Recht und Unrecht, sondern die Weltgeschichte, auf die sich nunmehr jede politische Instanz in ihrem absoluten Urteil berufen darf. Ein anderes Beispiel liefert der Unsterblichkeitsglauben in der resakralisierten Gemeinschaft, der besagt, „dass wie wir das Schaffen großer Männer und ganzer Völker fortwirken sehen von Geschlecht zu Geschlecht [...] in der großen Kette der Geschichte, dass darum keine unserer Taten verloren geht“⁸⁸.

Eric Voegelin prägte in seinen *Politischen Religionen* für diese Modalität des Religiös-Politischen den heute geläufigen Begriff der ‚politischen Religion‘, in dem er den konventionellen Religionsbegriff differenzierte und ‚überweltliche Religionen‘ von ‚innerweltlichen Religionen‘ unterschied, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden. Artikuliert sich die innerweltliche Religiosität in Gestalt der Vergöttlichung des sozialen Kollektivs, wie in den paradigmatischen Fall der Totalitarismen (Nationalsozialismus und Kommunismus) des 20. Jahrhunderts, dann handele es sich um eine politische Religion. Voegelin selbst hat diese Begriffsbildung später sehr kritisch gesehen, da er nicht seine Analyse, wohl aber den Begriff der Religion selbst aus Gründen, die bereits diskutiert wurden, für theoretisch wenig tragfähig hielt.⁸⁹ Solche kritischen Zweifel sind wohl

1984, S. 40-59; ders.: Political Eschatology and Soteriological Nationalism, in: Athanasios Moulakis (Hrsg.): The Promise of History. Essays in Political Philosophy, Berlin 1986, S. 51-68.

86 Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums, in: Die Neue Zeit 13 (1894/95) 1, S. 4-13, hier: S. 4.

87 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 288.

88 Heinrich von Treitschke: Freiheit, Einheit, Völkergemeinschaft. Eine Auswahl aus Reden und Schriften, München/Wien/Zürich 1953, S. 56.

89 Voegelin, Politische Religionen, 1939; Jürgen Gebhardt: Was heißt totalitär?, in: Totalitarismus und Demokratie 1 (2004) 2, S. 167-182; Jean-Pierre Sironneau:

auch für Gentiles Begriff der Sakralisierung der Politik zu bedenken, wenn er von der „religion of politics“ oder „secular religion“ spricht und diese auf alle modernen religiös-politischen Strukturverhältnisse bezieht, die nicht durch die traditionelle Religion und ihre jeweils spezifische Beziehungen zur politischen Sphäre bestimmt sind.⁹⁰ Bedenken sind weniger gegen Gentiles Begriff der „political religion“ angebracht als gegen die Verallgemeinerung seiner These von der Sakralisierung der Politik. Gentile bezieht das Prinzip der Sakralisierung der Politik sowohl auf die politische Religion totalitärer Regime und auf die Zivilreligion in demokratischen Regimen, denn „the possibility that civil and political religions have common elements and affinities can not be excluded“.⁹¹ Diese analytisch und empirisch nicht ausgewiesene These ist wenig überzeugend, denn das jeweilige herrschaftslegitimierende religiös-kulturelle Dispositiv differiert in essentieller und nicht in gradueller Hinsicht.

Gentiles Versuch einer Typisierung des modernen religiös-politischen Komplexes ist unbefriedigend, zeigt aber die Notwendigkeit einer solchen Typisierung der Vielgestaltigkeit symbolisch-politischer Ordnungsformen in der westlichen Zivilisationswelt, auf die sich die folgenden zusammenfassenden und unzulässig knappen Bemerkungen konzentrieren, die den globalen Kontext äquivalenter Erscheinungsformen des religiös-politischen Komplexes in der nichtwestlichen Welt vernachlässigen.

Erstens, die Respiritualisierung und Divinisierung innerweltlicher Kollektive (Nation, Rasse, Klasse, Menschheit) mit der sinnstiftenden Rückbindung an das Absolutum eines innerweltlichen zukünftigen innerweltlichen Heilszustandes ist in der Tat ein der Moderne eigentümliches religiös-politisches Phänomen des Westens mit globalen Implikationen. In seiner starken Form kennzeichnet es die totalitäre Politik, in seiner schwachen Form die integralen Nationalismen, wozu auch die positivistisch fundierte *Laïcité* Frankreichs in der III. Republik gerechnet werden kann⁹²

Sécularisation et religions politiques, Paris 1982; Jacob Leib Talmon: Political Messianism, New York 1980; ders.: The Myth of the Nation and the Vision of Revolution, New York 1981. Einen Überblick über den Stand der Diskussion liefert Hans Maier (Hrsg.): Totalitarismus und politische Religionen, 3 Bde., Paderborn 1994-2003; vgl. auch: Barry Cooper: New Political Religions, Or an Analysis of Modern Terrorism, Columbia 2004.

90 Emilio Gentile: Politics as Religion, Princeton 2006, S. XIV.

91 Ebd., S. 140.

92 Bernhard Plé: Säkularismus als Religion?, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brouck/Hartmut Behr (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in west-

ebenso wie der positivistisch inspirierte Kemalismus in der türkischen Republik.

Zweitens, modern ist auch die durch die konstitutionellen Revolutionen generierte Ordnungssymbolik einer variantenreichen transkonfessionellen meta-physischen Verortung des Legitimitätsglaubens in Gestalt einer religiös-politisch fundierten normativen Verfassungsordnung, die ihre symbolisch-politische Begründung aus der Idee einer übergeordneten transzendenten *lex aeterna* gewinnt. Die USA repräsentieren gleichsam den Prototypus dieses Ordnungsparadigmas für die zahlreichen derivativen Realisierungen dieses Modells in der atlantischen politischen Kultur einschließlich der konstitutionellen ordnungspolitischen Neuanfänge in den post-kommunistischen Regimen.⁹³ Historisch ist hier der Bezug auf einen bürgerzentrierten Politikbegriff stärker ausgebildet als in den etatistisch geprägten Gesellschaften Europas. Es handelt sich konzeptionell um eine ‚politische Metaphysik der Bürgerschaft‘ (Lüthy), ein Sachverhalt, der seit Bellah⁹⁴ mit Rückgriff auf Rousseau als Zivilreligion oder Bürgerreligion beschrieben wird. Ihr sind

„exklusiv diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten zugeordnet, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiellen nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird, und durch die darüber hinaus der Grund bekannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen lässt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen werden soll.“⁹⁵

lichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, S. 97-116; Claude Nicolet: *L'idée républicaine en France*, Paris 1982.

93 Vgl. hierzu: Jürgen Gebhardt: *Americanism. Revolutionary Order and Societal Self-Interpretation in the American Republic*, Baton Rouge 1993.

94 Bellah, *Civil Religion in America*, 1967.

95 Hermann Lübke: *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in: Norbert Achterberg/Werner Krawietz (Hrsg.): *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, S. 40-64, hier: S. 56; Heinz Kleger/Alois Müller (Hrsg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in den USA und Europa*, Münster 2004; Jürgen Gebhardt: *Politische Kultur und Zivilreligion*, in: Dirk Berg-Schlosser/Jakob Schissler (Hrsg.): *Politische Kultur in Deutschland*, Opladen 1987, S. 49-60. Ich sehe von der Frage ab, ob im Anschluss an Bellah ‚Zivilreligion‘ als generalisierter Begriff strukturanalytisch auf alle geschichtlichen politisch-kulturellen Ordnungssymboliken anwendbar ist. Diese Frage muss andernorts diskutiert werden. Vgl. hierzu: Ronald Weed/John von Heyking

Drittens, eine moderne Form des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates bestimmt insbesondere noch das 19. und 20. Jahrhundert dort, wo der Ordnungsgrund unmittelbar bezogen ist auf spezifische überkommene Symbolbestände der institutionalisierten Religiosität, wobei es sich in der Regel um rekonfigurierte politisch-religiöse Arrangements handelt, indem hier gleichfalls integral nationalistische Symboliken einfließen. Dies gilt für europäische Fälle wie Spanien oder Irland und das moderne Israel. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der Fall des postkommunistischen Russland: Er dokumentiert eine politisch-religiöse Involution in Gestalt der tendenziellen Rückkehr zur vorrevolutionären Allianz von Kirche und Regime. Das von seiner Entstehung allein machtpragmatisch konstruierte und daher symbolpolitisch instabile plebiszitär-autoritäre Herrschaftssystem versichert sich eines herrschaftslegitimierenden religiös-politischen Dispositivs im Rückgriff auf das orthodoxe Christentum. Diese symbol-politische Wende erlaubt der politischen Deutungskultur die unmittelbare Rückbindung an die imperiale Tradition des Zarenreiches, das sich als Erbin des Imperiums von Byzanz verstand und Moskau zum ‚dritten Rom‘ ausgerufen hatte.

Viertens aber und unter globalen Gesichtspunkten von entscheidender Bedeutung ist der emergente moderne Typus des religiös-politischen Komplexes in den ost- und südostasiatischen Gesellschaften. Hier bilden sich zivilisationsspezifische Formen des religiös-kulturellen Dispositivs heraus, die geschichtliche Symboltraditionen mit indigenisierten Ordnungskonzeptionen aus dem modernen Ideenbestand verschmelzen, wie sich paradigmatisch am japanischen Fall zeigen lässt ebenso wie an dem Ringen um eine religiös-kulturell begründete politische Form in der islamischen Welt. Dies bleibt einer weitergehenden Untersuchung vorbehalten, die hier nicht geleistet werden kann.

7 SCHLUSSBEMERKUNG

Ausgangspunkt der Überlegungen war der eingangs knapp umrissene Begriff des religiös-kulturellen Dispositivs, dem diese abschließenden Bemerkungen gelten sollen.

(Hrsg.): *Civil Religion in Political Thought. Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*, Washington 2010.

Erstens liegt der Argumentation die Hypothese zu Grunde, dass alle geschichtlichen Konfigurationen von symbolischer Selbstdeutung und gesellschaftlichen Ordnungsformen in langfristig stabilen politisch organisierten Gesellschaften für ihren Legitimitätsglauben auf das politisch-kulturelle, religiös konnotierte Dispositiv angewiesen sind.

Zweitens drückt sich in diesem Dispositiv das wie immer geartete für die individuelle und komunitäre Existenz des Menschen konstitutive Spannungsverhältnis von seinsgebundener Bedingtheit und Transzendenz-offenheit für Erfahrungen eines letzten Unbedingten aus, in der – theoretisch formuliert – der vielfältig symbolisierte noumenale Grund einer universalen Humanität des Menschseins aufscheint, ungeachtet der Tatsache, dass die im reflexiven Begriff der Humanität manifeste Dimension des Geistes und der Freiheit sich nur bedingt in den Symbolordnungen reproduziert, nicht zuletzt aufgrund der ihnen inhärenten Tendenz zur sakralen Kontraktion des sozio-symbolischen Kosmos nach innen und nach außen.

Die Erfahrungskonstellationen von Immanenz und Transzendenz, auf die hier Bezug genommen wird, zielt drittens auf die umfassende empirische Realität einer Existentialerfahrung, die sich in der Spannung von Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben, Mangel und Fülle, Unheil und Heil und Unordnung und Ordnung artikuliert und sich in den symbolischen Selbstdeutungen der Menschheit und deren politischen Ordnungsformen auf eine historisch vielfältige Weise widerspiegelt.

Viertens, wie immer im einzelnen sich in der Modernität die gesellschaftliche Symbolisierung des politisch-religiösen Strukturverhältnis darstellt, ist es einerseits wie alles Geschichtliche den kontingenten Bedingungen der *condicio humana* unterworfen, andererseits aber authentische Manifestation der geistigen Existenz des Menschen in der jeweils besonderen historischen Gestalt, welche die Modalität des Politischen und das diese konstituierende religiös-kulturelle Dispositiv auch annimmt.

