

Welche Religionsbegriffe eignen sich zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen?

Wolfgang Eßbach

Im Dezember 1949 schrieb Carl Schmitt an den befreundeten französischen Philosophen Pierre Linn: „Meine Freiheit den Ideen gegenüber ist ohne Grenzen, weil ich mit meinem nicht zu okkupierenden Zentrum in Kontakt bleibe, das keine ‚Idee‘, sondern ein historisches Ereignis ist: die Inkarnation des Sohnes Gottes. Für mich ist das Christentum an erster Stelle weder eine Doktrin noch eine Moral, nicht einmal (verzeihen Sie) eine Religion; es ist ein historisches Ereignis“.¹ Und dann fügt Schmitt einen Satz aus Thomas von Aquins „Summa contra Gentiles“ (Die Summe gegen die Heiden) hinzu: „Mit Ungläubigen sollen wir keine gemeinsamen Namen haben, damit nicht aus der Übereinstimmung in der Wortwahl Gelegenheit zum Irrtum erwächst“.²

Das Wort Religion ist – ebenso wie Sakralität – ein sehr schwieriges Wort. Wenn Thomas von Aquin darauf besteht, dass der Gläubige darauf achten muss, seinen Wortgebrauch vom Wortgebrauch der Ungläubigen unterscheidbar zu halten, so zielt dies darauf, seine Selbstbeschreibung der Glaubenswahrheit gegen den Einfluss von Fremdbeschreibungen zu immunisieren, damit es – in den Worten Carl Schmitts – ein „nicht zu okkupierendes Zentrum“ bleibt.

Ich werde zuerst über Probleme des Religionsbegriffs in Europa sprechen.³ Von einer Weitung der Fragestellung in Richtung eines Religionsvergleichs der Weltreligionen nehme ich bewusst Abstand. Großflächige Vergleiche dieser Flughöhe verführen dazu, die europäische Religionsentwicklung um der Kontraste zu Judentum, Islam, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus willen, auf die Bipolarität von Christentum und Säkularismus einzuschränken und das europäische Religionsformat global zu elargieren. Um diesen Effekt, auf den schon früh der Soziologe Joachim Matthes hingewiesen hat, korrigieren zu können, fehlen

¹ „Ma liberté vis-à-vis des idées est sans bornes parceque je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une ‚idée‘ mais un événement historique: l'incarnation du Fils de Dieu. Pour moi le christianisme n'est pas en premier lieu une doctrine, ni une morale, ni même (excusez) une religion; il est un événement historique.“ C. Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1951–1957, hrsg. von E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, S. 283.

² „Cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio“. T. von Aquin, Summa contra Gentiles, Buch 3, Kapitel 93.

³ Eine Typologie europäischer Religionen und der ihnen entsprechenden Religionsdeutungen und Religionskritiken findet sich in: W. Eßbach, Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014. In Vorbereitung ist: „Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizierung der Lebenswelt als Wiege neuer Religionen“.

mir ohnehin die nötigen Sprachkenntnisse.⁴ Nach einer kurzen Skizze zu Problemen des Religionsbegriffs in Europa gehe ich Schritt für Schritt der Frage nach: Welche Religionsbegriffe, die in Europa entwickelt wurden, eignen sich zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen?

I.

Ernst Feil hat im ersten Band seiner mehrbändigen Geschichte des Religionsbegriffs für die Worte Glaube (*fides*) und Vernunft (*logos, ratio*) keine Probleme gesehen, eine Traditionslinie von der Antike zur Moderne zu ziehen, wohl aber für das Wort Religion.⁵ Denn die Gebrauchsweisen des Wortes sind recht widersprüchlich: Michel Despland hat, beginnend mit Cicero, bis ins 16. Jahrhundert fünfzehn verschiedene Varianten der Rede von Religion gefunden, in denen kaum so etwas wie eine Begriffsentwicklung auszumachen ist.⁶

Bei Cicero ist *religio* der „Respekt vor allem Sein, besonders dem Göttlichen“. Anders bei Lukrez, für den *religio* ein „System der Bedrohungen und Verheißungen ist, die den furchtsamen Grund der menschlichen Natur pflegen und entwickeln, wogegen der Mensch freilich revoltiert“.⁷ Christliche Gebrauchsweisen von *religio* betonen entweder Praktiken, „die sich auf das Heil richten“, aber auch „den Aspekt der öffentlichen Ordnung, die nach dem Willen Gottes gestaltet ist, sowie schließlich den Aspekt der inneren Einstellung, die sich in der Liebe zu Gott vollzieht“.⁸ *Religio* kann *ordo* sein oder *instinctus* oder *virtus*, worüber sich die Mitglieder des SFB freuen können, da als *virtus* in Rom auch die Tapferkeit der Soldaten gewürdigt wurde.

Andere Autoren wie Wilfried Cantwell Smith sehen, was den Religionsbegriff angeht, von Augustinus' Schrift „De vera religione“ (390) bis zu Marsilio Ficinos „De Christiana religione“ (1474) ein tausendjähriges schwarzes Loch.⁹ Ein vom Christentum distanzierter allgemeiner Religionsbegriff sei überhaupt erst im 17. Jahrhundert greifbar. Man begnügt sich lange Zeit damit, von Heiden und Ungläubigen, von Juden, Christen und Moslems zu sprechen, sei es als Fremdbeschreibung oder selbstbeschreibend als Bekenner.

Die Verbreitung der Rede von Religion als einem Obergriff verdankt sich wahrscheinlich zwei Prozessen: Zum einem dem Anstieg der Gelehrsamkeit in

⁴ Vgl. J. Matthes, Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, hrsg. von R. Scholz, Würzburg 2005.

⁵ Vgl. E. Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 36), Göttingen 1986, S. 9.

⁶ Vgl. M. Despland, La religion en occident. Evolution des idées et du vocabulaire, Montreal 1979.

⁷ Feil, Religio (Anm. 5), S. 11–12.

⁸ Ebd., S. 12.

⁹ Vgl. W. C. Smith, The Meaning and End of Religion. A new Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1965 [1962].

der Kenntnis historischer Glaubenslehren und -praktiken, die in der Florentiner „Academia Platonica“ im 15. Jahrhundert begonnen hatte und sich mit dem Buchdruck rasant vermehrte. Martin Mulsow weist darauf hin:

„Noch nie waren so viele junge Leute in diesen Bereichen ausgebildet worden; noch nie war man auf einem solchen Stand von Rekonstruktion alter Sprachen, Aneignung der arabischen und rabbinischen Kultur, antiquarischer Anhäufung von Wissen und buchtechnischem Vermögen der Wiedergabe dieses Wissens“.¹⁰

Mit dieser Gelehrsamkeit weitet sich der Horizont mehr als zuvor über das Christentum hinaus.

Zum anderen ist es der Prozess der Konfessionalisierung des Christentums, der osmotisch mit der Genese des modernen Staates verbunden ist. Ich folge hier dem so genannten Konfessionalisierungsparadigma von Wolfgang Reinhard.¹¹ Aus dem mittelalterlichen Flickenteppich der *universitas christiana* mit ihren zahlreichen Varianten und offenen dogmatischen Fragen sind in einem zweihundertjährigen europäischen Glaubenskrieg gegeneinander profilierte, bis in Kleinigkeiten distinkte Konfessionen entstanden, ein neuer Typus von formierter Bekenntnisreligion, der auch juristisch fixiert ist. Ich unterscheide für den europäischen Bereich ein Geflecht vormoderner Christentümer mit lokal unterschiedlich strengen oder laxen Grenzen zur Häresie oder zur Magie und den Typus der modernen Bekenntnisreligion. In dieser Religion kann man zum Beispiel nicht gleichzeitig katholisch und protestantisch sein. Ein Japaner, so habe ich mir erzählen lassen, kann dagegen selbstverständlich zu Silvester die Abendglocke im buddhistischen Tempel läuten und Neujahr den Shinto-Schrein besuchen.

Die vormodernen Christentümer kennen Heilige, und einige Bekenntnisreligionen auch: die katholische Kirche, die anglikanische Kirche und die Ostkirchen. Bei Protestanten ist es anders.¹² Wer Luthers *sola scriptura* folgte, musste feststellen, dass in den Evangelien eine ganze Reihe von Personen als heilig bezeichnet werden, ohne dass genau erkennbar ist, wie sie zu diesem Prädikat gekommen sind. Luther behalf sich mit einer Interpretation des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das in der Spätantike vielleicht aus Fragen anlässlich der Taufe entstanden war. Dort findet sich der Glaubenssatz von der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘.

Communione sanctorum hatte Thomas von Aquin als Gemeinschaft *am* Heiligen interpretiert, das heißt an den Sakramenten, den Gnadengaben, die der Kirche von Gott für die Zeit bis zur Wiederkunft Christi gegeben waren. Die katholische Kirche interpretierte den Glaubenssatz, gestützt auf eine lange und weitver-

¹⁰ M. Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, Hamburg, 2002, S. 123.

¹¹ Vgl. W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa* [1981], in: W. Reinhard (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, S. 103–126 und ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters* [1983], in: W. Reinhard (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, S. 127–150.

¹² Vgl. F. Schulz, *Heilige/Heiligenverehrung VII. Die protestantischen Kirchen*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 14, Berlin/New York 1985, S. 664–672.

breitete Praxis der Heiligenverehrung, als Gemeinschaft *mit* den Heiligen, den Märtyrern oder den Gestorbenen, die zu ihren Lebzeiten mit Charismen reich gesegnet waren, die Wunder vollbrachten und die am Ende ihres Lebens dem Ideal der *imitatio Christi* sehr nahekamen. Luther geißelte diese Heiligenverehrung als Götzendienst und interpretierte *communio sanctorum* als Gemeinschaft der Heiligen im Sinne aller Glieder der christlichen Gemeinde. Nach dieser demokratischen Lehre sind alle Protestanten gemeinschaftlich Heilige. Aus der Gemeinschaft dieser Heiligen konnten freilich auch Märtyrer hervorgehen, die wegen ihres Glaubens verfolgt und getötet worden waren.

Was bedeutet das für das Thema: Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem? Für vormoderne Christentümer und die katholische Bekenntnisreligionen gilt: Um zur Ehre der Altäre erhoben zu werden, muss man gestorben sein. Helden können zu ihren Lebzeiten als Helden gefeiert werden, Heilige nicht. Man kann vermuten, dass eine Person, wenn sie weiter ein so außerordentlich christliches Leben führt wie bisher, nach ihrem Tod heilig gesprochen wird. Und dann wird man vielleicht auch bald nach dem Begräbnis die Rufe *santo subito* hören.

Helden und Heilige – meine Faustformel lautet: Helden können Heilige werden, christliche Märtyrer sind katholisch in der Regel immer Heilige, aber Heilige müssen keine Heldentaten vollbracht haben. Der Heilige Nikolaus von Flüe (1417–1487), der Schweizer Nationalheilige, war kein Held, sondern ein weltflüchtiger Eremit. Der Schweizer Arnold Winkelried, der in der Schlacht bei Sempach (1386) ein Bündel feindliche Spieße packte und dadurch eine Bresche schlug, die den Sieg der Schweizerischen Eidgenossen über den österreichischen Herzog entschied, war ein Held.

II.

Vormoderne Christentümer und christliche Bekenntnisreligionen sind nicht alles, was Europa an Religionen zu bieten hat. Als Antwort auf die Erfahrung der Glaubenskriege bildet sich in Europa ein neuer Typus von Religion, ein neuer Glaube, eine neue Religionsauffassung, zu der verschiedene Strömungen ihren Beitrag geleistet haben. Dazu gehören Autoren, die statt der *theologia revelata*, die auf der Offenbarung basiert, mehr der *theologia naturalis* folgen, die eine Gotteserkenntnis aus dem Studium der Natur ermöglicht. Einflüsse kommen aus dem Judentum, insbesondere die Lehre von der vormosaïschen Religion Noahs.¹³ Dazu gehören die weitverzweigten Netze des Spiritualismus und Sozialismus. Grob

¹³ Uriel da Costa vertrat diese Lehre in Holland; er „stellte ein angenommenes moralisches Naturgesetz als höchste ethische Norm über die spezielle jüdische und christliche Ethik, jenes natürliche Sittengesetz mit den noachidischen Gesetzen identifizierend.“ J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin [u.a.] 1972, S. 442.

gesagt, handelt es sich um religiöse Glaubensweisen, die teils ein eher integratives, pantheistisches Gottesbild, teils ein eher dialogisches, deistisches Gottesbild haben. Ich nenne diesen neuen Religionstypus Rationalreligion, im Anschluss an eine Schrift von Theodor Ludwig Lau aus dem Jahre 1719, in der er die *religio rationis* als die Form der vernünftigen Erkenntnis Gottes, die allen Menschen gemeinsam ist, verteidigt.¹⁴ Zum variantenreichen Typus der Rationalreligion rechne ich auch jene Glaubenslehren, die in der Botschaft Jesu eine vernünftige Religion wiedererkennen oder die Aussagen der Bibel nur dort als göttliche Gesetze anerkennen, wo gesunde Vernunft sie bestätigt.

Was glauben diese Leute? Grob zusammengefasst: Der als Gottes Ebenbild erschaffene Mensch hat die Kompetenz zur vernunftgemäßen Einsicht in die göttliche Ordnung. Diese Kompetenz ist postadamitisch im Kern heil geblieben. Allen Menschen kommt daher eine natürliche, vernünftige Religiosität zu, die von den verfassten, sich auf historische Prophetie oder Wunder gründenden Kirchen zu unterscheiden ist. Bei den englischen Deisten glaubt man: Gott hat die Welt und den Menschen erschaffen und ihm die Vernunft geschenkt. Dieses Vernunftgeschenk, die „Leuchte des Herrn“, hat den Menschen zum Menschen gemacht und ihn vom Tier unterschieden.¹⁵ Diese einfache Religion ist bei allen Menschen zu finden. Seit es Menschen gibt, so der Deist Herbert von Cherbury, gab es eine ganz einfache Urreligion, die lautete: Es existiert ein göttliches Wesen, das von den Menschen Verehrung fordert. Die Verehrung besteht in Tugend und Frömmigkeit und in der Reue über begangene Sünden. Gutes und Böses werden nach dem Tod vergolten. Das ist alles, mehr nicht. Alles, was später kam, die sogenannten positiven Religionen, wie zum Beispiel die Religion der Ägypter, Zoroastrismus, Judentum, Christentum und Islam, stellte für die Deisten einen Verfall der natürlichen Religion dar.¹⁶

Dass die Anhänger der Rationalreligion von den Anhängern der Bekenntnisreligionen als Atheisten bezeichnet wurden und dass die wissenschaftsgläubigen Atheisten des 19. Jahrhunderts den Aufklärern des 18. Jahrhunderts ihren Glauben absprachen, um sie als ihre legitimen Vorfahren zu funktionalisieren, sollte man ebenso beiseite stellen, wie den Vorwurf des Theologen Karl Barth, die neuprotestantischen Richtungen, wie die des Theologen Emil Brunner, die eine Vermittlung von Glauben und moderner Welt anstrebten, beförderten die „Reduktion

¹⁴ *Religio rationis* nennt Theodor Ludwig Lau in „Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica“ (1719) die einfache Form der vernünftigen Erkenntnis Gottes, die allen Menschen gemeinsam ist. Die später entstandene *religio revelationis* ist aus dieser Urreligion hervor gegangen. Vgl. T. L. Lau, Dokumente (1670–1740) (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung; 1,1), hrsg. von M. Pott, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992. Zur Interpretation siehe J. Assmann, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, S. 17–20.

¹⁵ Entsprechend: „Eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Geist“ (Sprüche 20, 27).

¹⁶ Vgl. E. L. H. von Cherbury, *De religione laici*, London 1645, Nachdruck hrsg. von G. Gawlick, Stuttgart 1966; ders., *De religione gentilium. Errorumque apud eos causis*, Amsterdam 1663, Nachdruck hrsg. von G. Gawlick, Stuttgart 1967.

der Lehre des Christentums auf den Bestand der Lehre einer sogenannten natürlichen oder vernünftigen Religion“. ¹⁷

Die Rationalreligion ist eine Religion, die für unser Thema – Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem – wenig hergibt. Es wäre zu prüfen, ob einige Erscheinungen des ‚*culte des grands hommes*‘, der im 18. Jahrhundert entsteht, rationalreligiöse Motive enthält. Eine *nobilitas literaria* zwischen Helden und Heiligen gab es schon im 16. Jahrhundert, die in Sammelbiographien illustrierter Geister aufgeführt wurden. Besonders exzellente Dichter wurden schon im 14. Jahrhundert mit dem Lorbeerkranz gekrönt. ¹⁸ In der Westminster Abbey, der Grablege der Könige von England, fanden in der *poets corner* Dichter wie beispielsweise Geoffrey Chaucer, John Gay oder Ben Jonson ihre letzte Ruhestätte. Auch William Shakespeare wurde mit einem Denkmal geehrt. In der Abtei befinden sich die Gräber der Komponisten Henry Purcell, Orlando Gibbons und Georg Friedrich Händel, aber auch von Höflingen wie Thomas Parry und Marineoffizieren wie Cloud(es)ley Shovell und Captain Cornewell. Dass in der Abtei nicht nur Isaac Newton, sondern auch die Schauspielerin Anne Oldfield begraben wurde, hat bereits Voltaire bei seinem Besuch irritiert. ¹⁹

Eine „nouvelle religion du livre“ nennt Jean-Claude Bonnet die Bestrebungen der französischen Aufklärer, den *culte des grands hommes* für ihre Absichten zu nutzen. ²⁰ Büsten und Statuetten der ‚*hommes illustres*‘, der ‚*grands écrivains*‘, wanderten in die Wohnzimmer der Bürger. Die berühmteste Statue von Voltaire schuf der Künstler Jean-Baptiste Pigalle: Der greise Voltaire sitzt nackt auf einem Baumstumpf, ein Tuch fällt von der linken Schulter herab, der Mund scheint sich zu öffnen und der Blick geht in die Ferne. Friedrich II. ließ sich von ‚Voltaire nu‘ eine Kopie anfertigen und im Vestibül von Sanssouci aufstellen. Zweifellos vertrat Voltaire rationalreligiöse Auffassungen, aber es ist fraglich, ob man dies der Skulptur ablesen kann. Überdies war den *philosophes* der Ruhm in der Nachwelt wichtiger, als zu Lebzeiten verehrt zu werden. Eva Hausdorf hat das Werk zu Recht in den Kontext des Geniekults des 18. Jahrhunderts gestellt. ²¹

¹⁷ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich ²1952, S. 80; E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934; K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

¹⁸ Vgl. H. Denzel de Tirado, Biographische Fiktionen: Das Paradigma Denis Diderot im interkulturellen Vergleich (1765–2005), Würzburg 2008, S. 23–29.

¹⁹ Vgl. M. Baker, De Troyes à Westminster. Pierre-Jean Grosley et la commémoration des grands hommes en France et en Angleterre vers 1760, in: T. W. Gaechtens / G. Wedekind (Hrsg.), *Le culte des grands hommes 1750–1850*, Paris 2009, S. 13–38.

²⁰ Vgl. J.-C. Bonnet, *La Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands homes*, Paris 1998.

²¹ Vgl. E. Hausdorf, *Le Voltaire nu de Jean-Baptiste Pigalle – Grandeur et décadence d'une statue*, in: T. W. Gaechtens / G. Wedekind (Hrsg.), *Le culte des grands hommes 1750–1850*, Paris 2009, S. 195–224; dies., *Monumente der Aufklärung. Die Grab- und Denkmäler von Jean-Baptiste Pigalle (1714–1785) zwischen Konvention und Erneuerung*, Berlin 2012.

III.

Bekenntnisreligion und Rationalreligion sind nicht die einzigen europäischen Religionen, die auf ihre Verflechtung mit dem Heroischem hin zu befragen sind. Der Glaube an die Göttlichkeit der Vernunft war auf die Erfahrung des Fanatismus der Glaubenskriege bezogen. Mit der Französischen Revolution taucht ein anders gelagerter Erfahrungshorizont auf: Der revolutionäre *Enthusiasmus*. Er tönt uns aus vielen Dokumenten der Zeit entgegen. 1791 schreibt Jeanne-Manon Roland, eine Revolutionärin, die 1793 selbst unter die Guillotine gerät, über eine Rede von Jacques-Pierre Brissot:

„Er hat die Köpfe überzeugt, die Seelen elektrisiert, seinen Willen auferlegt; das war kein Beifall mehr, es waren Schreie, Ausbrüche; dreimal hat sich die ganze hingerissene Versammlung mit ausgebreiteten Armen, in die Luft geschwenkten Hüten, in unbeschreiblicher Begeisterung erhoben. Verderben über jeden, der diese großen Bewegungen empfunden oder geteilt hat und noch Fesseln tragen könnte!“²²

Beobachter haben sich gefragt, ob dieser Enthusiasmus nicht der Fanatismus sei, den man aus den Glaubenskriegen kannte. Kant, Hegel und andere kluge Leute waren der Überzeugung, dass hier etwas anderes geschehen ist. Die Enthusiasten sind von einer heiligen Idee in Besitz genommen, es sind die Gotttrunkenen, von denen bei Platon die Rede ist.

Diese Form der Religiosität unterscheidet sich von den älteren Religionstypen dadurch, dass Göttliches und Menschliches fusioniert werden. Die Sprache des Religiösen diffundiert in alle möglichen Bereiche und wird in solch einer Art verweltlicht, dass sie sich von bekenntnisreligiösen und auch von rationalreligiösen Profilen, in denen man eine Kohärenz von Religion erkennen konnte, entfernten. Damit geraten Phänomene in den Bezirk des Heiligen, die zuvor nicht in dieser Weise kodiert wurden. Die wilde und elementarische Natur konnte ebenso enthusiastisch erlebt werden wie die Dichtung, aber auch die Gesellschaft, die Kultur, die Bildung, das Vaterland und vieles anderes mehr. Um 1800 explodiert die Verwendung des Adjektivs ‚heilig‘ in allen möglichen Zusammenhängen.²³

Ich fange gar nicht erst an, in die komplexe Diskussion um das Heilige einzusteigen und verweise nur auf die einschlägigen Arbeiten von Carsten Colpe.²⁴ Für den Religionssoziologen ist entscheidend, dass mit der Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus die flottierende Sakralisierung all der Dinge, die Menschen heilig halten wollen, prinzipiell möglich wird. Es ist nicht mehr allein der

²² J.-M. Roland an J.-H. Bancal in Clermont-Ferrand, Paris, 11. Juli 1791, zitiert nach G. Landauer (Hrsg.), Briefe aus der französischen Revolution Bd. 2., Frankfurt am Main 1919, S. 37.

²³ Vgl. M. Heyne, Heilig [1877], in: C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das „Heilige“, Darmstadt 1977, S. 3–26, hier S. 22.

²⁴ Vgl. C. Colpe, Die wissenschaftliche Beschäftigung mit ‚dem Heiligen‘ und ‚das Heilige‘ heute, in: D. Kamper / C. Wulf (Hrsg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main 1987, S. 33–61; ders., Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Meisenheim/Frankfurt am Main 1990.

in einer Kirche lebendige Heilige Geist, auch nicht die Göttlichkeit der Vernunft, sondern es sind nun mehrere Fusionen des Irdischen und Göttlichen möglich, vor allem die Sakralisierung der Kunst, Musik und Literatur, die Medien des Göttlichen werden, und das Volk, die Nation, denen nun Altäre gebaut werden. In Goethes „Vier Jahreszeiten“ heißt es im „Herbst“:

„Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht“.²⁵

Kunstreligion und Nationalreligion, die im 19. Jahrhundert aufblühen, werden oft verdächtig, keine echten Religionen zu sein, sie werden als Ersatzreligionen, Quasireligionen oder Pseudoreligionen bezeichnet. Ich kann mich dem nicht anschließen. Wer weiß, welches die *vera religio* ist, mag so reden und sich eine entsprechende Definition echter Religion zurechtlegen. Wie man das wissenschaftlich begründen will, ist mir freilich ein Rätsel. Soziologen halten sich an Diskurse und Praktiken, so wie sie von Akteuren, den Gläubigen, hervorgebracht werden.

Für die Analyse der Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem eignet sich der Typus der enthusiastischen Religion dann besonders, wenn die Einbettung von Helden in die Kontexte kirchlich institutionalisierter, statuarischer Religion nicht recht passen will, wenn es sich um flottierende Sakralisierungen handelt. Die Herausgeber des vorliegenden Bandes sprechen in diesem Sinne vom Sakralen als einer „Zuschreibungskategorie der Außeralltäglichkeit“. Diese Art, religiöse Phänomene zu deuten, steht auf den Schultern der junghegelianischen Religionskritik eines Feuerbachs, demzufolge der Mensch seine Wünsche und Hoffnungen auf ein göttliches Wesen projiziert; eines Bruno Bauers, der den Enthusiasmus als Kompensation der Atomisierung der Individuen in der Massengesellschaft interpretiert; eines Marx', der den Religionsbegriff in den der Ideologie transformiert, um deren Wurzelgrund in materiellen Verhältnissen der Individuen freizulegen, und eines Max Stirners, der in der Selbstermächtigung der Einzigen, etwas heilig zu halten oder eben nicht, die personale Quelle aller Verhimmelungen aufgedeckt hat. Ich denke, damit kann man in der Analyse von Heroisierungen ein gutes Stück vorankommen.²⁶

IV.

Religionen und Religionsbegriffe haften an bestimmten, epochalen gesellschaftlichen Zeiterfahrungen: Ohne die Verschränkung von Glaubenskriegen mit Staaten-

²⁵ J. W. Goethe, Vier Jahreszeiten. Herbst, in: J. W. Goethe, Berliner Ausgabe. Poetische Werke Bd. 1, Berlin 1960, S. 264–265.

²⁶ Vgl. W. Eßbach, Von der Religionskritik zur Kritik der Politik – Etappen junghegelianischer Theoriediskussion, in: H. Reinalter (Hrsg.), Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken, Frankfurt am Main 2010, S. 41–63.

bildungskriegen ist weder der moderne Typus sich gegeneinander abgrenzender Bekenntnisreligionen, noch die Religionsfriede und Religionsfreiheit versprechende Rationalreligion möglich geworden. Ohne die Erfahrung des revolutionären ‚Enthusiasmus‘ und die aus ihm hervorgehende Heiligung von Kunst und Nation, lässt sich die religionskritische Wendung nicht verstehen, die darauf zielt, den Ikarus-Flug zum Absoluten, zu sakralisierten Werten auf den Boden der Tatsachen materieller Verhältnisse und der wirklichen Existenz der Einzelnen herunterzuholen.

Aber auch das ist nicht alles, was Europa an Religionen und Religionsdeutungen zu bieten hat. In der epochalen Erfahrung der entfesselten Marktgesellschaft, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Individuen nötigt, zum Markte zu tragen, was Wert und Wertsteigerung verspricht, entstehen neue Religionen und neue Deutungen des Religiösen. Entfesselte Marktwirtschaft meint im Sinne der klassischen Studie von Karl Polanyi: Es gibt nicht mehr nur Märkte für Nahrungsmittel, Werkzeuge, Kleider und andere Sachgüter, sondern die Arbeit, der Boden und selbst das Geld wird auf Märkten gehandelt.²⁷ Mehr und mehr Bereiche des Lebens erscheinen so, als ob sie wählbar wären. Auf einem wachsenden Buchmarkt finden sich alternative Angebote zur religiösen Orientierung. Die Rede von der Weltanschauung drängt sich als ein Sortierbegriff auf. Gegen David Friedrich Strauß’ *moderne Weltanschauung* setzte der protestantische Theologe Alfred Ritschl eine *religiöse Weltanschauung*. Die Suprematie beanspruchten der Szientismus, die positivistische Kirche, die säkularistischen Weltanschauungs-Vereine, für die die Wissenschaft – wie Rudolf Virchow sagte – zur Religion geworden ist.²⁸

Wie mit dieser neuen Erfahrung umgehen? Das rationalreligiöse Programm der Aufklärung passte nicht recht auf diese Situation, denn es ging nicht um Glaubenskriege oder Toleranz, sondern um einen friedlichen Wettbewerb der Überzeugungen gerade auf der Basis der Freiheit von Religion und Wissenschaft. Die Modi junghegelianischer Religionskritik waren selbst Weltanschauungsangebote auf dem Markt geworden. Feuerbach gab der Wissenschaftsreligion philo-

²⁷ Vgl. K. Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt am Main 1978.

²⁸ Vgl. R. Virchow, *Über die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften*. Rede gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Hannover am 20. September 1865, Berlin 1865, S. 18. Früh erkannt hat die Bedeutung wissenschaftsreligiöser Vereine: H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel/Stuttgart 1963, S. 127–172. Ausführlicher dazu: F. Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh 1997; T. H. Weir, *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge 2014. Siehe auch: P. Schöttler, *Szientismus. Zur Geschichte eines schwierigen Begriffs*, in: *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 20, Heft 4, 2012, S. 245–269. Grundlegend ist die Studie von B. Plé, *Die „Welt“ aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Eine wissenssoziologische Studie*, Stuttgart 1996.

sophischen Flankenschutz, und die Arbeiterbewegung formte aus Marx eine sozialistische Weltanschauung.

Die Antwort auf die neuen Erfahrungen der religiösen Situation in entfesselten Marktgesellschaften haben die Religionswissenschaften gegeben, die sich um 1900 als Religionspsychologie, Religionsgeschichte, Religionssoziologie und auch als die Fachdisziplin Religionswissenschaft konstituiert haben.²⁹ Die Religionswissenschaften haben es mit einer mehrfachen Problemstellung zu tun: Sie sehen sich der starken wissenschaftsreligiösen Strömung gegenüber, für die das Zeitalter der Bekenntnisreligionen zur Neige geht. Religionswissenschaften wollen aber nicht Theologie sein, sondern als Wissenschaften gelten, das heißt sie müssen ihren Gegenstand definieren, um akademisch anerkannt zu werden. Da reicht es nicht, allein europäische Christentumsgeschichte zu treiben, sondern es bedarf einer Gegenstandsbeschreibung, die alle religiösen Phänomene der Welt in den Blick nimmt. Man bedarf also einer Religionsdefinition, in der zentrale Eigenschaften des zu erforschenden Gegenstands so bestimmt werden, dass zwischen Religion und anderen Phänomenen unterschieden werden kann.

Zwei Forschungsstrategien sind hervorzuheben: Zum einen machte man sich auf die Suche nach dem Ursprung der Religion in der Geschichte der Menschheit. Zum anderen richtete sich das Interesse auf Extremformen religiösen Lebens.

Bei der Suche nach dem Ursprung der Religion gerieten die frühesten Artikulationen religiösen Bewusstseins ins Blickfeld, wie man sie in den Berichten der Ethnographen zu finden glaubte. Nachdem der schottische Jurist John Ferguson McLennan den Totemismus in die Diskussion eingeführt hatte, das heißt die dauerhafte Beziehung einer Menschengruppe zu einem Totemtier, von dem sie abstammen glaubten, sahen viele hierin den Ursprung der Religion.³⁰ Robert H. Codrington ließ sich von den Melanesiern belehren, dass *mana*, die Kraft, die die normalen Fähigkeiten des Menschen oder die gewohnten Abläufe der Natur überschreitet, am Anfang der Religion steht.³¹ James George Frazer nahm an, dass Zauberei und magische Handlungen am Ursprung der Religion liegen.³²

Versuche der Generalisierung blieben nicht aus: Edward B. Tylor übernahm von Adolphe Quetelet das statistische Verfahren der Berechnung von Mittelwerten für die Konstruktion von Typen durchschnittlichen Verhaltens des *„homme*

²⁹ Vgl. V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871–1933*, Tübingen 2002; H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997; A. L. Molendijk / P. Pels (Hrsg.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden 1998; B. Gladigow, *Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 13, 1996, S. 200–213.

³⁰ Vgl. J. F. McLennan, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Edinburgh 1865.

³¹ Vgl. R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891.

³² Frazers „*The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*“ erschien zunächst zweibändig 1890 und in der dritten Auflage 1911 bis 1915 zwölfbändig.

moyen‘. Dabei stellte er fest, dass der Glaube an Geister im Durchschnitt aller primitiven Völker gegeben sei, und er fasste dies unter dem Begriff des Animismus. Dieser galt ihm als Frühform kognitiver Weltaneignung. „Believe in Spiritual Beings“ lautete seine Minimaldefinition von Religion.³³ Die Animismustheorie konnte unterschiedlich benutzt werden: Zum einen bot sie die Chance, die vielfältigen, eigensinnigen und für Europäer bisweilen bizarren Glaubensvorstellungen und kultischen Praktiken begrifflich zu homogenisieren. Dieser Animismus konnte dann zum Ursprung von Religion erklärt werden. Zum anderen war der Weg offen, diesen Animismus als bloßes Vorgeschehen aus dem Kreis der eigentlichen, höherwertigen Religionen auszuschließen, zu denen vorrangig die so genannten Weltreligionen gehörten.

Für die zweite Forschungsstrategie, das Interesse an Extremformen religiösen Lebens, ist an erster Stelle die klassische Studie von William James „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ zu nennen.³⁴ Im Unterschied zur Religionsforschung, die auf der Basis von Massendaten die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung errechnete, stellt James den Einzelnen ins Zentrum, der eine ihn überwältigende Begegnung mit etwas Göttlichem erfährt. Dafür nimmt James die Selbstzeugnisse von Religionsstiftern, Heiligen, Sektengründern und Bekehrten aus verschiedenen Epochen und Weltteilen als Quellenmaterial. Er schreibt:

„[Religiöse Erfahrung] können wir nur bei Individuen finden, für die Religion weniger eine dumpfe Gewohnheit ist als vielmehr einem heftigen Fieber gleicht. Aber solche Individuen sind religiöse ‚Genies‘; und wie viele andere Genies, die genug Früchte hervorgebracht haben, daß ihrer auf den Seiten einer Biographie gedacht werden kann, zeigen solche religiösen Genies häufig eine anfällige nervliche Verfassung. Vielleicht sind religiöse Führer, noch mehr als andere Arten von Genies Opfer ungewöhnlicher psychischer Heimsuchungen gewesen. Ohne Ausnahme handelte es sich bei ihnen um Geschöpfe mit einer ausgeprägten emotionalen Sensibilität. Oft führten sie ein Leben voll innerer Zerrissenheit und litten in bestimmten Lebensphasen unter Melancholie. Sie kannten kein Maß, neigten zu Obsessionen und fixen Ideen; häufig fielen sie in Trance, hörten Stimmen, hatten Visionen und zeigten alle möglichen Eigenheiten, die man normalerweise als pathologisch klassifiziert. Im Verlauf ihres Lebens haben ihnen nicht selten gerade diese pathologischen Züge zu ihrer besonderen religiösen Autorität und ihrem Einfluß verholfen.“³⁵

Sowohl die Orientierung an extremen religiösen Phänomenen wie auch die Suche nach dem Ursprung dienten nicht nur der Klärung der Konstitutionsfrage, was Gegenstand der Religionswissenschaften sein sollte. Als von der Normalität der Gegenwart entfernte Gebiete halfen sie auch mit, eine wissenschaftliche Distanz

³³ E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Bd. 2 *Religion in primitive culture* (Harper torchbooks; 34), New York ⁵1958, S. 424.

³⁴ Vgl. W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* [1901/1902], übers. von E. Herms / C. Stahlhut, Frankfurt am Main 1997. Zu James siehe: H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1999, S. 58–86.

³⁵ James, *Vielfalt* (Anm. 34), S. 42.

zur Religion zu sichern. Eine solche Distanzierung konnte auch erreicht werden, wenn man wie Rudolf Otto das der Rationalität der modernen Marktgesellschaft widerstrebende Irrationale fokussierte. Otto nimmt sowohl Motive des – dem modernen Menschen fremd gewordenen – primitiven Geisterglaubens als auch die extremen Erscheinungen religiöser Virtuosen im Sinne von James auf. Es geht um die Gefühle des Schauervollen, Übermächtigen, Energischen, des ganz Anderen, des Faszinierenden, Ungeheuerlichen, des Erlauchten und so weiter. Der Titel der Schrift markiert die These: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ von 1917.³⁶

Religion, das ist bei Otto die Anregbarkeit und Erweckbarkeit der menschlichen Seele durch das Numinose, „das sich dem Rationalen [...] entzieht und das ein *arrêton*, ein ineffabile ist, sofern es *begrifflicher* Erfassung völlig unzugänglich ist.“ Das Heilige ist eine Kategorie *rein a priori*. Das Gefühl des Numinosen „bricht auf aus dem ‚Seelengrunde‘, aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber“. ³⁷ Mit dieser Grundlegung verliert Ottos Religionswissenschaft ein Stück weit ihren Wissenschaftscharakter. Religion ist – wie Rainer Flasche bemerkt – Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismittel zugleich: „Der ‚sensus numinis‘ ergreift sich selbst und emaniert das, was Religion zu sein habe“. Otto wird dann auch selbst Religionsstifter, 1921 gründet er den ‚Religiösen Menschheitsbund‘.

Für die Frage nach dem Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösem sind beide Konzepte, die Orientierung an ‚urgesellschaftlichen‘ und an extremen religiösen Phänomenen fruchtbar zu machen. Denn es geht bei diesen Kernbestimmungen von Religion, die sich trefflich mischen lassen, nicht um eine Jedermanns-Religion, sondern um eine an einzelne Personen gebundene, besondere religiöse Virtuosität und um eine Religiosität, die mit archaischen Vorstellungen in Beziehung steht, die für den modernen Menschen als eine irrationale Welt erscheinen müssen. Dies lässt sich sehr gut an Max Webers Charismabegriff zeigen, der häufig für Phänomene der Sakralisierung des Heroischen in Anspruch genommen wird.

V.

Webers Rede von Charisma ist vielschichtig, ihre Kohärenz ist nur nachvollziehbar, wenn man in Rechnung stellt, was in diesem Begriff gebündelt ist. Weber hat bekanntlich in seiner Herrschaftssoziologie der ‚charismatischen Herrschaft‘ einen prominenten Platz zugewiesen. Sie steht in dem berühmten Text: „Die drei reinen

³⁶ Vgl. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München ²³⁻²⁵1936; H.-W. Schütte, Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1969; H. Joas, Theologie unter freiem Himmel. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Sinn und Form 65, Heft 4, 2013, S. 551–559.

³⁷ Otto, Das Heilige (Anm. 36), S. 5, S. 137–138.

Typen der legitimen Herrschaft³⁸ an letzter Stelle nach der ‚legalen Herrschaft‘, deren Grundvorstellung ist: „[D]aß durch formal korrekt gewillkürte Satzung beliebiges Recht geschaffen und [bestehendes beliebig] abgeändert werden könne“, und nach der „traditionalen Herrschaft“, für die patriarchalische Herrschaft steht, bei der „der Person kraft ihrer durch Herkommen geheiligten Eigenwürde: aus Pietät“ gehorcht wird.³⁹ Die Gehorsamsbeziehung in charismatischer Herrschaft ist dagegen legitim

„kraft affektueller Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben (Charisma), insbesondere: magische Fähigkeiten, Offenbarungen oder Heldentum, Macht des Geistes und der Rede. Das ewig Neue, Außerweltliche, Niedagewesene und die emotionale Hingenommenheit dadurch sind hier Quellen persönlicher Hingebung“.⁴⁰

Um zu verstehen, wie der theologische Charismabegriff in die Herrschaftssoziologie geraten ist, muss an den Anteil protestantischer Theologen an der Entstehung der Religionswissenschaften erinnert werden. Zwischen den Theologen Adolf von Harnack und Rudolph Sohm war strittig, ob *ecclesia* eine rechtliche Verfassung haben kann, die den staatlichen Verfassungen vergleichbar ist. Sohm bestreitet dies: Im frühen Christentum habe es überhaupt keine administrativen Ämter gegeben, vielmehr habe es sich um eine ‚charismatische Organisation‘ gehandelt, in der die göttlichen Gnadengaben ungleich verteilt waren. Alle Ämter beruhten allein auf Charismata, und man schuldeten den so Begnadeten Gehorsam nur solange, wie anerkannt wurde, dass eine starke göttliche Inspiration vorlag.⁴¹ Dieses bipolare Schema, Amt oder Charisma, übernimmt Weber im Prinzip. Aber dabei bleibt es nicht. Weber fügte dazu all die Motive ein, die in den Religionswissenschaften seiner Zeit als wesentliche Qualität des Religiösen identifiziert wurden: Die außergewöhnlichen Erscheinungen extremer religiöser Erfahrung, das Primitive und Archaische menschlicher Frühzeit, das Irrationale.

So gemixt entsteht ein neutralisierter Begriff von Charisma, der jene Bahn eröffnet hat, auf der hundert Jahre später überall Charisma zu finden ist. Weber schreibt: „Es versteht sich, daß der Ausdruck ‚Charisma‘ hier in einem gänzlich wertfreien Sinn gebraucht wird. Der manische Wutanfall des nordischen ‚Berserkers‘, die Mirakel und Offenbarungen irgendeiner Winkelprophezie, die demagogischen Gaben des Kleon sind der Soziologie genau so gut ‚Charisma‘ wie die Qualitäten eines Napoleon, Jesus, Perikles. Denn für uns entscheidend ist nur, ob sie als Charisma galten und *wirkten*, d.h. Anerkennung fanden“.⁴²

³⁸ Vgl. M. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen ⁶1985, S. 474–487.

³⁹ Ebd., S. 478.

⁴⁰ Ebd., S. 481.

⁴¹ Vgl. M. Riesebrodt, Charisma, in: H. G. Kippenberg / M. Riesebrodt (Hrsg.), Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 151–166.

⁴² Weber, Typen der legitimen Herrschaft (Anm. 38), S. 483.

In seiner Einleitung in „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ definiert Weber Charisma in vergleichbarer Weise als

„eine (sei es mehr äußerliche oder mehr innerliche) Herrschaft über Menschen, welcher sich die Beherrschten kraft des Glaubens an diese Qualität dieser bestimmten *Person* fügen. Der magische Zauberer, der Prophet, der Führer auf Jagd- und Beutezügen, der Kriegshäuptling, der sog. ‚cäsaristische‘ Herrscher, unter Umständen das persönliche Parteihaupt, sind gegenüber seinen Jüngern, seiner Gefolgschaft, der von ihm geworbenen Truppe, der Partei usw. solche Herrschertypen“.⁴³

Wo könnte dieses Konzept von Charisma für das Thema – Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem – interessant werden? Es könnte dies in all den Fällen sein, in denen die Position eines Herrschers oder Machthabers mit religionsgeschichtlichen Phänomenen verbunden werden kann, und zwar in der Spannweite von Zauberei und Ekstase bis zu den Visionen der Mystiker und den Privatoffenbarungen, von denen Gläubige berichten, dass sie ihnen zuteil geworden sind. Wo Herrscher, Machthaber, politische Führer sich selbst als Helden beschreiben oder wo ihnen attestiert wird, dass sie Helden sind, kann man versuchen, mit Webers Charisma-Begriff zu arbeiten. Wenn man es mit schlichten Soldaten zu tun hat, die ob ihrer außerordentlichen Tapferkeit als Helden gefeiert werden, kommt man mit der Rede von Charisma nicht sehr weit.

Ob man im Zusammenhang von pädagogischen Lehrer-Schüler-Beziehungen von Charisma reden sollte, kann man bezweifeln. In der Regel reicht dafür, auch für die Verhältnisse an Universitäten, eine Soziologie von Autoritätsbeziehungen. Zwischen *potestas* und *auctoritas* wussten schon die Römer zu unterscheiden, und es macht wenig Sinn, Autorität als „waffenlose Gewalt“ (Max Horkheimer) mit der Rede von Charisma zu vermengen.⁴⁴ Autorität meint gewöhnlich die Anerkennung einer Überlegenheit, eine Art freiwilliger Knechtschaft, die zu starken Anpassungsbereitschaften sogar in Bereichen führen kann, die von der Autorität gar nicht gefordert, erwartet oder vermutet werden. Für Soziologen stellt sich das Gefesseltsein in Autoritätsbindungen als soziale Beziehung dar, die auf dem Bestreben beruht, von anderen anerkannt zu werden. Wer eine Autoritätsbindung eingeht, möchte von der Autorität anerkannt werden. Dies Streben nach Anerkanntsein entspringt dem konstitutiven Erfordernis der Selbstanerkennung, die Menschen gegenüber sich selbst vollziehen müssen. In Autoritätsbeziehungen realisieren Menschen ihre Selbstanerkennung dadurch, dass sie sich selbst zum Objekt eines anderen hochgeschätzten Wesens machen. Die Entstehung der generativen Autoritätsbindung zwischen Eltern und ihren Kindern ist ein Modellgeschehen, an dem diese kommunikativen Anerkennungsprozesse jederzeit gut studiert werden

⁴³ M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende Religionssoziologische Untersuchungen. Einleitung, in: M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920 (MWS I/19), hrsg. von H. Schmidt-Glintzer / P. Kolonko, Tübingen 1991, S. 1–26, hier S. 22.

⁴⁴ Vgl. H. Popitz, Phänomene der Macht, Tübingen ²1992, S. 104–159.

können. Das gehört zum Alltag der *conditio humana* und ist sinnvollerweise nicht dem Bereich des charismatisch Außergewöhnlichen zuzuschlagen.

Die Differenz von Autorität und Charisma wird bei Weber deutlich, wenn er zur Frage der Anerkennung bemerkt: Charismatische Herrscher leiten „ihre Autorität nicht etwa *aus* dieser Anerkennung durch die Beherrschten ab. Sondern umgekehrt: Glaube und Anerkennung gelten als *Pflicht*, deren Erfüllung der charismatisch Legitimierte für sich fordert, deren Verletzung er ahndet“.⁴⁵

Kurz gesagt: Man muss dieser Herrschaft folgen. Hier macht auch der gelegentlich auftauchende Gedanke, charismatische Herrschaft verführe die Beherrschten, keinen Sinn. Denn das rein affektuelle Gehorchen, „durch *bloße* persönliche Neigung des Beherrschten“ kann nach Weber keine Legitimitätsgründe vorweisen. „Eine Herrschaft, welche *nur* auf solchen Grundlagen ruhte, wäre aber relativ labil“.⁴⁶

Wer in der Heldenfrage mit Webers Charismabegriff arbeiten möchte, sollte sich bemühen, den Gebrauch des Terminus einzugrenzen und nicht in die Falle der gegenwärtigen Trivialisierung der Rede von Charisma zu gehen. Dazu erlaube ich mir, aus meiner Charisma-Sammlung, die von der Parfümmarke „Charisma“ bis zur Werbung für Performance-Trainer und vieles anderes mehr reicht, zu zitieren, was Mark Schieritz 2011 in der Wochenzeitung DIE ZEIT im Anschluss an ein einschlägiges Max Weber-Zitat über einen Verteidigungsminister der Bundesrepublik schrieb:

„Das irrationale Moment, das jeder charismatischen Herrschaft innewohnt, tritt bei Guttenberg ganz besonders hervor. Er verdankt seine Popularität der romantischen Sehnsucht nach Leidenschaft, Intensität, Tragik – all den Dingen eben, die in der nüchternen, kargen Politik eines liberaldemokratischen Rechtsstaats fehlen“.⁴⁷

Und Mark Schieritz beeilte sich hinzuzufügen: „Man muss in den Furor der Guttenberg-Fans gegen den politisch-medialen Komplex nicht gleich die Sehnsucht nach einem Führer hineinlesen, wie es jetzt einige tun“.⁴⁸ Damit war der Kurzschluss zur Hitler-Charisma-Debatte hergestellt.

Fazit: Es ist eine ganze Reihe von Religionsbegriffen, die sich mehr oder weniger zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen eignen. Einige Religionsbegriffe gehen tendenziell dahin, allen Menschen die Möglichkeit, religiös zu sein, zuzusprechen. Bekenntnisreligiös gedacht kann jeder ein Christ werden. Rationalreligiös gedacht ist jeder Mensch von seiner anthropologischen Konstitution her religiös. Dies hat Folgen für die Chancen der Sakralisierung des Heroischen. In Bekenntnisreligionen werden Regeln für die Relationen von Heiligen und Helden nötig. In Rationalreligionen wird es schwierig, Helden in religiöser

⁴⁵ Weber, Typen der legitimen Herrschaft (Anm. 38), S. 483.

⁴⁶ Ebd., S. 475.

⁴⁷ M. Schieritz, Guttenberg und die grauen Mäuse, in: Die Zeit vom 7. März 2011, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-03/guttenberg-charisma-demokratie>, 15. November 2014.

⁴⁸ Schieritz, Guttenberg (Anm. 47).

Hinsicht auszuzeichnen. Man ist darauf verwiesen, das Heroische über nichtreligiöse Zuschreibungen zu profilieren. Enthusiastische Religionen bieten der Sakralisierung des Heroischen einen weiten Spielraum, aber er ist nicht exklusiv für Helden, denn auch die Natur, die Kunst, Musik, die Nation können Medien sein, durch die der Himmel die Erde wachküst. Religionswissenschaftliche Religionsbegriffe, wie sie um 1900 entwickelt wurden, akzentuieren in besonderem Maße das Außergewöhnliche, Außeralltägliche der Religion. In Webers Charisma-Begriff ist dies speziell mit Fragen der Legitimität politischer Herrschaft verknüpft. Allerdings ist es nicht leicht, das Numinose, Irrationale weitergehend zu bestimmen. Damit verflüchtigt sich die Selbstbeschreibung des Heroischen und die ganze Erklärungslast wird den Zuschreibern aufgebürdet.