Edition der
Carl Friedrich von Siemens
Stiftung

Friedrich Wilhelm Graf und
Heinrich Meier (Hg.)

Politik und Religion

Zur Diagnose der Gegenwart

Mit Beiträgen von
Giorgio Agamben
Robert C. Bartlett
Hillel Fradkin
Gregory L. Freeze
Friedrich Wilhelm Graf
Hans Ulrich Gumbrecht
Jürgen Habermas
Hans Joas
Heinrich Meier
Peter Schäfer

Verlag C.H.Beck

Redaktionelle Mitarbeit: Hannes Kerber

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2013
Satz: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Umschlaggestaltung: Konstanze Berner, München
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 65297 4

www.beck.de

INHALT

FRIEDRICH WILHELM GRAF
Einleitung
7

HANS ULRICH GUMBRECHT
Religion und Politik in den Vereinigten Staaten
Über die Geschichtlichkeit einer
kulturellen Invariante
47

GREGORY L. FREEZE
Von der Entkirchlichung zur Laisierung
Staat, Kirche und Gläubige in Rußland
79

HILLEL FRADKIN
Die lange Suche nach dem Islamischen Staat
Religion und Politik im Islam und die
Dynamik der Gegenwart
121

ROBERT C. BARTLETT
Religion und Politik in der klassischen
politischen Wissenschaft
163

PETER SCHÄFER
Theokratie: Die Herrschaft Gottes als
Staatsverfassung in der jüdischen Antike
199

GIORGIO AGAMBEN
Archäologie des Befehls
241

HANS JOAS
Sakralisierung und Entsakralisierung
Politische Herrschaft und religiöse Interpretation
259

JÜRGEN HABERMAS
Politik und Religion
287

HEINRICH MEIER
Epilog
Politik, Religion und Philosophie
301

Über die Autoren
315

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Einleitung

Versuche gelehrter Deutung von Gegenwartsreligion haben Hochkonjunktur. Nach langen Jahren eines relativ breiten sozialwissenschaftlichen Konsenses, daß infolge des Prozesses der Aufklärung, also durch Rationalisierung und Verwissenschaftlichung immer weiterer Lebenssphären, und durch die fortschreitende «Modernisierung» moderner Gesellschaften Religion zunehmend marginal und allmählich absterben werde, beschwören nun zahlreiche Kultur- und Sozialwissenschaftler das «Ende der Säkularisierungsthese». Auch wenn einige wenige akademische Zeitdiagnostiker das Säkularisierungskonzept verteidigen, ist die neue Einmütigkeit durch die revisionistische Annahme bestimmt, daß viele moderne Gesellschaften keineswegs durch «Säkularisierung», sondern, genau umgekehrt, durch eine bleibende Vitalität des Religiösen und die Rückkehr religiöser Akteure in den öffentlichen Raum geprägt seien. Jürgen Habermas bezeichnet auch offene westliche Gesellschaften seit 2001 gar als «postsäkular». In der Tat lassen sich selbst in den nord- und westeuropäischen Gesellschaften, die aufgrund der Krisen der überkommenen christlichen Volkskirchen als besonders stark «säkularisiert» galten und oft noch gelten, mannigfaltige religiöse Aktivitäten beobachten. Eine neue religiöse Vielfalt und die damit verbundenen Distinktionskämpfe zwischen miteinander rivalisierenden Glaubensakteuren dürften mit der erhöhten medialen Aufmerksamkeit für die Religionsthematik auch das wissenschaftliche Deutungsinteresse gestärkt haben. Doch wie auch immer die religiöse Lage in den verschiedenen europäischen Gesellschaften jeweils zu beschreiben ist – kein seriöser Gegenwartsdiagnostiker bestreitet mehr, daß religiöser Glaube auch zu einem

fehlen dasselbe sind, trifft also zu. Befehlsempfänger des Willens aber ist die Potenz. Das letzte Wort möchte ich einer literarischen Figur überlassen, die geduldig am Kreuzungspunkt von Wille und Potenz verharrt: Herman Melvilles Schreiber Bartleby. Auf die Frage: *You will not?*, die ihm der Mann des Gesetzes stellt, antwortet er beharrlich mit einer Formel, die den Willen gegen sich selbst richtet: *I would prefer not to ...*

Aus dem Italienischen übersetzt von Andreas Hiepko

HANS JOAS

Sakralisierung und Entsakralisierung

Politische Herrschaft und religiöse Interpretation

«Mein ist die Rache, spricht der Herr.» Bibellesern ist dieses Wort gewiß vertraut, aber auch säkulare Geister dürften ihm schon begegnet sein, etwa deshalb, weil Leo Tolstoi es zum Motto seines Eheromans *Anna Karenina* gemacht hat. Es stammt aus dem Buch *Deuteronomium* (5 Mose 32, 35) und ist Teil von Moses' Abrechnung mit dem ungehorsamen Volk, eine fürchterliche Drohung mit harter Strafe und dem nicht mehr aufzuhaltenden Untergang. Dasselbe Wort begegnet uns auch im *Römerbrief* des Paulus, der es zitiert, ihm aber eine eigene Wendung gibt (Römer 12, 19): «Nehmt keine Rache, holt euch nicht selbst euer Recht, meine Lieben, sondern überlaßt das Gericht Gott.» In seiner ursprünglichen Lesart klingt es heute für viele, Gläubige und Ungläubige, nur erschreckend, da sich ihre Vorstellung von Gott, so sie denn eine haben, ganz zu der einer liebenden, verständnisvollen, alles verzeihenden übermenschlichen Person gewandelt hat. «Fürchtegott» ist als Vorname ausgestorben. Anders verhält es sich mit der großen Wendung bei Paulus, der Aufforderung zu menschlichem Verzeihen und zur Versöhnung, weil Gott das Monopol über Rache und Strafe zugesprochen wird. «*Mein* ist die Rache», nicht «Mein ist die *Rache*», ist nun die angemessene Betonung. Aber auch gegenüber dieser milderen Form, die viele Zeitgenossen attraktiv finden werden, erheben sich rasch Zweifel. Ist die Idee eines umfassenden menschlichen Racheverzichts denn überhaupt in irgendeinem guten Sinn realistisch? Ist es nicht vielmehr so, wie Max Weber in seiner berühmten *Zwischenbetrachtung* formulierte, daß «Gewalt und Bedrohung mit

Gewalt» «nach einem unentrinnbaren Pragma alles Handelns unvermeidlich stets erneut Gewaltsamkeit» gebiert?[1] Wenn Gott allein das Recht zur Rache hat, wer spricht dann unter den Menschen für ihn, wer interpretiert Gottes Willen? Steckt nicht doch auch in dieser Geste der Unterordnung unter Gottes Willen eine Anmaßung und ein Machtwille, die Gefahr, daß bestimmte Kräfte sich als «Gottes Sprachrohr oder Schwert»[2] gebärden?

Das sind Fragen, die man Fragen einer politischen Theologie nennen könnte, Fragen nach *der* Religion als solcher oder bestimmten Religionen als Friedensbringer oder Gewaltquelle, als beidem, aber unter jeweils aufzuklärenden unterschiedlichen Bedingungen, vielleicht als beidem in eins, weil das gute Gewissen eben die Tücke hat, auch Selbstermächtigung zu fördern.

In diesem Beitrag geht es vor allem darum, einen Vorschlag zu entwickeln, wie wir die hiermit angedeuteten Probleme aus der Perspektive einer historisch-vergleichenden Religionssoziologie in den Griff zu bekommen und zu lösen versuchen sollten. Kaum Platz wird deshalb dem Vergleich mit anderen begrifflichen Vorschlägen und Theorien eingeräumt. Alle wissen, wie schwer es ist, «Religion» zu definieren, und nicht geringer ist die Schwierigkeit, «Politik» und «das Politische» zu fassen, insbesondere wenn wir nicht nur Phänomene moderner Staatlichkeit im Blick haben. Ganz besonders anschaulich wird die begriffliche Verwirrung in den Debatten über die Frage, inwiefern die Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts eigentlich mit den Säkularisierungsprozessen seit dem achtzehnten Jahrhundert zusammenhängen. Stellt man die Antworten auf diese Frage zusammen, gerät man in einen wahren Dschungel von Redeweisen: Religionsersatz oder Ersatzreligion, politische Religion oder säkulare Religion, Pseudoreligion, Kryptoreligion, verkappte oder neue Religion, Transzendenzverlust oder praktische Transzendenz, all diese Begriffe und viele mehr werden bemüht oder erfunden, um der Intuition gerecht zu werden, die Totalitarismen entwickelten selbst eine an die historischen Religionen erinnernde Gestalt. Ohne also auf diese Ansätze und Bemühungen einzugehen, soll nur das entscheidende Desiderat formuliert werden, dem ein gegenwärtiger Versuch auf diesem Gebiet meines Erachtens vor allem genügen muß. Dieses Desiderat ergibt sich aus dem in meinen Augen zentralen Charakteristikum der gegenwärtigen religionspolitischen Konstellation. Auf einer tieferen Ebene nämlich als die Fragen nach der Rolle eines religiös motivierten Terrorismus, nach der Religion als förderlich oder hinderlich für die Integration bestimmter Einwanderergruppen oder nach der Bedeutung des Islam bei einem möglichen Beitritt der Türkei zur Europäischen Union – tiefer als diese Fragen scheint mir zu liegen, daß sich zwei scheinbare Gewißheiten, die seit dem achtzehnten Jahrhundert die religionspolitischen Debatten bestimmten, als unhaltbar erwiesen haben.[3] Die scheinbare Gewißheit, von der die Gläubigen lange ausgingen, von der sie sich aber heute verabschieden müssen, ist die, daß der Mensch anthropologisch auf Religion hin angelegt sei und daß, wo gegen diese Notwendigkeit verstoßen werde – durch Zwang oder menschliche Hybris oder konsumistische Oberflächlichkeit – nur moralischer Verfall eintreten könne. Der von seriöser Theologie wie blanker Glaubensapologetik immer wieder vorausgesagte Verfall der Moral – da ohne Gott alles erlaubt sei – ist in den am stärksten säkularisierten Gesellschaften, die es gegenwärtig gibt, nicht eingetre-

1 Max Weber: *Zwischenbetrachtung*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen 1920, S. 547.

2 Rolf Schieder: *Sind Religionen gefährlich?* Berlin 2008, S. 88.

3 Dies ist die Ausgangsthese von Hans Joas: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Br. 2012. Vgl. außerdem ders.: *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M. 2007, S. 9–43.

ten. So einfach, wie es mancher gerne hätte, scheinen die empirischen Zusammenhänge von Religion und Moral nicht zu sein.

Umgekehrt müssen sich auch diejenigen Ungläubigen und Religionskritiker von einer scheinbaren Gewißheit heute verabschieden, die in der Religion etwas geschichtlich Überholtes sehen und entsprechend dazu neigen, Gläubige als rückständig, existierende Formen religiösen Lebens als Relikte und sich selbst in ihrem Unglauben als Speerspitze des welthistorischen Fortschritts zu imaginieren. Durch die wirtschaftliche und wissenschaftlich-technische Modernisierung von Gesellschaften und Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas zeigt sich, daß vieles, was für einen gesetzmäßigen kausalen Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung gehalten wurde, auf Kontingenzen der europäischen Geschichte zurückgeht. Selbst die verbliebenen Verfechter der Annahme, es gebe einen solchen Zusammenhang, räumen heute ein, daß unsere Welt in absehbarer Zeit immer religiöser werde; sie kommen zu diesem Zugeständnis, sobald sie die demographische Dimension berücksichtigen, die unterschiedliche Fruchtbarkeit säkularisierter und religiös vitaler Gesellschaften. Die Möglichkeit, eine an den Tatsachen abzulesende geschichtliche Tendenz als Argument gegen den Glauben zu verwenden, ist damit ebenso erschüttert wie umgekehrt die pharisäische Selbstgewißheit, durch den Glauben schon ein moralisch besserer Mensch zu sein.

Wer an der Vorstellung festhält, radikale Säkularisierung sei aus anthropologischen Gründen unmöglich, für den stellen sich die Totalitarismen notwendig als bloßer Ersatz der historischen Religionen dar, als Resultat von Säkularisierung oder von Versuchen, Säkularisierungsverluste zu kompensieren. Darin steckt die Gefahr, das Neue in diesen Neuschöpfungen ganz zu übersehen oder es Altem und Bekanntem in der Religionsgeschichte anzuähneln, vielleicht sogar auf eine mystifizierte unterirdische Wirkungsgeschichte (gnostischer oder millenaristischer) Motive zurückzuführen. Wer umgekehrt an der

Vorstellung festhält, Modernisierung führe zur Säkularisierung, der wird die quasi-religiösen Züge der Totalitarismen als Symptome einer noch nicht völligen Überwindung der Religion wahrnehmen, als Vorstellungen, Praktiken und Institutionen, die wie die tradierten Religionen keine Zukunft haben.[4]

Das entscheidende Desiderat in der heutigen Lage ist deshalb, über diese Totalitarismen, aber nicht nur über sie, sondern über die gesamte Weltgeschichte des Verhältnisses von Religion und Politik zu sprechen, ohne diese beiden Pseudogewißheiten länger in Anspruch zu nehmen. Dafür ist es in einem ersten Schritt nötig, einen scharfen begrifflichen Unterschied zwischen dem Sakralen und der Religion zu machen – zumindest in dem Sinne, daß das Sakrale nicht aus Religionen abgeleitet wird, sondern umgekehrt Religionen als Versuche gesehen werden, die Erfahrung des Sakralen zu interpretieren, durch Praktiken und Narrationen zu ermöglichen und durch Institutionsbildung auf Dauer zu stellen. Die Entstehung von Sakralität in menschlichen Erfahrungen ist nun aber der Ausgangspunkt des angekündigten Vorschlags. Jede Vorstellung, daß es sich bei «Religion» und «Politik» um zwei ursprünglich voneinander klar trennbare Entitäten handele, wird dabei von vornherein vermieden. Es geht vielmehr darum, nicht aus den Augen zu verlieren, daß wir von Menschen, ihren Handlun-

4 Äußerst instruktiv in dieser Hinsicht sind die Debatten über den Begriff «politische Religion» und die Leistungskraft bzw. die Grenzen des großen Entwurfs von Michael Burleigh. Vgl. u. a. Philippe Burrin: *Political Religion: The Relevance of a Concept*, in: History and Memory 9 (1997), S. 321–349; Hans Maier (Hg.): *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*. Frankfurt a. M. 2000; David D. Roberts: *‹Political Religion› and the Totalitarian Departures of Inter-war Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category*, in: Contemporary European History 18 (2009), S. 381–414; Michael Burleigh: *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*. München 2008.

gen, Erfahrungen und sozialen Zusammenschlüssen sprechen sollten, und nicht von «Faktoren» oder «Systemen». Nur wenn wir dies im Auge behalten, können wir das historische Wechselspiel von Sakralität und Macht mit Aussicht auf Erfolg zu entwirren versuchen.

Die Entstehung der Sakralität stellt ein grundlegendes anthropologisches Phänomen dar.[5] Menschen machen Erfahrungen, in denen sie sich über die Grenzen ihres Selbst hinausgerissen fühlen – Erfahrungen der «Selbsttranszendenz». Machen sie solche Erfahrungen, können sie nicht umhin, die erlebte Kraft, die ihren eigenen Willen übersteigt, von der aber auch ihre Lebenskraft abhängt, auf Quellen zurückzuführen, die außerhalb von ihnen liegen. Diesen Quellen müssen Eigenschaften zugeschrieben werden, die sich von den Eigenschaften der alltäglich begegnenden Dinge, Personen oder Situationen unterscheiden. Wenn auf diese Erfahrungen des Sakralen und auf ihre Quellen die Frage nach dem moralisch Akzeptablen angewandt wird, dann wird aus dem Sakralen, in dem Gutes und Böses, Göttliches und Teuflisches stecken können, das unbedingt Gute. Wie die Erfahrung der Selbsttranszendenz eine irreduzible Gegebenheit menschlichen Lebens darstellt, so kann man dann von einem «Faktum der Idealbildung»[6] sprechen. Damit ist zunächst nicht mehr gemeint als die empirische Tatsache, daß Menschen in ihrem Zusammenleben Ideale konstituieren, d. h. Vorstellungen über das Gute und das Böse hervorbringen, die ihnen als offensichtlich, als subjektiv evident, in diesem Sinne keiner weiteren Begründung bedürftig,

5 In den folgenden dürren und knappen Sätzen fasse ich den Grundgedanken meiner beiden Bücher *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M. 1997 und *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i. Br. 2004 zusammen.

6 Diese Formulierung habe ich zuerst im Rahmen einer methodologischen Rechtfertigung meines Versuchs, die Geschichte der Menschenrechte als die einer Sakralisierung (der Person) zu schreiben, verwendet. Vgl. Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin 2011, S. 155.

sondern allen Begründungen als unentbehrliches Gewißheitsfundament zugrundeliegend, erscheinen, und deren Evidenz sie mit affektiver Intensität ergreift. Ich habe die Formulierung «Faktum der Idealbildung» in bewußter, aber ungewollt vermessen klingender Anspielung auf Kants Rede vom *Faktum der reinen praktischen Vernunft* gewählt, doch wird in meiner Formulierung ein doppelter Unterschied zu Kants Moralphilosophie ebenfalls sofort deutlich. Der Begriff des Ideals ist viel weiter als der der Moral, auf den Kant zielte, und betont das Attraktive mehr als das Restriktive. Indem weiterhin von Ideal*bildung* und nicht einfach von Ideal oder Moral die Rede ist, wird statt auf eine immerwährende überhistorische Geltung auf eine unvorhersehbare, durch und durch historische Entstehung aufmerksam gemacht.

Dieser Grundgedanke soll gleich in einigen Hinsichten spezifiziert werden. Ganz wichtig ist, daß es sich bei der Idealbildung nicht um einen intentionalen Prozeß handelt. Wir können nicht beschließen, etwas als Ideal zu betrachten, sondern wir müssen umgekehrt davon ergriffen werden, weshalb wir in allen solchen Fällen uns als passiv erleben, als Empfänger einer Gabe, Hörer einer Botschaft, Gefäß einer Inspiration. Nietzsches Rede von der «Fabrikation» in der *Genealogie der Moral* ist deshalb dem in Rede stehenden Phänomen ganz unangemessen.[7] Weiterhin ist hervorzuheben, daß die Fallhöhe zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht fix ist, sondern selbst historisch variabel. Mit der Betonung des Faktums der Idealbildung ist auch nicht im Sinne einer idealistischen Geschichtsphilosophie die Annahme verbunden, daß die Geschichte ein Prozeß der fortschreitenden, teleologischen Verwirklichung des Ideals sei. Ganz im Gegenteil hebt der Akzent auf der Ideal*bildung* gerade hervor, daß in der Geschichte immer wieder neue Ideale entstehen, die mit alten brechen und dem Handeln eine verän-

7 Ausführlicher zu Leistung und Grenze von Nietzsches Beitrag: *Die Entstehung der Werte*, S. 37–57.

derte Richtung geben. Der historische Wandel in seiner Vielgestaltigkeit, nicht die Logik *einer* Entwicklung wird so in den Blick gerückt. Neuentstehung von Idealen schließt das Verblassen alter Ideale ein, zumindest die Verschiebung von Vorstellungen, den Zwang zu neuen Synthesen. Solcher Wandel kann schleichend oder plötzlich geschehen. Was wir Säkularisierung nennen, ist in dieser Perspektive auch insofern mehrdeutig, als es sich bei ihr um eine Verschiebung der affektiven Intensität von einem Vorstellungsgehalt zu einem anderen handeln kann – etwa dort, wo an die Stelle des Christentums die Bindung an den Sozialismus trat –, aber auch um ein bloßes Nachlassen der Intensität, «l'institution démotivée»,[8] ohne neue Gehalte also, an die affektiv intensive Bindungen entstehen.

Ich habe von der «Idealbildung» gesprochen und nicht von der «Entstehung der Werte», auch um den Konnotationen auszuweichen, die der Wert-Begriff für manche deutsche Philosophen und Theologen anhaltend hat. Noch wichtiger aber ist das Motiv, das gemeinte Phänomen nicht intellektualistisch einzuengen, als ginge es vornehmlich um die Entstehung von Zustimmung zu propositional ausformulierbaren Gehalten. In der Wirklichkeit handelt es sich bei dem gemeinten Phänomen um einen ganzheitlichen Prozeß, in dem tiefere Schichten der Person angesprochen werden als ihr Argumentationsvermögen. Deshalb empfiehlt es sich, hier auch von «Sakralisierung» zu reden, von der zutiefst verstörenden oder begeisternden Begegnung mit ergreifenden Kräften, die uns ein Bild des Guten oder Bösen liefern, das wir immer nur unzulänglich in einzelne zustimmungsfähige Sätze transformieren und das auch das Gute und das Böse nicht säuberlich geschieden enthalten muß.

Auf diese Grundgedanken vom Faktum der Idealbildung und von der historisch kontingenten Dynamik von Prozessen

8 François Héran: *L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà*, in: Revue française de sociologie 28 (1987), S. 67–97.

der Sakralisierung und Entsakralisierung liefen – in unterschiedlicher Begrifflichkeit – die Überlegungen wichtiger Denker vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts hinaus. Sie alle wehrten sich sowohl gegen alle «materialistischen» Versuche, Ideale als bloße Ideologien oder Illusionen zu denunzieren, als auch gegen «idealistische» Überhöhungen der menschlichen Vorstellungen vom Guten gegenüber den anderen Dimensionen menschlichen Handelns. Zu diesen Denkern gehören die amerikanischen Pragmatisten William James und John Dewey, der zwischen Neoidealismus und Pragmatismus sich bewegende Josiah Royce, der Begründer der französischen Soziologie Émile Durkheim, in Deutschland Georg Simmel, Max Scheler, Ernst Troeltsch und in bestimmten Hinsichten Max Weber. Vielleicht am klarsten kommt der Grundgedanke bei Émile Durkheim zum Ausdruck, wenn er sich in der «Zusammenfassung» seines klassischen Werkes von 1912 über die elementaren Formen des religiösen Lebens[9] zwar darum bemüht nachzuweisen, daß es die Gesellschaften sind, die Religionen hervorbringen, zugleich aber sich heftig dagegen abgrenzt, im Sinne eines historischen Materialismus verstanden zu werden. Durkheim zielte auf die für den Menschen typische Fähigkeit, «sich das Ideale vorzustellen und es dem Wirklichen hinzuzufügen», während das Tier ihm zufolge nur eine Welt kennt: «die Welt, die es durch innere wie äußere Erfahrung wahrnimmt».[10] Für ihn hatte es nun aber keinen Sinn, diese anthropologische Grundtatsache so zu behandeln, als sei sie «eine geheime Fähigkeit (...), die der Wissenschaft nicht zugänglich ist»,[11] sondern ganz im Gegenteil ist es gerade diese menschliche Gabe, die in ihren konkreten Formen empi-

9 Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 1981, S. 556–597; außerdem ders.: *Einführung in die Moral* (1917), in: Hans Bertram (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt a. M. 1986, S. 33–53.

10 Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 564.

11 Ebd., S. 565.

risch untersucht werden muß. Dabei muß vor allem der Irrtum vermieden werden, die Idealbildung so zu behandeln, als sei sie eine Art «Luxus, den der Mensch entbehren könnte»;[12] sie ist vielmehr seine Existenzbedingung. «Eine Gesellschaft kann nicht entstehen, noch sich erneuern, ohne gleichzeitig Ideale zu erzeugen. Diese Schöpfung ist für sie nicht irgendwie Ersatzhandlung, mit der sie sich ergänzt, wenn sie einmal gebildet ist, sie stellt vielmehr den Akt dar, mit dem sie sich bildet und periodisch erneuert. (...) Die ideale Gesellschaft steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr; statt zwischen ihnen geteilt zu sein, wie zwischen zwei Polen, die sich abstoßen, kann man nicht der einen angehören, ohne auch der anderen anzugehören.»[13] Zu einer Gesellschaft – heißt das – gehört zentral die Idee, die sie sich von sich selbst macht, und der sie nicht notwendig entspricht, aber zu entsprechen strebt.

Bei den pragmatistischen Denkern findet sich derselbe Gedanke, aber überwiegend in einer auf den individuellen Menschen gerichteten Weise. William James etwa führt eine Unterscheidung zwischen unserem Selbst «in actu» und dem «in posse» ein[14] und hebt hervor, daß wir den individuellen Menschen nicht angemessen verstehen, wenn wir ihn nur in seinen gegebenen Eigenschaften und Leistungen erfassen und nicht auch in den ihm vorschwebenden Idealen. Aus der Selbstbeobachtung wissen wir alle, wie sehr wir uns eingeengt und verkürzt finden, wenn andere von unserer Potentialität absehen und uns auf das nachweislich Gegebene reduzieren, doch im Umgang mit anderen begehen wir diesen Fehler gleichwohl immer wieder. Natürlich gibt es auch Ironiker und Skeptiker, das heißt Menschen mit einem gebrochenen Verhältnis zum eigenen Ideal oder zu vielen Idealen, aber ein völliges Fehlen

12 Ebd., S. 566.
13 Ebd., S. 566 (Übersetzung verändert).
14 William James: *The Varieties of Religious Experience*. New York 1902, S. 138, FN 2; auch S. 210.

eines Bezugs zur Idealität beim Individuum ist für James gleichzusetzen mit schwärzester Depression, dem Leben in einer Welt, die für uns keine attraktiven Qualitäten entwickelt. In der Philosophie von Josiah Royce wird dieser Gedanke, daß wir über die «power to form ideals» verfügen und daß diese «a product of my nature as a social being» sei,[15] zum Ausgangspunkt weitreichender ethischer und religionstheoretischer Überlegungen. Ernst Troeltsch entwickelte aus demselben Grundgedanken seine Konzeptionen eines Auswegs aus den relativistischen Gefahren des Historismus und einer Universalgeschichte der Religion.[16]

Doch genug der wissenschaftsgeschichtlichen Selbstvergewisserung. An dieser Stelle mag es so klingen, als sei meine Botschaft im Kern lediglich ein wohlwollender Humanismus. Das wäre zwar vielleicht nicht das Schlimmste, ich ziele aber in eine ganz andere Richtung. Denken wir nämlich nicht vornehmlich an Individuen und nehmen wir die Vielfalt der Ideale ernst, ihre große kulturelle und geschichtliche Varianz, die Tatsache, daß den einen als evident gut erscheinen mag, was für die anderen evident böse ist, dann nähern wir uns der Einsicht, daß das «Faktum der Idealbildung» nicht einfach das Wahre, Schöne, Gute an sich meint, sondern eine Kehrseite hat. Die Idealbildung ist nämlich in ihrer ursprünglichen Gestalt eine Idealisierung bestimmter besonders gelungener Zustände des Kollektivs, aus dem dieses Ideal hervorgeht; *die*

15 Josiah Royce: *The Problem of Christianity* (1913). Washington, D. C. 2001, S. 110, aber auch ders.: *The Philosophy of Loyalty*. New York 1908.
16 Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme* (1922). Berlin 2008 (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 16.1 und 16.2); dazu Joas: *Sakralität*, S. 147–203. Zu Troeltschs Programm insgesamt vgl. Hans Joas: *Selbsttranszendenz und Wertbindung. Ernst Troeltsch als Ausgangspunkt einer modernen Religionssoziologie*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Friedemann Voigt (Hg.): *Religion(en) denken. Transformationen der Religionsforschung*. Berlin 2010 (Troeltsch-Studien, Neue Folge Bd. 2), S. 51–64.

Sakralisierung bestimmter Gehalte ist ursprünglich immer auch eine Selbstsakralisierung des Kollektivs. Nur aus einer anachronistisch individualistischen Perspektive denken wir zuvörderst an das Individuum und seine Erfahrung der Diskrepanz zwischen dem Ideal und seinem realen Vermögen. In den Jäger- und Sammlergesellschaften scheint es aber, wie Forschungen zu den australischen Aborigines[17] belegen, vielmehr so zu sein, daß das Ideal überhaupt nur im kollektiven Selbstgenuß des gelingenden Rituals als solchem besteht. Kein Individuum wird dabei dauerhaft als Verkörperung des kollektiven Idealzustands erlebt.

Die personale Verkörperung des Ideals nimmt sich in einer solchen Entwicklungsrekonstruktion schon als weiter fortgeschrittene Stufe aus. Dies soll nicht heißen, daß die ursprüngliche Selbstsakralisierung des Kollektivs verschwindet. Andere Stämme, die nicht an der Ekstase des kollektiven Rituals teilhaben und insofern nicht in die Nähe zu den erlebten überwältigenden Kräften kommen, werden als «unheilig», ihre Mitglieder als bloße «Schattenkreaturen»[18] erlebt, die das wahre, das gesteigerte Leben nicht kennen. Im eigenen Kollektiv liegt es nahe, denen eine besondere Idealität zuzusprechen, die das kollektive Ritual am besten kennen, den erfahrenen Alten und den «Experten» der Vorbereitung, Durchführung und Ausdeutung des Ritualgeschehens. Diese Personalisierung kann aber noch ganz auf der Ebene der Dynamik von Sakralisierungsprozessen verbleiben, ohne eigentliche Ausdifferenzierung von Macht oder gar Politik: Menschen können schlicht Vorbild sein, ohne aus ihrer Vorbildhaftigkeit verbindliche Ansprüche auf Gefolgschaft oder gar materielle Privilegien abzuleiten.

17 W. E. H. Stanner: *Religion, Totemism, and Symbolism*, in: Ronald M. Berndt/Catherine M. Berndt (Hg.): *Aboriginal Man in Australia*. Sydney 1965, S. 207–237.

18 In einer Formulierung von Werner Stark: *Grundriß der Religionssoziologie*. Freiburg i. Br. 1974, S. 19.

Doch wird von da an jeder Schritt der Macht- und Herrschaftsbildung im Horizont dieser Selbstsakralisierung des Kollektivs erlebt werden. Den Alten oder den Zauberern (Schamanen, Medizinmännern usw.) kann damit ebenso Macht zuwachsen, wie umgekehrt den im Kampf mit anderen bewährten Kriegern eine größere Erfülltheit von sakralen Kräften zugeschrieben werden wird. Damit gibt es nicht nur Zustände des Kollektivs, in denen dieses als ganzes sich gehoben fühlt, und nicht nur geachtete Ältere und Vorbilder, sondern machtgestützte Sakralität und als sakral erlebte Macht. Die Varianz der Formen ist dabei enorm. Ich rede bewußt von «Macht» und «Sakralität», weil «Religion» und «Politik» Zustände suggerieren, die gerade noch nicht gegeben sind, nämlich eine professionelle Systematisierung des Sakralen oder die Herausbildung elementarer staatlicher Strukturen. Mit deren Entstehung und starker Ausbildung in Ägypten, Mesopotamien oder China steigert sich die Konzentration der Sakralität in machtvollen Personen, die es schon bei der Sakralisierung von «Häuptlingen» gab, in Orten ihres Lebens oder ihrer Totenruhe und des durch sie oder in ihrem Auftrag durchgeführten Kultes ins Unermeßliche. Nun kann keine Rede mehr davon sein, daß das Ideal einfach ein gehobener Zustand des Kollektivs oder ein als vorbildhaft erlebter Mensch sei; jetzt können Machtmittel zur Befestigung des einen Kultes eingesetzt werden, Ansprüche auf Unterordnung durch die kosmische Rolle des Herrschers begründet, Opferpraktiken auf Menschenopfer hin systematisch ausgeweitet. Unsere Phantasie ist bis heute von Bildern durchsetzt, die auf die Gewaltförmigkeit der archaischen Staatlichkeit zurückgehen: die Pharaonen oder Nebukadnezar oder die Menschenopfer der Azteken – wobei dahingestellt bleiben soll, was von diesen Bildern historischer Wirklichkeit oder feindlicher Greuelpropaganda entsprang.

Die Fusion von Religion und Politik im archaischen Staat ist damit zumindest auf imaginärer Ebene ein Schreckensszenario von anhaltender Wucht geblieben. Von zentraler Bedeutung für unsere Frage nach dem Verhältnis von politischer Herr-

schaft und religiöser Interpretation ist nun aber, daß die Religionsgeschichte selbst die stärkste Reaktion auf das in den Stammesreligionen, erst recht aber in den archaischen Religionen enthaltene Gewaltpotential hervorgebracht hat. Schon Max Weber hat, wenn er von einem «prophetischen Zeitalter» nicht nur bei den Juden sprach und von der Ethisierung von Erlösungsvorstellungen, an wichtige Strömungen der Religionsgeschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts anknüpfend, den zutiefst religiösen Bruch mit der machtgestützten Sakralität der archaischen Staaten kenntlich gemacht.[19] Karl Jaspers hat in seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* von 1949, einem Buch, das auch eine wichtige Antwort auf die Herausforderungen des Totalitarismus darstellt, an Weber und andere anknüpfend, von einer «Achsenzeit» im antiken Judentum, Griechenland, Indien, Iran und China gesprochen, in einer Epoche, in der – so Jaspers – eine neue Weise der Reflexion auf die Grundbedingungen menschlicher Existenz eingesetzt habe.[20] Er rückte dabei die Möglichkeit der wechselseitigen Verständigung zwischen den Zivilisationen in den Vordergrund, die aus diesen Umbrüchen hervorgingen und sich aus ihnen bis heute nähren. An diese lange Zeit nur wenig rezipierten Gedankengänge und an ähnliche Überlegungen etwa Eric Voegelins schließt seit einigen Jahrzehnten eine breite Strömung historisch-vergleichender Religionssoziologie an, angeführt von zwei der bedeutendsten Soziologen überhaupt, Shmuel Eisenstadt und Robert Bellah. Dabei sind die genauen Charakteristika dieser «Achsenzeit», ihre Auslöser und Folgen, durchaus umstritten. Der israelische Soziologe Eisenstadt war es zunächst, der – zusammen mit dem Harvard-Sinologen Benjamin Schwartz – das entscheidende Charakteristikum dieser religiösen Umwälzung in der

19 Max Weber: *Religiöse Gemeinschaften*, in: *Max-Weber-Gesamtausgabe*. Bd. I/22–2. Tübingen 2001, S. 183 f.

20 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich 1949.

Entstehung der Vorstellung von «Transzendenz» und ihren politisch-soziologischen Konsequenzen erblickte.[21]

Bis heute wird oft so getan, als sei ein Bezug zur «Transzendenz» Kennzeichen jeder Religion, wobei der Preis für diese Redeweise ein völlig trivialisiertes Verständnis von Transzendenz ist. Dabei war während des größten Teils der Menschheitsgeschichte das Göttliche Teil der Welt – ohne eine Trennung von der Welt des bloß Irdischen. Die Geister und Götter konnten direkt beeinflußt, wenn nicht manipuliert werden, da sie eben Teil der Welt waren oder das Reich der Götter (z. B. auf dem Olymp) zumindest nicht viel anders funktionierte als die irdische Welt.

Wenn nun aber eine scharfe quasi-räumliche Grenze zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen gezogen wird, stellt dies eine enorme Steigerung des Faktums der Idealbildung dar. Nun kann das Göttliche als das Eigentliche gedacht werden, das Wahre, das ganz Andere, dem gegenüber das Irdische nur defizitär sein kann. Es gibt nun ein Reich des konkret Guten, das über alle irdisch vorstellbaren Qualitäten hinausgeht.

Bei dieser Differenzbildung handelt es sich nicht nur um einen metaphysischen Gedanken, sondern um die Artikulation einer unerhört gesteigerten Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Die Religion, die gerade in den archaischen Staaten als starkes Mittel der Sakralisierung von Macht und Herrschaft erscheinen konnte, wird zu einem Mittel der Entsakralisierung ebendieser Macht. Mit der Vorstellung von Transzendenz ist kein Gotteskönigtum vereinbar. Wenn Gott oder die Götter ihren Ort außerhalb des Mundanen haben, kann kein Herrscher selbst mehr Gott sein. Der Herrscher ist von

21 Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte* (1956). München 2005; Shmuel Eisenstadt: *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a. M. 2005, S. 11–39; Benjamin Schwartz: *The Age of Transcendence*, in: Daedalus 104:2 (1975), S. 1–7; Robert Bellah: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass. 2011.

dieser Welt – und hat sich nun vor der wahren jenseitigen Welt zu rechtfertigen. Die Religion kann so den Ausgangspunkt bilden für eine über die staatliche Herrschaft hinausreichende neue Form der Kritik an Herrschaft und an ihren Mitteln sowie den Formen der von ihr gestützten sozialen Ungleichheit. Wenn Gott Gebote erläßt, denen der Herrscher nicht genügt, wird es zur Pflicht, im Namen Gottes gegen ihn aufzustehen und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, auch den mächtigsten unter ihnen. Spielräume für «Intellektuelle» avant la lettre entstehen, Priester, die auf Grundlage heiliger Texte predigen und handeln, Propheten, die zur Umkehr aufrufen oder diese, wie Buddha, exemplarisch verkörpern. Die Selbstsakralisierung des Kollektivs öffnet sich einen Spalt weit, da nun das ethnische Kollektiv und das religiöse nicht mehr notwendig miteinander identisch sind. An die Stelle der Blutsbrüderschaft gegen Feinde kann die Idee der Menschheit treten, die alle ethnischen Partikularitäten universalistisch überschreitet; an die Stelle heroischer Gewaltanwendung die Idee des Gewaltverzichts und des versöhnenden Selbstopfers. Zumindest wird durch den achsenzeitlichen Durchbruch die Grundlage gelegt, auf der etwa das Christentum (und später auch der Islam) erwachsen konnten. Die Geschichte von Jesus Christus ist eine des Bruches mit der Selbstsakralisierung seines Volkes ebenso wie mit der des römischen Imperiums.

Ich spreche von einer Entsakralisierung politischer Macht und ziehe diesen Begriff dem einer Rationalisierung oder Säkularisierung für das hier in Rede stehende Phänomen vor. Es geht nicht um eine Reduktion der Sakralität insgesamt, sondern um eine neuartige, gewissermaßen reflexiv gewordene Verortung. Anstatt den Verzweigungen der religionshistorisch-soziologischen Forschung zu diesen Fragen näher nachzugehen,[22] soll hier – diesen Punkt abschließend – ein Beispiel gegeben werden.

22 Dazu jetzt Robert Bellah/Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Mass. 2012.

Der evangelische Alttestamentler Eckart Otto hat in faszinierender Weise nachgewiesen, daß eine besonders blutrünstig klingende Passage des Buches *Deuteronomium* (13, 2–10), in der vor der Verführung zum Götzendienst gewarnt und dazu aufgefordert wird, jeden solchen Verführer zu töten und selbst dann an der Hinrichtung eigenhändig mitzuwirken, wenn es sich um den eigenen Bruder, Sohn, Tochter, Frau, besten Freund handelt – daß diese ganze Passage eine wörtliche Übernahme des Loyalitätseids darstellt, den die Granden des assyrischen Reiches und ihre Vasallen, auch der judäische König Manasse (696–642 v. Chr.), dem assyrischen König schwören mußten. Durch die Umpolung des Loyalitätseids auf Gott aber wird der König der Juden umgedeutet «zum ersten Torafrommen seines Volkes» (5 Mose 17, 14–20).[23] Gott oder doch die Kultgemeinde und die Schriftgelehrten werden damit zur Quelle des Rechts und treten in dieser Hinsicht an die Stelle des Königs.

Bei aller Würdigung der mit der Achsenzeit oder, wenn es denn nicht eine bestimmte Epoche sein sollte, mit den genannten religiösen Veränderungen zu welchem Zeitpunkt auch immer verbundenen Sprengkraft darf dieser Punkt nicht so behandelt werden, als sei von hier aus eine dauerhafte Entsakralisierung politischer Macht zum stabilen kulturellen Besitz der achsenzeitlichen Zivilisationen geworden. Rückblickend kann der angebliche welthistorische Bruch manchmal fast als bloße Episode erscheinen, da sich alle in diesem Sinn entsakralisierende religiöse Kraft immer gleich wieder als Quelle neuer religiöser Legitimation politischer Macht in Dienst nehmen ließ. Das Christentum etwa wurde zur Staatsreligion des römischen Reiches; in Byzanz kam es sogar zu «Hybridisierungen»[24] von Kaiser- und Christuskult, und auch das lateinische Christen-

23 Eckart Otto: *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, S. 125–171, v. a. S. 133–141, hier S. 139.

24 Stark: *Grundriß*, S. 13.

tum hat trotz aller inneren Spannungen zwischen Kirche und politischer Macht eine Fülle von Verflechtungen und integrierten religiös-politischen Legitimationsformen hervorgebracht. «Verstaatlichung» des Glaubens bleibt eine ständige Verführung auch der nachachsenzeitlichen Religionen.

Dabei ist sie nicht die einzige. Wo der Staat eher schwach ist, kann sich die nachachsenzeitliche politische Selbstsakralisierung auf das Volk selbst richten und diesem eine von Gott her privilegierte Rolle der Auserwähltheit zuschreiben. Man muß diese nicht negativ mythisieren; es ist im Gegenteil nachvollziehbar, daß das Gefühl einer unerhört überlegenen religiösen Einsicht, die dem eigenen Volk zuteil wird, in Begriffen der Auserwähltheit für ebendiese «Offenbarung» interpretiert wird. Entscheidend wird dann, ob die eigene Auserwähltheit als eine «with tenure» erlebt wird,[25] als eine völlig einmalige, unkündbare und unbedingte Bevorzugung dieses einen Volkes durch Gott, oder als bedingt und auch anderen zuteil werdend. Berühmt ist die Stelle beim Propheten Amos, in der ein Sonderrecht für das Volk Israel bestritten wird; dort sagt der Herr: «Meint ihr Israeliten, ihr wärt in meinen Augen etwas Besseres als die Leute von Kusch, die am Ende der Welt wohnen? Gewiß, ich habe euch aus Ägypten herausgeführt, aber ebenso die Philister aus Kreta und die Syrer aus Kir. Ich, der Herr, der mächtige Gott, sehe genau, was man in Israel, diesem verdorbenen Königreich, treibt. Deshalb lasse ich es spurlos von der Erde verschwinden» (Amos 9, 7).[26] Wie die «Verstaatlichung» des Glaubens eine Gefahr für den moralischen Universalismus darstellt, so eine Ethnisierung oder Kulturalisierung, wie sie in der Vorstellung der unbedingten Auserwähltheit eines Volkes enthalten ist.

25 Conor Cruise O'Brien: *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*. Cambridge, Mass. 1988, S. 42, zitiert nach Dieter Langewiesche: *Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa*. München 2008, S. 71.

26 Ich zitiere hier wie an allen Stellen aus der revidierten Fassung 1997 der *Bibel im heutigen Deutsch*. Die genannte Stelle spielt eine wichtige Rolle in Michael Walzers Unterscheidung zweier Arten von Universalismus in Judentum *und* Christentum. Vgl. etwa *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Berlin 1996, S. 144.

In der Geschichte des nordamerikanischen Selbstverständnisses wiederholten sich diese Spannungen in geradezu exemplarischer Weise. Die lange Zeit schwach ausgeprägte Staatlichkeit machte den Siedlern die Vorstellung, ein «auserwähltes Volk» zu sein, besonders plausibel. Durch die Geschichte der USA zieht sich das damit unvermeidliche Spannungsverhältnis von Universalismus und Partikularismus und die Neigung zur universalistischen Überhöhung partikularistischer Ziele durch Vorstellungen von einer den Amerikanern aufgegebenen Mission zur Zivilisierung, Befriedung und Demokratisierung der Welt. Eine klassische Formulierung dieses Motivs lautet so: «God has not been preparing the English-speaking and Teutonic peoples for a thousand years for nothing but vain and idle self-contemplation and self-admiration. No. He made us master-organizers of the world to establish system where chaos reigned. He has given us the spirit of progress to overwhelm the forces of reaction throughout the earth. He has made us adept in government that we may administer government among savage and senile peoples. Were it not for such a force as this the world would relapse into barbarism and night. And of all our race He has marked the American people as His chosen nation to finally lead in the redemption of the world.»[27] Ich sehe in solcher Wiederkehr eines alttestamentlichen Motivs freilich nicht so sehr die Auswirkung einer untergründig kontinuierlichen Motiventwicklung, sondern die Eignung bestimmter alter Deutungsschemata für die Artikulation neuartiger Situationen. Auch

27 So der republikanische Senator Albert J. Beveridge (Indiana) in einer Rede vor dem US-Senat am 9. Januar 1900 (Congressional Record: 56th Congress, session I), zitiert nach Ernest Lee Tuveson: *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*. Chicago 1968, S. VII.

die nachachsenzeitliche Religionsgeschichte ist damit eine der Selbstsakralisierungen.

Der Stachel aber bleibt. Durch die achsenzeitlichen Innovationen kommt ein Potential zur Entsakralisierung politischer Macht in die Welt, das nie wieder völlig verstummte oder verschwand. Damit stellt sich die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik nach der Achsenzeit als eine Geschichte ständiger Spannungen dar – von Spannungen, die wir angesichts des universalistischen Potentials aller achsenzeitlichen Traditionen, aber auch angesichts der jeweiligen partikularistischen Einschränkungen bei all diesen Entwicklungen vorurteilsfrei rekonstruieren und bilanzieren müssen. Falsch ist es, die religiösen Lehren der Weltreligionen abstrakt miteinander zu vergleichen und sie damit von der jeweils gelebten Praxis zu isolieren. Verbreitet ist die Neigung, bei der eigenen Tradition mehr das universalistische Potential, bei den anderen mehr die partikularistischen Einschränkungen zu sehen. Ebendamit aber wird die Grenze überschritten, von der ab das universalistische Pathos erneut nur Mittel im Kampf um die Durchsetzung partikularer Zwecke wird. Anders auch als Charles Taylor (in seinem monumentalen Werk *A Secular Age*)[28] kann ich nicht sehen, daß sich etwa die periodischen Reformanstrengungen in der Kirchengeschichte des lateinischen Christentums wirklich zu einem «Vektor», wie er sagt, aufaddieren lassen, einem Vektor der religiösen Entsakralisierung politischer Macht. Dazu sind die Zusammenhänge etwa von mittelalterlicher Klosterreform und dem Geist der Kreuzzüge, von Reformation und frühneuzeitlicher Staatsbildung, von radikaler Reformation und dem Geist kapitalistischen Wirtschaftens und seiner politischen Institutionalisierung zu eng.

28 Deutsche Übersetzung: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/Main 2009. Meine Einwände sind etwas ausführlicher entwickelt in *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009), S. 293–300.

Weder stabiler kultureller Besitz also noch immerhin in eine Richtung zielender Vektor, aber doch auch nicht beliebiges konjunkturelles Auf und Ab von Sakralisierung und Entsakralisierung politischer Macht. Wie sollen wir uns das Verhältnis der achsenzeitlich entstandenen Universalismen zu den Kulturen, in die sie eingebettet sind, genauer vorstellen? In kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Ernst Troeltsch hat der amerikanische protestantische Theologe H. Richard Niebuhr äußerst hilfreiche begriffliche Unterscheidungen und Typologien entwickelt, die den Zweck haben, das Spannungsverhältnis dieses Universalismus mit seinen notwendig partikularen kulturellen und sozialen Gestalten aufzuschlüsseln.[29] Ihm zufolge ist in unserer Zeit neben den Auseinandersetzungen zwischen Religion und Areligiösität ein anderer Glaubenskonflikt von höchster Bedeutung, den er als den Konflikt zwischen der anspruchsvollen Vorstellung vom Monotheismus in seinem Sinn «und jenen anderen Formen des menschlichen Glaubens: dem Polytheismus und dem Henotheismus in ihrer modernen, unmythologischen Gestalt»[30] bezeichnet. Mit der Rede von einer unmythologischen Gestalt des Polytheismus zielt Niebuhr darauf, daß Menschen häufig «ihre Zuflucht zu einer Mehrheit von Wertezentren (nehmen) und ihre Loyalitätsgefühle auf viele Objekte (richten)».[31] Das ist historisch nichts Neues; neu ist höchstens die unmythologische Gestalt. Mit dem Begriff «Henotheismus» dagegen, der seit den Forschungen des Indologen Max Müller in der Religionswissenschaft verbreitet war, zielte Niebuhr auf einen für das Verständnis achsenzeitlich geprägter Kulturen entscheidenden Sachverhalt. In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnete dieser Begriff – wie der der «Monolatrie» – religiöse Praktiken, in denen nur ein Gott

29 Vgl. H. Richard Niebuhr: *Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt* (1960). Gütersloh 1965; ders.: *Christ and Culture*. New York 1951.

30 Niebuhr: *Radikaler Monotheismus*, S. 7.

31 Ebd., S. 22.

verehrt wird, ohne daß dabei die Existenz anderer Götter bestritten oder deren Verehrung strikt verboten wird. Niebuhr aber verwendet den Begriff für die Selbstsakralisierung von Kollektiven; in ihr sieht er die eigentliche Gefahr für den Monotheismus: «Der Hauptrivale des Monotheismus ist der Henotheismus: jener Glaube, der eine fest umrissene kulturelle oder religiöse Gemeinschaft zum Gegenstand des Vertrauens und der Loyalität macht.»[32] Der Nationalismus ist natürlich das charakteristische Beispiel für solchen Henotheismus, aber Niebuhr zeigt in seinen Analysen, daß subnationale Einheiten wie Stämme oder Regionen ebenso «den Mittelpunkt der Werte und das Objekt der Loyalität darstellen»[33] können wie supranationale, etwa eine ganze Zivilisation oder Kultur. Er interpretiert den Marxismus als eine nicht-nationalistische Form des Henotheismus und distanziert sich auch von säkularen Universalismen, wenn in diesen einfach die Menschheit (und nicht die Schöpfung insgesamt) den höchsten Bezugspunkt darstellt. Auch ein offizielles monotheistisches Bekenntnis schützt davor nicht; Gott kann ein bloßer Name sein, «der dem Prinzip der religiösen Gruppe als einer geschlossenen Gesellschaft gegeben wird».[34] Gemeint ist eine Selbstsakralisierung sowohl der Kirchen wie politischer Ordnungen, in deren Legitimitätsanspruch ein monotheistisches Bekenntnis zentral ist.

Die Unterscheidung von «Henotheismus» und «radikalem Monotheismus»[35] ist die Grundlage dafür, eine Typologie der

32 Ebd., S. 7.
33 Ebd., S. 18.
34 Ebd., S. 21.
35 Die Begriffswahl «radikaler Monotheismus» ist meines Erachtens aus mehreren Gründen nicht ganz glücklich. Sie geht auf die Betonung des Prophetischen zurück und lehnt sich an Rudolf Bultmanns Rede vom «radikalen Gehorsam» Jesu an, klingt aber einerseits so, als sei sie gegen trinitarisches Denken gerichtet, andererseits wie eine Abwertung nicht-monotheistischer Formen eines «radikalen» achsenzeitlichen Transzendenzverständnisses. Beides entspräche nicht Niebuhrs Intentionen.

Spannungsverhältnisse zwischen achsenzeitlichem Potential und kultureller Wirklichkeit aufzustellen. Es gibt in diesem Sinne überhaupt keine rein achsenzeitliche Kultur. In Niebuhrs Sprache ist die Rede vom Verhältnis zwischen Christus und Kultur. Er unterscheidet in seiner Typologie,[36] die eine Weiterentwicklung der Überlegungen von Ernst Troeltsch und Max Weber zu den sozialen Ordnungsformen des Christentums darstellt, zwischen fünf Möglichkeiten: der Weltflucht, einem paradoxen Dualismus, synthetisierender Harmonie, vollständiger Assimilation und schließlich einer immer erneuten Transformation der Kultur. Nur die letztgenannte Variante unterstellt, daß eine definitive Lösung des Problems in der menschlichen Geschichte nicht gefunden werden kann. Sie nötigt zu heilsamer Bescheidenheit, was jede einzelne soziale und kulturelle Formation angeht, und zu ständiger Aufmerksamkeit, ob sich eine schleichende «henotheistische» Selbstsakralisierung unmerklich ereignet. Sie stellt aber nicht in Abrede, daß es die Möglichkeit gibt, das achsenzeitliche Potential stärker zu institutionalisieren als bisher.

Denn gewiß gibt es Lerngeschichten der Religionen, die Entdeckung der eigenen Verführbarkeit und den Versuch, auf der Ebene der Lehre, aber auch der Institutionen sich selbst zu binden und gegen diese Verführung abzusichern. Die Geschichte der religiösen Begründung der Religionsfreiheit – also nicht einer nur pragmatisch oder aus Indifferenz gegenüber der Religion gewährten, sondern eines aus dem eigenen Glaubensverständnis genährten Einsatzes für die Glaubensfreiheit Andersgläubiger – diese Geschichte ist für mich ein Musterbeispiel einer solchen Lerngeschichte. Diese Lerngeschichte spielt in der Vorgeschichte der Menschenrechtserklärungen

36 Vgl. neben Niebuhr: *Christ and Culture* auch die gute Zusammenfassung bei Richard Crouter: *Reinhold und H. Richard Niebuhr*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Klassiker der Theologie*. Bd. 2. München 2005, S. 258–288, hier S. 275 f.

des achtzehnten Jahrhunderts eine große Rolle.[37] Auch die Geschichte der Menschenrechte ist eine Geschichte von Sakralisierung und Entsakralisierung. Wenn ich mit der Behauptung Recht habe, daß sich in ihr eine Sakralisierung der «Person» abspielt, d. h. jedes Menschen unabhängig von Verdiensten und Vergehen, dann erfordert diese unbedingte Hochschätzung der Person und ihres Eigenwerts eine relative Entsakralisierung von Staat, Nation, Herrscher oder Gemeinschaft. Sie erfordert nicht, wie von Säkularisten oft angenommen wird, die Säkularisierung, den Verzicht auf die Vorstellung der Heiligkeit Gottes, da ja in dieser Vorstellung gerade das Gegengewicht gegen die Sakralisierung irdischer politischer Macht liegen kann. Doch wird auch die Sakralisierung der Person nicht sicherer kultureller Besitz und ist auch die Geschichte der Menschenrechte nicht im Sinne eines Vektors, eines eindeutigen Richtungssinns zunehmender Sakralisierung, zu beschreiben.

In der Geschichte der Menschenrechte sehe ich nach dem achsenzeitlichen Durchbruch und der Entstehung der Weltreligionen den zweiten großen historischen Schub einer radikalen Entsakralisierung politischer Macht und Herrschaft. Doch wie beim ersten Schub stellen sich die Gefahren der Repartikularisierung auch hier ein. Die französische Nation konnte sich selbst zur «Nation der Menschenrechte» erklären und ihrem Nationalismus damit immer wieder ein universalistisches Mäntelchen umhängen. Wie wenig es sich dabei um eine Gefahr handelt, die vor allem aus der Religion als solcher folgt, zeigen die Formen eines höchst säkularen messianischen Interventionismus seit den französischen Revolutionskriegen.[38] Für

37 Vgl. Joas: *Sakralität*, S. 23–62.

38 Eindrucksvolle Beispiele für die französischen Vorstellungen von der eigenen «mission civilisatrice» aus Schriften von Victor Hugo, Jules Michelet und Victor Schoelcher bei Daniel Bogner: *Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse zum Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte*. Münster 2012 (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Katholisch-Theologische Fakultät), v. a. S. 158 ff. Umfassend zum Thema Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz 2005.

die amerikanische, stärker religiöse Variante wurde schon ein Beispiel gegeben. In der Geschichte des deutschen Nationalismus konnte wiederum aus dem Widerstand gegen den «westlichen» Universalismus eine nationale Mission begründet werden, und dies in eher religiösen oder eher säkularen Varianten. Erneut ist zu betonen, daß ich damit nicht auf geistesgeschichtliche Traditionen ziele, sondern auf innere Dynamiken kollektiver Selbstsakralisierung unter den Bedingungen achsenzeitlicher Religion oder ihrer menschenrechtlichen Steigerung oder auch ihrer nationalistischen und rassistischen Verabschiedung.

Die Säkularisierung hat – als Schwächung der Religion verstanden – dieses Problem gewiß nicht gelöst. In den Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts, von denen in der Einleitung die Rede war, finden sich Formen der Selbstsakralisierung des Staates und der politischen Führer, die in ihrer Wucht an den archaischen Staat erinnern, aber immens gesteigert durch die technischen Mittel, die jetzt zur Verfügung stehen. Diese Totalitarismen erinnern an den archaischen Staat, stellen aber keine Rückkehr zu ihm dar, weshalb man in ihrem Fall von einer Sakralisierung der Politik im Unterschied zu einer Sakralisierung der Macht gesprochen hat.[39]

Leicht ist es, vor den Gefahren bei anderen zu warnen, die Totalitarismen und den alten deutschen Nationalismus zu verurteilen, sich von theokratischen Tendenzen im Iran oder meinetwegen vom missionarischen Geist amerikanischer Außenpolitik zu distanzieren. Zeitdiagnostische Schärfe gewinnen die hier vorgetragenen Gedanken aber nur, wenn sie auch aufs Eigene angewendet werden. Dem soll eine abschließende Be-

39 Emilio Gentile: *Die Sakralisierung der Politik*, in: Hans Maier (Hg.): *Wege in die Gewalt*, S. 166–182.

merkung dienen. Sie zielt auf die Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und Vergangenheit, die nur bei oberflächlicher Wahrnehmung antinationalistisch klingen, aber die Struktur kollektiver Selbstsakralisierung auf neuer, post-nationaler Ebene wiederholen. Es gibt sie in säkularen und in religiösen Varianten. Europa wird in ihnen zum Kontinent der Aufklärung erklärt oder zum Kontinent des Christentums oder der jüdisch-christlichen Tradition oder der gelungenen Synthese von Griechentum und Christentum. Es gibt auch Versuche, beide Varianten – die aufklärerische und die «religiöse» – zu verknüpfen, indem etwa der Aufklärung ein christlicher Ursprung zugeschrieben und behauptet wird, sie sei «nicht ohne Grund gerade und nur im Raum des christlichen Glaubens entstanden.»[40] Bei allem Respekt vor den Motiven einer solchen Aussage und bei allem Bewußtsein von den empirisch-historischen Fragen, die sich in der Tat stellen, wenn die simple Alternative Aufklärung versus Christentum überwunden ist, sehe ich hier eine problematische «Kulturalisierung» der Religion am Werk, eine Kulturalisierung, die gerade den transzendenzbezogenen, universalistischen Religionen nicht angemessen ist. Es werden Besonderheiten der europäischen Kultur und die bestimmenden Züge des Christentums zu nahe aneinander gerückt oder sogar miteinander identifiziert, und dies in einer Weise, die gleichzeitig dem universalistischen Potential anderer religiöser und kultureller Traditionen oder Konstellationen nicht gerecht wird. Eine solche Kulturalisierung ist aber eine Steilvorlage für alle die, die unter Verweis auf ihre anderen kulturellen Traditionen die Menschenrechte gerne dankend ablehnen wollen. Der chinesischen Staatsmacht etwa mit ihrem heutigen Versuch, dem Konfuzianismus den achsenzeitlichen Religionscharakter abzusprechen und ihn auf einen

40 Dieses Zitat entstammt einem Aufruf Papst Benedikts XVI. zum Dialog der Kulturen. Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft.* Augsburg 2007, S. 80 f.

Ausdruck chinesischer Kultur zu reduzieren, muß man auf diesem Gebiet entgegentreten und nicht mit christlich-europäischem Triumphalismus.[41] Gerade in einer Zeit, in der das Christentum global enorm expandiert – ganz gegen das europäische Untergangsgefühl –, wird es immer wichtiger, für europäische kulturelle Partikularismen in den christlichen Traditionen sensibel zu sein und nicht kulturelle Besonderheiten und universalistische Botschaft zu verwechseln. Besonders unplausibel sind solche Versuche natürlich dort, wo das Christliche an Europa als Ausschlußargument von denen verwendet wird, die mit der Botschaft des Evangeliums sonst nicht viel im Sinne haben.[42] Wichtig ist, daß man überhaupt nicht der christlichen oder auch einer anderen nachachsenzeitlich-religiös geprägten Kultur entstammen muß, um von dieser Botschaft oder vom Geist der Menschenrechte gepackt zu werden. Darin zeigt sich der großartige Appellcharakter dieser Botschaft und dieses Geistes. Ich plädiere damit nicht für das Programm eines sich von aller Kultur lösenden Universalismus, da ich diesen für unrealisierbar halte, sondern ich plädiere für die nur im Konkreten zu leistende Reflexion auf die Notwendigkeit einer Entsakralisierung der jeweiligen politischen Macht und auf die immer erneute Verführung zu ihrer immer erneuten Sakralisierung.

41 Vgl. etwa das Buch von Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken.* Frankfurt a. M. 1992; und seinen Beitrag in Bellah/Joas (Hg.): *The Axial Age*, S. 248–273.

42 Dazu empfehlenswert Ute Schneider: *Von Juden und Türken. Zum gegenwärtigen Diskurs über Religion, kulturelle Identität und Modernisierung*, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 52 (2004), S. 426–440.