

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS



Mario Claudio Wintersteiger

**Religionspolitologie und
Säkularisierungsforschung.**

Grundlegung und exemplarische Anwendungen

IMPRESSUM

VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

neue reihe

Hrsg. von der Eric-Voegelin-Gesellschaft e.V.

Redaktion: Matthias Schmid

ISSN: 2198-8439

Nr. 5

Mario Claudio Wintersteiger:

Religionspolitologie und Säkularisierungsforschung. Grundlegung und exemplarische Anwendungen

München, Dezember 2014

Umfang: 44 Seiten

Verfügbar unter der URL:

http://eric-voegelin-gesellschaft.de/files/user/pdfs/voegeliniana-neue-reihe/vop_5.pdf

URN: urn:nbn:de:101:1-2015012012833

Bei einem URN (Uniform Resource Name) handelt es sich um einen von der Deutschen Nationalbibliothek bereitgestellten Persistent Identifier, der eine Online-Publikation unabhängig von einem konkreten Link und somit auch von Veränderungen im Web oder Serverumstellungen auffindbar macht. Er hilft dabei, eine Online-Publikation dauerhaft eindeutig identifizierbar und zuverlässig zitierfähig zu halten. Weitere Informationen zum URN unter:

http://www.dnb.de/DE/Netzpublikationen/URNService/urnservice_node.html .

Empfohlene Zitierweise: Mario Claudio Wintersteiger: *Religionspolitologie und Säkularisierungsforschung. Grundlegung und exemplarische Anwendungen* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers: neue reihe*, Nr. 5), [München] 2014. Online im Internet unter URN: <urn:nbn:de:101:1-2015012012833>.

MARIO CLAUDIO WINTERSTEIGER, geb. 1982, Dr. phil., Lektor am FB Politikwissenschaft und Soziologie der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, Religionspolitologie; diverse Veröffentlichungen zur politischen Philosophie.
--

Die Ansichten und Meinungen, die in diesem *Occasional Paper* zum Ausdruck kommen, liegen in alleiniger Verantwortung des Autors und spiegeln nicht unbedingt die Haltung der Redaktion oder der Eric-Voegelin-Gesellschaft wider. Alle Rechte vorbehalten.

© Eric-Voegelin-Gesellschaft 2014

INHALT

1. Zur Einleitung.....	4
2. Grundlagen politikwissenschaftlicher Religionsforschung.....	6
2.1 <i>Grundzüge und Anknüpfungspunkte der Religionspolitologie</i>	7
2.1.1 <i>Betrachtungen über den Religionsbegriff</i>	8
2.1.2 <i>Betrachtungen zum Politikbegriff und zu dessen Verhältnis zur Religion</i>	12
2.1.3 <i>Die politische Komponente des religiös geprägten Bewusstseins</i>	14
2.2 <i>Grundriss eines ‚politisch-theologischen‘ Denkansatzes</i>	16
2.2.1 <i>Kerngedanken und Bedeutungsebenen politisch-theologischen Denkens</i>	18
2.2.2 <i>‚Politische Theologie‘ als Ansatz der Säkularisierungsforschung</i>	21
3. Die Eschatologie und ihre Konsequenzen – religionspolitologisch gelesen	25
3.1 <i>Der revolutionäre Bruch mit dem zyklischen Denken</i>	25
3.2 <i>Die (teilweise) Entpolitisierung der Eschatologie durch das Christentum</i>	28
4. Die Geburt des aufgeklärten Fortschrittsoptimismus.....	31
5. Liberale Fortschritts- und Harmoniegläubigkeit – ‚politisch-theologisch‘ gelesen	36
5.1 <i>Bemerkungen zur liberalen Spielart des Fortschrittsglaubens</i>	36
5.2 <i>Zur politischen Theologie des wirtschaftsliberalen Marktvertrauens</i>	39
6. Schlussbemerkungen	44

RELIGIONSPOLITOLOGIE UND SÄKULARISIERUNGSFORSCHUNG.
GRUNDLEGUNG UND EXEMPLARISCHE ANWENDUNGEN*

1. Zur Einleitung

Wortgewaltig, wie man es von ihm erwartet, verkündete Friedrich Nietzsche in seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft*, dass sogar die modernen weltlichen Geister zu jenen gehören, die ihr „Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat“.¹ Wenn seine Diagnose zutrifft, dann müsste es uns noch heute möglich sein, kryptische Spuren von ‚Metaphysik‘ selbst im Kreise erklärter „Antimetaphysiker“ zu finden.² Und auch die Genese unserer säkular-liberalen politischen Ordnung wäre dann aus den verschlungenen Pfaden der europäischen Religionsgeschichte heraus begreifbar. Verhält es sich tatsächlich so? Wir gehen hier davon aus, dass dieser hermeneutische Weg durchaus gangbar ist. Dass wir damit auf der richtigen Spur sind, wird wohl schon klar ersichtlich, wenn man etwa den freiheitlich-progressiven „Mythenbeendigungsmythos“, den Odo Marquard als modernen „Monopolmythos“ und „profane Kopie“ heilsgeschichtlicher Vorlagen begriffen hat,³ mit wachem Blick durchleuchtet.

Spätestens seit Eric Voegelin diesbezüglich bedeutende ‚Pionierarbeit‘ für die „Religionspolitologie“ geleistet hat,⁴ weiß man zumindest totalitäre Heilslehren als die „politischen Religionen“, die sie sind,⁵ zu entlarven. Durch den gebannten Fokus auf diese so verhängnisvollen Ideologien mag uns allerdings mitunter auch entgehen, wie viel verborgene „Theologie“ selbst die anderen, liberaleren politischen Ideen der Moderne mitunter noch in

* Diese kleine Abhandlung basiert weitgehend auf einigen eigens überarbeiteten, den Erfordernissen gemäß gekürzten, teilweise aber auch ergänzten Abschnitten der Salzburger Dissertationsschrift des Verfassers: Mario Claudio Wintersteiger: *Die Rolle der christlichen Religion in Genealogie und Wesen liberalen politischen Denkens. Eine religionspolitologische Untersuchung*, phil. Diss. Salzburg 2010, betreut und begutachtet von Prof. DDr. Michaela Strasser und Prof. Dr. Sonja Puntischer-Riekmann. Für die Anregung, den vorliegenden kurzen Beitrag zu schreiben, sowie für manch wichtigen Ratschlag in diesem Zusammenhang gebührt Dr. Gilbert Weiss-Lanthaler besonderer Dank. Die Hervorhebungen, die im Text bei wörtlichen Zitaten zu finden sind, entstammen den jeweiligen Originalen.

¹ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (= Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 7115), Stuttgart 2006, S. 237. Es handelt sich hierbei wahrlich um eine Schlüsselstelle zur Beleuchtung der Entwicklung manch moderner Phänomene. Vgl. dazu auch Johann Baptist Müller: *Determinanten politischer Entscheidung* (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 46), Berlin 1985, S. 141, wo – mit Blick auf die Naturwissenschaften – ebenfalls auf diesen Ausspruch Nietzsches verwiesen wird.

² Vgl. dazu Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 237.

³ Vgl. Odo Marquard: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: ders.: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, S. 46-71, hier bes. S. 54-57.

⁴ Explizit zu dieser Rolle vgl. Michael Ley/Gilbert Weiss: *Voegelin in Wien. Frühe Schriften 1920-1938* (= Passagen Religion und Politik, Bd. 3), Wien 2007, S. 139.

⁵ Vgl. hierzu Eric Voegelin: *Die politischen Religionen* (= Periagoge, o.Bd.), hrsg. v. Peter J. Opitz, München 1993.

sich bergen.⁶ Insofern erscheint die Klage, ‚politisch-theologische‘ ‚Hermeneutik‘ werde zu wenig angewandt,⁷ nicht nur nachvollziehbar, sondern auch als ein Anlass, dieses Themenfeld etwas genauer zu studieren. Die Forschungen hierzu sollten *genuin* ‚religionspolitologischer‘ Natur sein,⁸ *ergo* wären sie in einer bislang noch immer zu wenig etablierten politikwissenschaftlichen Teildisziplin anzusiedeln,⁹ in der es um „die religiösen Implikationen der Politik und die politischen Implikationen der Religion“¹⁰ geht.

Die vorliegende Abhandlung versucht hierzu dreierlei zu leisten: (a) eine Rekonstruktion der Grundlagen der Religionspolitologie, (b) eine kritische Auseinandersetzung mit der so genannten ‚politischen Theologie‘, die zeigen soll, welche Facetten dieses durchaus heiklen Konglomerats¹¹ überhaupt noch analytisch fruchtbar gemacht werden können, sowie (c) exemplarische Anwendungen religionspolitologischer und ‚politisch-theologischer‘ Hermeneutik. Die Leistungsfähigkeit dieses Instrumentariums soll verdeutlicht werden, indem nachzuweisen versucht wird, dass – oftmals entgegen seinem Selbstverständnis – sogar ein so weltliches Fortschrittsdenken wie jenes im modernen Liberalismus noch über metaphysische Grundlagen verfügt, die einem durch Säkularisierungsprozesse transformierten Christentum entstammen. Wenn eine religionspolitologische These besagt, das Politische sei *ursprünglich* dem „Geist der Religion“ entsprungen,¹² dann können wir hier eine genealogisch-ideenhistorische Verknüpfung zwischen Religion und bestimmten Aspekten der Moderne annehmen – erst recht, wenn wir uns den Ausspruch in Erinnerung rufen, demzufolge man der „Metaphysik“ keineswegs „dadurch entgehen“ könne, „daß man darauf verzichtet, sich ihrer bewußt zu werden“.¹³

Diesen Anliegen entsprechend, ist der Beitrag wie folgt aufgebaut: Zunächst erfolgt eine ausführliche Darlegung der theoretischen und methodischen Grundlagen (Kap. 2), wobei einerseits Grundbegriffe der religionspolitologischen Arbeitsweise reflektiert werden (Kap. 2.1), andererseits politisch-theologisches Denken, insbesondere als Mittel der Säkularisierungsforschung, thematisiert wird (Kap. 2.2). Anschließend wird versucht, die wichtigsten Topoi der biblischen Eschatologie politisch zu lesen (Kap. 3), eine Hermeneutik des im Zeitalter der Aufklärung aufkeimenden Progressivismus zu bieten (Kap. 4)

⁶ Für einige Beispiele dafür vgl. Henning Ottmann: *Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann*, in: ders.: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, hrsg. v. Volker Gerhardt, Stuttgart 1990, S. 169–188.

⁷ Vgl. etwa ebd., S. 170.

⁸ Über „Religionspolitologie“ und „politische Theologie“ vgl. Claus-E. Bärsch: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 1998, S. 34 f.

⁹ Vgl. dazu z. B. die Grundlagen und Ausblicke in ders.: *Zweck und Inhalte der Religionspolitologie*, in: „Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht“. *Perspektiven der Religionspolitologie*, hrsg. v. Claus-E. Bärsch/Peter Berghoff/Reinhard Sonnenschmidt, Würzburg 2005, S. 10–50.

¹⁰ Ebd., S. 43.

¹¹ Exemplarisch für einige Bedenken vgl. Bärsch, *Nationalsozialismus*, S. 34 f.

¹² Vgl. dazu ders.: *Die Entstehung des Politischen aus dem Geist der Religion?*, in: *Religiöses Erleben verstehen*, hrsg. v. Wilfried Ruff, Göttingen 2002, S. 143–160.

¹³ Carl Schmitt: *Politische Romantik*, Berlin 1968, S. 23, wo – ohne genauere Quellenangabe – Otto von Guericke zitiert wird. Worum es dabei primär geht, ist die Einschätzung, wonach „Metaphysik“ auch „in säkularisierter Gestalt“ nicht aufhört, „metaphysisch zu sein“. Vgl. ebd.

und schließlich einige Einblicke in die politische Theologie des Liberalismus zu geben (Kap. 5), wobei nicht nur dessen Fortschrittsglaube (Kap. 5.1), sondern auch sein Marktvertrauen (Kap. 5.2) religionspolitologisch thematisiert wird.

2. Grundlagen politikwissenschaftlicher Religionsforschung

Nachdem wir das Anliegen der vorliegenden Abhandlung kurz skizziert haben, ist es nun an der Zeit, das doch recht unwegsame Terrain durch eine gründliche theoretische Reflexion gangbar zu machen. Unser erster Ausgangspunkt ist dabei selbstredend der einfache wissenschaftliche Grundsatz, demzufolge es eine dem jeweiligen Gegenstand angemessene Methodik zu finden gilt.¹⁴ Im konkreten Fall hat ein geeigneter Kompass vor allem die Anforderung zu erfüllen, möglichst umfassend über die politischen Konsequenzen eines religiösen Weltbildes und ihres Wandels Auskunft geben zu können. Um dies zu ermöglichen, müsste er *idealiter* bis zu den Fundamenten und Quellen der politischen Sphäre zurückweisen und dort eine ausreichende Orientierung gewährleisten. Anders ausgedrückt benötigen wir einen analytischen Leitfaden für die Untersuchung jenes Feldes, das Joseph de Maistre – mitunter auch lesbar wie ein ‚Soziologe‘ *avant la lettre*¹⁵ – einst als „Metapolitik“ bezeichnet hat.¹⁶ In seiner Schrift *Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen* verwendet der französische Aristokrat diesen Terminus für eine Art „politische Metaphysik“¹⁷ und präzisiert die Bedeutung des Wortes wie folgt: „Es bedeutet in bezug auf die Politik dasselbe wie das Wort Metaphysik in bezug auf die Physik.“¹⁸ Begibt man sich auf die Suche nach solch „verborgenen Grundlagen des Gesellschaftsbaus“,¹⁹ will man *ergo* die entsprechenden Einflussgrößen beleuchten, so wird es unumgänglich, auch einige Überlegungen im Sinne einer politikwissenschaftlichen „Ursachenforschung“²⁰ und „Determinantenanalyse“²¹ anzustellen.

Mit dem ihr eigenen Fokus nimmt sich die Religionspolitologie der angesprochenen Problematik an, gehört zu ihren Aufgaben doch die Suche „nach den religiösen Implikationen oder Voraussetzungen des wahrnehmenden, deutenden, verstehenden, begrei-

¹⁴ Über die Bedeutung der Wahl einer zur jeweiligen Problematik passenden, dabei aber nicht zwangsläufig naturwissenschaftlich-exakten Vorgangsweise vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (= *Periagoge*, o.Bd.), hrsg. v. Peter J. Opitz, München 2004, S. 22 f.

¹⁵ Vgl. hierzu Robert Nisbet: *Conservatism*, in: *A History of Sociological Analysis*, hrsg. v. Tom Bottomore/Robert Nisbet, New York 1978, S. 80-117, hier S. 82 ff. u. S. 105.

¹⁶ Vgl. Joseph de Maistre: *Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen*, in: *Betrachtungen über Frankreich. Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen* (= *Klassiker der Politik*, Bd. 11), hrsg. v. Peter Richard Rohden, Berlin 1924, S. 123–174, hier S. 126.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. In diesem Sinne wollen wir den Begriff hier bloß deskriptiv-analytisch verstanden wissen.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Für einen allgemeinen Grundriss derselben vgl. Müller, *Determinanten politischer Entscheidung*, S. 7–22.

²¹ Ebd., S. 8.

fenden, urteilenden, wertenden, überredenden und überzeugenden Verhaltens“²² wie sich Claus-Ekkehard Bärsch, einer der Proponenten besagter Teildisziplin und Schüler aus Voegelins Kreis in München,²³ ausdrückt. Doch bevor wir uns eine derartige Perspektive aneignen können, ist es unerlässlich, einigen Widrigkeiten ins Auge zu blicken, denen sich der *genuin* religionspolitologisch vorgehende Geist gegenüber sieht. Dem Versuch des zuletzt genannten Autors, ein entsprechendes Programm zumindest grob zu umreißen, ist zu entnehmen, dass es sich hierbei um einen bislang noch wenig etablierten Ansatz handelt, für den folglich auch noch keine in all ihren Facetten ausgefeilte Methodologie gestaltet werden konnte.²⁴ In Ermangelung dessen erscheint es mehr als geboten, mit den folgenden Ausführungen an der theoretischen Grundlegung einer politikwissenschaftlichen Religionsforschung in dem Maße mitzuarbeiten, wie es der Gegenstand zugleich erfordert und zulässt.

2.1 Grundzüge und Anknüpfungspunkte der Religionspolitologie

Es ist naheliegend, angesichts der zu bewältigenden Aufgaben auf die bereits bestehende Basis aufzubauen, fruchtbar erscheinende Erklärungsmodelle aufzugreifen und sich – sofern dies möglich ist – dieser zu bedienen. Die Religionspolitologie mag sich – wie erwähnt – noch unzureichend herauskristallisiert haben, an vielversprechenden Anknüpfungspunkten – auch solchen älterer Provenienz und aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen – mangelt es ihr allerdings keineswegs: So sind vor allem den von Eric Voegelin als ‚Pionier‘ unternommenen Versuchen, auch moderne Politik auf ihre (quasi-)religiösen Gesichtspunkte hin zu befragen²⁵ oder durch die Kultivierung platonisch-aristotelischer Denkmotive eine „*episteme politike*“ klassischen Stils zu erneuern,²⁶ wertvolle Impulse zu verdanken. Und da die religionspolitologische Arbeit von ihren Verfechtern als eine interdisziplinäre Angelegenheit angesehen wird,²⁷ sind auch die Erkenntnisse, die uns etwa Historiographie und Religionswissenschaften zu lehren vermögen, keineswegs zu vernachlässigen, erweist sich deren Erfahrungsschatz doch oftmals als unvorstellbar wertvoll – mitunter sogar in jenem Ausmaß, das Voegelin zu der Einschätzung bewegt haben dürfte, man könne daraus tiefere Einsichten in die politische Materie schöpfen als aus den vom politikwissenschaftlichen *mainstream* verfassten Werken.²⁸

Bevor wir nun versuchen können, diese Stränge zusammenzuführen, sie zu einem tragfähigen Modell zu verbinden und dieses anschließend exemplarisch anzuwenden, ist es

²² Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 31.

²³ Über diese „Schule“ vgl. Gerhard Göhler: *Die Freiburger und Münchner Schule als Scientific Community* (= *Occasional Papers*, Bd. 4), Berlin 1982, bes. S. 34–38 u. S. 42–45.

²⁴ Vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 32.

²⁵ Vgl. dazu klassisch Voegelin, *Die politischen Religionen*. Besagtes Werk wird mitunter gar als ein Gründungsdokument religionspolitologischen Forschens gewertet. Vgl. Ley/Weiss, *Voegelin in Wien*, S. 139.

²⁶ Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, bes. prononciert S. 13 ff. u. S. 19 ff.

²⁷ Vgl. z. B. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 45.

²⁸ Vgl. Eric Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, S. 331 f.

erforderlich, den allgemeinen Rahmen der religionspolitologischen Forschung genauer abzustecken, das von ihr eingenommene Feld auch in thematischer Hinsicht zu umkreisen und so einen Eindruck von ihren Problemen, Mitteln und Desiderata zu vermitteln. In der Skizze *Zweck und Inhalte der Religionspolitologie*, die Bärsch entworfen hat, wird als Hauptaufgabe die deskriptive wie ‚normative‘ Auseinandersetzung mit den Verflechtungen des politisch-religiösen Komplexes genannt,²⁹ wobei vier Dimensionen desselben angeführt werden: *erstens* eine Reihe von „Sphären des Daseins“ (einschließlich zentraler anthropologischer Fragen), *zweitens* verschiedene „Kategorien des Erkennens“, also die Grundprobleme der Wahrnehmung, *drittens* die politischen Belange der „Ordnung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte“ (inklusive historischem Bewusstsein, Institutionen und Wertvorstellungen) sowie *viertens* den „Sinn der Existenz“, von dem die jeweils zu untersuchenden Weltanschauungen ausgehen.³⁰ Um die so umrissenen Bereiche methodologisch in den Griff bekommen zu können, wird an besagtem Ort empfohlen, zuerst Religion und Politik jenseits der Dichotomie von Kirche und Staat kategorial zu bestimmen,³¹ um anschließend „den Voraussetzungen der Entscheidungen und Handlungen der Menschen“³² nachzugehen und als primären Ansatzpunkt die jeweiligen religiösen Glaubensinhalte und Werte zu wählen³³ – ein Verfahren, das „als ‚topisch-hermeneutische Hinsichtsdialektik‘“³⁴ bezeichnet wird. Dieses Schema scheint uns einen brauchbaren Leitfaden für die religionspolitologische Arbeit darzustellen, bedarf allerdings noch der genaueren Ausarbeitung und Adaptierung an die konkreten Erfordernisse der jeweiligen Untersuchungen. Die folgenden Ausführungen verfolgen daher den Zweck, einige Begriffsklärungen vorzunehmen und die als besonders wichtig erachteten theoretischen Konzepte etwas näher zu erläutern.

2.1.1 Betrachtungen über den Religionsbegriff

Wie von Bärsch angedeutet,³⁵ sollte sich die religionspolitologische Forschung davor hüten, ihre Perspektiven auf die rein institutionelle Ebene zu verengen. Für diese Mahnung sprechen zumindest zwei Argumente, nämlich einerseits der Wunsch nach einem breiteren Blickwinkel, andererseits jener nach tiefer schürfenden Analysen. Ersterer legt es nahe, allgemein von ‚Religion‘ zu sprechen, da ihr Begriffsumfang weiter ist, als dies beim Terminus ‚Kirche‘ der Fall ist.³⁶ Was hingegen das Verlangen nach Tiefe angeht, so sind die spezifischen Qualitäten des jeweils zu untersuchenden Materials zu bedenken: Zumindest

²⁹ Vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 10 ff.

³⁰ Vgl. ebd., S. 22 ff.

³¹ Vgl. ebd., S. 11, S. 14 ff. u. S. 32 f.

³² Ebd., S. 22.

³³ Vgl. ebd., S. 16.

³⁴ Ebd., S. 32.

³⁵ Vgl. ebd., bes. S. 11, wo dafür plädiert wird, „den Begriff Staat durch Politik und den Begriff Kirche durch Religion zu ersetzen“.

³⁶ Für einige Überlegungen zu Religion und Kirche vgl. ebd., bes. S. 14.

was Problemstellungen wie die unsrigen betrifft, sind die modernen Institutionen *allein* als weniger aufschlussreiche Gegenstände zu betrachten, da diese – wie Voegelin ausdrücklich warnt – dermaßen stark ideologisch (oder auch dogmatisch) imprägniert sind, dass von einer ausschließlich institutionalistischen Politikwissenschaft nur wenig Erkenntnis hinsichtlich der „großen Probleme des Ordnungsdenkens“ zu erwarten ist.³⁷

Selbstredend stellen auch die folgenden Begriffsbestimmungen kein Allheilmittel in dem Sinne dar, dass sich mit ihnen der Kern des behandelten Problems bereits vollständig in den Griff bekommen ließe – dies anzunehmen hieße, deren Leistungsfähigkeit gehörig zu überschätzen.³⁸ Gerade was den Terminus ‚Religion‘ und die darum kreisenden wissenschaftlichen Ansätze angeht, ist das Feld jedoch durch die Vielzahl an divergierenden Definitionsversuchen mittlerweile dermaßen unübersichtlich geworden,³⁹ dass zumindest einige klärende und ordnende Gedanken dazu angebracht erscheinen. Es mag durchaus sinnvoll sein, damit zu beginnen, ein paar Anforderungen zu formulieren, denen eine brauchbare Klärung des Ausdruckes genügen muss. Die Frage, die dabei am dringendsten einer Antwort bedarf, scheint uns die zu sein, mit der sich auch Bärsch auseinandersetzt, nämlich jene, „ob die Definition der Religion einen formalen oder substantiellen Gehalt haben soll, der Begriff der Religion eng oder weit zu bestimmen ist“.⁴⁰ Vom politologischen Standpunkt aus, der gerade auch mancherlei säkular-ideologischen „Religionsersatz“⁴¹ nicht ausblenden darf, gilt es tendenziell für eine eher breitere Auffassung zu plädieren. Unmittelbar vor Augen geführt wird diese sachliche Notwendigkeit in der wegweisenden Studie *Die politischen Religionen*, in der Eric Voegelin „innerweltliche Religionen“ von „Geistreligionen“ unterscheidet⁴² und ersteren eine unbewusste „religiöse“ Fundierung attestiert.⁴³ Diese Begrifflichkeit mag zwar nicht ohne jegliche Tücken sein und so auch zu einem weiteren Ringen um die terminologische Schärfe Anlass geben,⁴⁴ dennoch weist sie uns auf zwei Einsichten hin, an denen kein Weg vorbei führt: Erstens besteht eine historisch-genealogische Verbindung zwischen transzendenten und weltlichen Heilslehren, da letztere Derivate der ersteren darstellen, zweitens enthalten die besagten Säkularsysteme nach wie vor quasi-religiöse Bestimmungsmomente.⁴⁵

³⁷ Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S. 331.

³⁸ Über die Grenzen terminologischer Schärfe vgl. John Lukacs: *Historical Consciousness. The Remembered Past*, New Brunswick (NJ)/London 1994, S. 280 f.

³⁹ Für einige allgemeine Bemerkungen zu dieser Problematik vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 15 f. u. S. 32 f.

⁴⁰ Ebd., S. 32.

⁴¹ Eric Voegelin: *Religionsersatz*; *Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, in: *Wort und Wahrheit* 15 (1960), Heft 1, S. 5–18.

⁴² Vgl. ders., *Die politischen Religionen*, S. 17.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Für eine Kritik des Konzeptes „politische Religion“ und den Versuch seiner Neudefinition vgl. Claus-E. Bärsch: *Der Topos der Politischen Religion aus der Perspektive der Religionspolitologie*, in: *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, hrsg. v. Michael Ley/Heinrich Neisser/Gilbert Weiss, München 2003, S. 175–197, hier S. 180–186.

⁴⁵ Beides hat Voegelin eindrucksvoll am Beispiel der totalitären Bewegungen nachgewiesen. Vgl. Voegelin, *Die politischen Religionen*, bes. S. 49–61 (über die „innerweltliche Gemeinschaft“).

Die ‚Ersatzreligiosität‘ solcher und anderer Art ist häufig Fokus ideologiekritischer Erörterungen, in denen sie (je nach Blickwinkel) als „Opium für Intellektuelle“⁴⁶ oder als ‚Idolatrie‘ betrachtet wird.⁴⁷ Will man dieses erklärungsbedürftige Phänomen erhellen, so ist es ratsam, es im Lichte der Aussagen einer philosophischen Anthropologie, der sich auch Voegelin als Basis seiner Arbeit verpflichtet fühlte,⁴⁸ zu besehen. Zieht man etwa den deutschen Philosophen Max Scheler zu Rate und schlägt in dessen Buch *Vom Ewigen im Menschen* nach, so findet man die in einem sehr *formalen* Sinn des Wortes „religiösen“ Bindungen bei den essentiellen Konstanten des Menschseins eingereiht: Die ‚kultische‘ Verehrung wird dort nämlich als „eine wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele“⁴⁹ angesehen, die sich auf durchaus mannigfaltige Weise äußern kann: „Jeder *hat* ein besonderes Etwas, einen mit dem Akzent des Höchstwertes (für ihn) betonten Inhalt, dem er bewußt, oder doch in seinem naiv wertenden praktischen Verhalten jeden anderen Inhalt nachsetzt.“⁵⁰ Von seinem Menschenbild ausgehend, gelangt Scheler also zu einem Begriff von ‚Religiosität‘, der nicht primär von einer konkreten Glaubenssubstanz abhängig ist, sondern vor allem durch den Vorgang der (worauf auch immer gerichteten) ‚Anbetung‘ *per se* bestimmt wird.

Für eine Politologie ‚klassisch‘ inspirierten Stils, die sich nach Voegelin dadurch auszeichnet, von einer philosophisch-anthropologischen Basis aus zu operieren,⁵¹ stellen diese Ausführungen einen recht brauchbaren Ansatzpunkt dar. Da man jedoch auch die Mahnungen ernst nehmen muss, den Bedeutungsgehalt des Terminus ‚Religion‘ nicht ungebührlich stark auszudehnen,⁵² erscheint es geboten, das religionswissenschaftliche Material dahingehend zu befragen, wie weit der Begriff gefasst werden darf, um noch als sachlich gerechtfertigt gelten zu dürfen. Wenden wir uns dazu zunächst an den französischen Soziologen Emile Durkheim, der in seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* die Unzulänglichkeiten einiger herkömmlicher Definitionsversuche aufgezeigt hat: Ihm zufolge können weder übernatürliche, rational unfassbare Mysterien noch Gott, Götter oder Geisterwesen die entscheidenden Spezifika darstellen, da sich all dies beileibe nicht in allen bekannten Religionen wiederfinden lässt.⁵³ Näher am Kern des Phänomens sieht er dagegen eine charakteristische Scheidelinie, wie sie in ‚Glaubenssystemen‘ stets gezogen zu werden pflegt:

⁴⁶ Raymond Aron: *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln/Berlin 1957.

⁴⁷ Für diese Position vgl. z. B. Max Scheler: *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Vom Ewigen im Menschen*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern/München 1968, S. 398 f.

⁴⁸ Für das entsprechende Bekenntnis vgl. Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 67.

⁴⁹ Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, S. 261.

⁵⁰ Ebd., S. 263.

⁵¹ Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 28 f.

⁵² Für eine diesbezüglich skeptische Stimme vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 33.

⁵³ Vgl. Emile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (= *subkamp taschenbuch wissenschaft*, Bd. 1125), Frankfurt/Main 1994, S. 47-60.

Alle bekannten religiösen Überzeugen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch *profan* und *heilig*.⁵⁴

Die Existenz dieses Spannungsfeldes gilt auch bei Mircea Eliade, dem einstigen Doyen der Religionswissenschaft und Verfasser eines Buches mit dem Titel *Das Heilige und das Profane*, als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal, das sämtliche religiösen Weltanschauungen miteinander teilen.⁵⁵ Die beiden Pole werden von besagtem Autor als grundverschiedene „Arten des In-der-Welt-Seins“⁵⁶ aufgefasst, wobei sich das „Heilige“, das in den vielfältigsten Erscheinungsformen – den so genannten „*Hierophanien*“ – auftreten kann, vor allem durch seine fundamentale Andersartigkeit gegenüber dem „Profanen“ auszeichnet.⁵⁷

Der auf diesem einfach verständlichen Kriterium gründende Religionsbegriff, den wir uns hier nun aneignen wollen, besitzt unserer Ansicht nach gleich mehrere Vorzüge: Einerseits ist er weit genug gefasst, um dem angedeuteten globalen Formenreichtum sakraler Phänomene einigermaßen gerecht werden zu können, andererseits aber auch noch ausreichend eng, um nicht unterschiedslos alle Formen menschlicher Inbrunst als ‚religiöse‘ Anbetung einbeziehen zu müssen.⁵⁸ Zudem ermöglicht er es, ein aufschlussreiches Modell für die moderne Säkularisierung und ihre religionsphänomenologischen Konsequenzen zu entwerfen. Die Verschiebungen, die sich durch diesen Prozess im Weltbild ergeben, bewirken Eliade zufolge eine „Verschleierung des ‚Heiligen‘, genauer seine Identifikation mit dem ‚Profanen‘“.⁵⁹ Das bedeutet nicht weniger, als dass der für die Religion konstitutive Gegensatz insofern abgeschwächt wird, als sich der Abstand zwischen den zwei Polen ständig verringert – was sich fallweise bis zu seinem fast vollständigen Verschwinden fortsetzen kann. Exemplarisch veranschaulichen lässt sich dies, indem man unterschiedliche Verhaltensmuster gegenüber der räumlichen Dimension kontrastiert: „Für den religiösen Menschen“, heißt es in *Das Heilige und das Profane* dazu, „ist der Raum nicht homogen; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“⁶⁰ Anders verhält es sich mit der rein ‚weltlichen‘ Schau der Dinge, in der sich dieses Spannungsfeld weitgehend aufgelöst hat: „Für den profanen Menschen [...] ist der Raum homogen und neutral: es gibt in ihm keinen Bruch zwischen seinen qualitativ verschiedenen Teilen.“⁶¹ Bei genauerer Betrachtung offenbart sich jedoch eine bemerkenswerte, von Eliade erkannte Facette der säkularen Weltansicht, nämlich, dass man in ihr zwar einer-

⁵⁴ Ebd., S. 62.

⁵⁵ Vgl. Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (= *insel taschenbuch*, Bd. 2242), Frankfurt/Main-Leipzig 1998.

⁵⁶ Ebd., S. 17.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 14 f.

⁵⁸ Wie Durkheim schreibt, kann Verehrung eine religiöse Qualität annehmen, muss dies jedoch keineswegs zwingend. Vgl. Durkheim, *Formen des religiösen Lebens*, S. 63.

⁵⁹ Mircea Eliade: *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. I: *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis* (= *Herder spektrum*, Bd. 5274), Freiburg-Basel-Wien 2002, S. 10.

⁶⁰ Ders., *Das Heilige*, S. 23.

⁶¹ Ebd., S. 24.

seits kaum mehr allgemein feststehenden Wegmarken begegnen kann, dass sich aber andererseits selbst der ‚irreligiöse‘ Mensch noch „mit einem ‚kryptoreligiösen Verhalten““ individuell zu orientieren versucht.⁶² Dies gilt es zu bedenken, um sich klar vor Augen zu führen, dass der Vorgang der Verweltlichung zwei nur scheinbar gegenläufige, in Wahrheit jedoch eng zusammengehörende Verschiebungen auslöst: die – wie erwähnt nicht restlose – „Entsakralisierung der menschlichen Existenz“⁶³ sowie den Aufstieg jener modernen Ersatzreligionen, die Eliade im Schlusskapitel des zuletzt zitierten Buches erwähnt⁶⁴ und die gerade auch die religionspolitologische Forschung brennend zu interessieren haben.

2.1.2 Betrachtungen zum Politikbegriff und zu dessen Verhältnis zur Religion

Es ist überaus beachtenswert, dass bei dem Versuch, den inhaltlichen Gehalt des Terminus ‚Politik‘ zu erfassen, einige Probleme auftreten, die mit den Widrigkeiten bei der Bestimmung des Religionsbegriffes durchaus vergleichbar sind. Wie bei letzterer, so gilt es auch hinsichtlich des politischen Phänomens davon Abstand zu nehmen, mittels Beschränkung auf institutionelle Formen oder durch die Bindung an allzu konkreten inhaltlichen Stoff eine unzulässige Verengung des Blickwinkels hervorzurufen. Zuallererst ist es wichtig zu betonen, dass wir die Sphäre des Politischen nicht vollständig mit dem staatlichen Bereich identifizieren dürfen: Wie uns eine kritische, aber nüchterne Auseinandersetzung mit Carl Schmitt⁶⁵ zu zeigen vermag, würde man mit dieser Gleichsetzung nicht nur einem Zirkelschluss anheimfallen,⁶⁶ sondern auch den Charakter der „Neutralisierungen“ und Politisierungen in liberal-demokratischen und totalitären Systemen verkennen.⁶⁷ Im Lichte dieser (mitunter beunruhigenden) Einsichten erscheint es dann auch als wenig sinnvoll, Politik über bestimmte, klar abgrenzbare Kernthemen definieren zu wollen. Vielmehr muss in Rechnung gestellt werden, dass offenbar „alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch“⁶⁸ sein kann: „In bestimmten Situationen“, schreibt Bärsch hierzu treffend, „kann das Anzünden von Kerzen genauso ‚politisch‘ sein wie in anderen Situationen die Debatten über Steuern.“⁶⁹

An diesem Punkt angelangt, scheinen die Grenzen, welche durch den Ausdruck ‚Politik‘ markiert werden sollen, vollends zu verschwimmen und sich schließlich ins Uferlose aufzulösen. Um die begrifflichen Nebel wieder zu lüften, erscheint eine Besinnung auf die

⁶² Vgl. ebd., S. 24 f.

⁶³ Ebd., S. 176.

⁶⁴ Vgl. ebd., bes. S. 177 ff.

⁶⁵ Zur Möglichkeit, wissenschaftlich-„eklektisch“ mit diesem politisch so belasteten Denker zu arbeiten vgl. Hermann Lübke: *Carl Schmitt liberal rezipiert*, in: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt* (= *Schriftenreihe der Hochschule Speyer*, Bd. 102), hrsg. v. Helmut Quaritsch, Berlin 1988, S. 427–440, hier bes. S. 428 ff.

⁶⁶ Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963, S. 21: „Der Staat erscheint dann als etwas Politisches, das Politische aber als etwas Staatliches – offenbar ein unbefriedigender Zirkel.“

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 24.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Bärsch, *Nationalsozialismus*, S. 37.

anthropologische Dimension, diese unerlässliche Komponente einer jeden sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung,⁷⁰ geboten, um zunächst die in der ‚menschlichen Natur‘ liegenden Quellen des Politischen offenlegen zu können. Eine davon, von der in keiner realistischen Analyse gesellschaftlichen Lebens abgesehen werden kann, wird von jenen Unterschieden gebildet, die zwischen den einzelnen Menschen eines Verbandes bestehen – ein vielschichtiger Themenkreis, zu dem als einer unter mehreren Faktoren wohl auch das von Robert Michels beschriebene „eherne Gesetz der Oligarchie“ gehört, eine soziologische Grundregel, der selbst egalitäre Strömungen unterliegen und die nicht nur auf organisatorischen Sachzwängen, sondern auch auf Begebenheiten der „Individualpsychologie“ zu beruhen scheint.⁷¹ Um uns die volle Tragweite und Schwere dieses Befundes vor Augen zu stellen, gilt es zu bedenken, dass viele ordnende Elemente innerhalb eines Gemeinwesens den Sinn, der ihnen eigen ist, gerade durch den Umstand erhalten, dass die Mitglieder einer Gesellschaft nicht vollends gleich sind.⁷² Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint es uns angemessen, an dieser Stelle vorläufig festzuhalten, dass die politische Problematik mit „dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*“⁷³ zu tun hat, wie dies Hannah Arendt in einer kurzen Schrift aus ihrem Nachlass sehr treffend ausdrückt.

Ein weiterer namhafter, wenn auch umstrittener Versuch, die spezifischen Charakteristika politischer Abläufe fassbar zu machen, nimmt seinen Ausgang bei einem ähnlichen anthropologischen Befund, insofern auch er die gewichtige Frage der sozialen Divergenz und Kongruenz aufwirft: Indem Carl Schmitt seinen Fokus prononciert auf die Möglichkeit des politischen Konfliktes legt und den potentiellen martialischen „Ernstfall“ zum Angelpunkt seiner Argumentation macht,⁷⁴ formuliert er seine bekannte Dichotomie von „*Freund*“ und „*Feind*“, welche für ihn die „spezifisch politische Unterscheidung“ darstellt.⁷⁵ Gegen diese Kategorie lässt sich nun natürlich einiges einwenden, unter anderem auch dies, dass sie nicht ausreicht, um das Phänomen der Politik in allen erdenklichen Facetten zu beleuchten – ein Umstand, dessen sich der deutsche Staatsjurist im Übrigen sogar selbst bewusst zeigt, wenn er schreibt, es gehe ihm in seinem Text lediglich um eine „Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums“.⁷⁶ Die für unsere Zwecke wichtigste Einsicht, die sich aus einer kritischen Lektüre des Werkes *Der Begriff des Politischen* gewinnen lässt, betrifft folglich auch keine inhaltlich präzise Definition, die Schmitt überhaupt nicht geben wollte,⁷⁷ sondern

⁷⁰ Über ihren Stellenwert vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 75 ff. (über das „anthropologische Prinzip“ Platons).

⁷¹ Vgl. Robert Michels: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (= *Kröners Taschenbuchausgabe*, Bd. 250), hrsg. v. Frank R. Pfetsch, Stuttgart 1989⁴, S. 351–369.

⁷² Verhielte es sich anders, gäbe es also keinerlei Unterschiede zwischen den Menschen, so wäre Bärsch zufolge auch die politische Ordnungsfrage „überflüssig“. Vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 18 f.

⁷³ Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, in: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Ursula Ludz, München-Zürich 2003, S. 9–12, hier S. 9.

⁷⁴ Zu seiner Rolle vgl. Schmitt, *Begriff des Politischen*, bes. S. 32–37.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 26.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd.

vielmehr bloß die Art und Weise, auf welche sich Politik auf unterschiedlichem Terrain herauszukristallisieren vermag:

Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und anderen Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken.⁷⁸

Diese grundsätzlichen Überlegungen bilden eine nicht ungeeignete Ausgangsbasis, von der aus man nun beginnen kann, die komplexen Korrelationen zu studieren, die zwischen der Verfechtung von Glaubenslehren und bestimmten politischen Positionen bestehen. Wenn Politik – wie Arendt schreibt – auf faktischer „Pluralität“ beruht und sich daher im zwischenmenschlichen Raum konstituiert, um in diesem einer organisatorischen Herausforderungen zu begegnen,⁷⁹ wenn – wie wir bei Schmitt sehen können – unter anderem jede religiöse Frage zumindest potentiell politisch werden kann,⁸⁰ dann muss konsequenterweise davon ausgegangen werden, dass religiöse Phänomene Politik zu begründen vermögen, dieser also auch ursächlich vorausgehen können. Ob man sich nun schwerpunktmäßig auf die Kohärenz eines Gemeinwesens beziehen möchte oder auf die latent vorhandene Möglichkeit von Konflikten, in jedem der beiden Fälle muss Religion als politisch relevanter Faktor betrachtet werden, ist diese doch – wie Bärsch richtig zusammenfasst – durchaus befähigt, sowohl sozial verbindende als auch trennende Wirkungen hervorzubringen.⁸¹

2.1.3 Die politische Komponente des religiös geprägten Bewusstseins

Die obigen Erörterungen über die Bedeutungshöfe der Termini ‚Politik‘ und ‚Religion‘ waren nicht so sehr von dem Verlangen geprägt, möglichst kurze und exakte Begriffsdefinitionen zu postulieren, sondern vielmehr bestrebt, die jeweils charakteristischen Spannungsfelder sowie deren anthropologische Verwurzelung aufzuzeigen. Dieses Verfahren erfüllte den Zweck, die beiden Sphären besser zueinander in Beziehung setzen zu können, als dies im anderen Fall möglich gewesen wäre, sodass wir nun zu einem stabilen Punkt gelangt sind, an dem sich die Analyse der politisch-religiösen Verflechtungen orientieren kann, nämlich der Einsicht, dass Kulte und ihre Lehren als (zumindest potentiell) politische Einflussfaktoren nicht unterschätzt werden dürfen.

Will man die Gründe für diese mitunter engen Zusammenhänge besser verstehen lernen, so bietet sich als ausgesprochen instruktives Studienobjekt die historische Genese eines

⁷⁸ Ebd., S. 38 f.

⁷⁹ Vgl. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 9 ff.

⁸⁰ Vgl. Schmitt, *Begriff des Politischen*, S. 37.

⁸¹ Vgl. Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 31.

konkreten politischen Bewusstseins an, wie sie Bärsch in seinem Aufsatz *Die Entstehung des Politischen aus dem Geist der Religion?* nachzeichnet: Ausgehend von seiner Grundannahme, „die Religion sei konstitutiv für das Politische“,⁸² behandelt er dort die Reform Solons im antiken Athen, durch welche die tief gespaltene Stadt geeint werden sollte.⁸³ Dabei interessiert sich der besagte Autor insbesondere für „das Verbinden“, „das Maß des Verbindens“, „die Bindung an das Maß“ sowie „die Bedingung der Erkenntnis des Maßes“⁸⁴ und setzt all diese Themen in Beziehung zur griechischen Religion, insbesondere zu den ihr eigenen Rechtsvorstellungen.⁸⁵ Seine Konklusion lautet deshalb wie folgt:

Das Politische als Bewußtsein von Gesellschaft und damit als Bewußtsein des alle Mitglieder einer Assoziation verbindenden Allgemeinen, konnte Solon deshalb artikulieren, weil Dike [der griechischen Göttin der Gerechtigkeit, Anm. d. Verf.] der alle konkrete Wirklichkeit überschreitende Status der Transzendenz zukommt. Ohne den Glauben an das transzendente Maß hätte er sich nicht von den herrschenden Verhältnissen distanzieren können. Ohne die Bindung aller Athener an den Gehalt und den Geist ihrer Religion wäre der Unterschied zwischen den geltenden Regeln und dem Maß ihrer Beurteilung weder erkannt noch akzeptiert worden. Die unbestrittene Wirkung Solons auf die politische Geschichte Athens kann man daher bei den Erfindern des Politischen, nämlich den Griechen, genauer gesagt den Mitgliedern der athenischen Polis, auf den Geist ihrer Religion zurückführen.⁸⁶

Was wir hier vor uns haben, ist ein besonders anschauliches Exempel, bei dem ein „transzendentalsoziologischer“⁸⁷ Grundstein eines konkreten Verbandes offengelegt wurde, also ein Fundament seines Gemeinschaftsgefühls. Geht man mit Eric Voegelin davon aus, dass die politischen Ordnungsprobleme in der Bewusstseinsordnung verwurzelt sind,⁸⁸ so erscheint es unerlässlich zu sein, auf die Frage des religiösen Bewusstseins und auf dessen gesellschaftlichen Einfluss einzugehen. Zwar wäre es gewiss vermessen, den Anspruch zu erheben, diesen Themenkomplex umfassend abhandeln zu können,⁸⁹ dennoch soll hier zumindest die Grundproblematik kurz skizziert werden, da sie uns dabei helfen kann, das religiös-politische Beziehungsgeflecht zu verstehen.

Die „Kategorien des Erkennens“,⁹⁰ die wir bereits kurz erwähnt haben, sind laut Bärsch gerade deshalb von eminenter religionspolitologischer Relevanz, weil politische Vorgänge

⁸² Ders., *Entstehung des Politischen*, S. 143.

⁸³ Vgl. ebd., S. 150–156.

⁸⁴ Ebd., S. 151.

⁸⁵ Vgl. ebd., bes. S. 156.

⁸⁶ Ebd., S. 156 f.

⁸⁷ Der zitierte Terminus wird bei Gerd-Klaus Kaltenbrunner mit folgender Bedeutung versehen: „Transzendentalsoziologisch sind alle jene Sätze, in denen, unzulänglich wie immer, alle historischen und bestehenden Ordnungen menschlichen Miteinanderlebens im Hinblick auf ihre gründenden Voraussetzungen hinterfragt werden.“ Gerd-Klaus Kaltenbrunner: *Der schwierige Konservatismus*, in: ders.: *Der schwierige Konservatismus. Definitionen – Theorien – Porträts*, Herford-Berlin 1975, S. 13–50, hier S. 32.

⁸⁸ Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

⁸⁹ Über die generellen Grenzen eines derartigen Unterfangens vgl. ebd., S. 57 f.

⁹⁰ Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 23.

sich als „abhängig von der Art des Wahrnehmens, Denkens, Meinens und Erkennens“⁹¹ erweisen. Warum der jeweilige Blickwinkel, aus dem der Mensch ein Phänomen beleuchtet und dieses zu erklären versucht, so entscheidend ist, lässt sich mit Voegelin recht bündig erklären: „Die Erfahrung der Realität kann nie total sein, sondern sie hat perspektivischen Charakter.“⁹² Gerade dieser Umstand verweist uns erneut auf die Bewusstseinsproblematik, bezüglich der sich das Buch *Anamnesis* aus der Feder des gerade zitierten Autors als sehr aufschlussreich erweist: „Das Bewußtsein konkreter Menschen“, liest man dort, „ist der Ort, an dem Ordnung erfahren wird; und von diesem Erfahrungszentrum konkret-menschlicher Ordnung strahlen die Interpretationen gesellschaftlicher Ordnung aus [...]“.⁹³ Vor diesem Hintergrund wird nun klar, auf welche Weise die religiöse Weltanschauung, die – was dezidiert betont werden muss – älter ist als der herrschaftliche Verband selbst,⁹⁴ zu ihrer ausdrücklich politischen Bedeutung gelangt. Wir versuchen dies dadurch zu veranschaulichen, indem wir einige Befunde von Bärsch aufgreifen und diese so anordnen, dass sich daraus ein religionspolitologisches Modell ergibt, welches die soeben umrissene Korrelation zusammenzufassen vermag: Demnach ist auszugehen von der Tatsache, „daß eine religiöse Existenzinterpretation das Bewußtsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte beeinflussen kann“,⁹⁵ welches wiederum Einfluss auf menschliche Handlungen auszuüben vermag,⁹⁶ die ihrerseits „konstitutiv für die Konstruktion der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit sein können“⁹⁷ – ein Umstand, der einigen Anlass dazu gibt, den folgenden Schluss zu ziehen: „Solange die Menschen ihre Existenz religiös interpretieren, lassen sich Politik und Religion nicht trennen.“⁹⁸ Einige Modelle, die dem Rechnung tragen, sollen im Folgenden vorgestellt, auf ihren analytischen Wert geprüft und für politikwissenschaftliche Zwecke fruchtbar gemacht werden.

2.2 Grundriss eines ‚politisch-theologischen‘ Denkansatzes

Im Zuge einer kurzen Skizzierung seiner wissenschaftlichen Programmatik erwähnt Claus-Ekkehard Bärsch als eines der ersten Themen den unter dem Schlagwort ‚politische Theologie‘ bekannt gewordenen Komplex, den er aber lediglich als Forschungsgegenstand gelten lässt und dem gegenüber er auf dem Vorrang einer allgemeiner angelegten religionspolitologischen Perspektive philosophischer Prägung beharrt.⁹⁹ Zu den guten Gründen für diese

⁹¹ Ebd.

⁹² Eric Voegelin: *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte*, in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Stuttgart 1988, S. 99-126, hier S. 107. Die menschlichen „Erfahrungen“ der Wirklichkeit stehen für Voegelin allerdings nicht im Bann der „Subjektivität“, sondern gelten ihm als durchaus ‚objektivierbar‘. Vgl. ebd., S. 108 f.

⁹³ Voegelin, *Anamnesis*, S. 287.

⁹⁴ Den Hinweis auf diese wichtige historische Erkenntnis verdanken wir Bärsch, *Entstehung des Politischen*, S. 159.

⁹⁵ Ders., *Zweck und Inhalte*, S. 43.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 38.

⁹⁷ Ebd., S. 32.

⁹⁸ Bärsch, *Nationalsozialismus*, S. 39.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 34 f.

Präferenz zählt er auch die terminologischen Schwierigkeiten, denen man sich in Auseinandersetzung mit den diversen politisch-theologischen Ansätzen gegenüber sieht.¹⁰⁰ Die damit angesprochene Problematik bedarf jedoch nach wie vor einer umfassenderen Auseinandersetzung, die sich noch nicht in der Einführung des neuen, deutlich klareren Überbegriffes ‚Religionspolitologie‘ – gegen den es nun wahrlich nichts einzuwenden gibt – erschöpfen kann, enthebt uns dieser begrüßenswerte Schritt doch keineswegs der Notwendigkeit, einige Differenzierungen vorzunehmen und so auch die Konturen der politischen Theologie schärfer zu zeichnen, die ja – wie Bärsch schreibt – gerade daran krankt, bisher „noch keine systematische Bestimmung“ erfahren zu haben.¹⁰¹

Wer sich – wie wir es in den folgenden Ausführungen eingehend tun wollen – dieser Aufgabe stellt, erkennt, dass mit der Qualifikation *aller* sich als ‚politische Theologie‘ verstehenden Modelle als bloße Objekte der politikwissenschaftlichen Betrachtung noch nicht das allerletzte Wort in dieser Frage gesprochen sein kann, da es zumindest *eine* Spielart so genannten ‚politisch-theologischen‘ Denkens gibt, deren gezielte Anwendung mitunter als methodologisch geboten erscheint und deren Thesen wie Instrumentarien auch für unsere analytischen Zwecke nutzbar gemacht werden können. Während darauf an späterer Stelle noch näher eingegangen wird, sei hier zuerst einmal bewusst gemacht, dass Religionspolitologie und politische Theologie zwar unterschiedlich weit gefasste und verschieden ausgerichtete Konzeptionen darstellen, sich aber prinzipiell mit denselben Zusammenhängen beschäftigen. Schon durch eine einfache Gegenüberstellung lässt sich feststellen, dass manche ‚politisch-theologische‘ Vorgangsweise in ihrer konkreten Domäne zu leisten versucht, was die religionspolitologische Forschung im noch breiteren Rahmen zu bewerkstelligen vermag: Während sich letztere nämlich generell mit „den religiösen Implikationen des Politischen und den politischen Implikationen der Religion“¹⁰² beschäftigt, so steht bei ersterer speziell die engere Frage „nach den theologischen Implikationen des Politischen“ und „den politischen Implikationen des Theologischen“¹⁰³ im Mittelpunkt. Wie Jan Assmann klar hervorhebt, kreist der politisch-theologische Ansatz also „um die implizite Theologie des Politischen [...] sowie um die implizite Politologie, Soziologie und auch Anthropologie theologischer [...] Diskurse“.¹⁰⁴ Da all diese Bereiche in einer religionspolitologischen Untersuchung eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen haben, sei nun etwas näher auf die politische Theologie eingegangen, um diese inhaltlich und konzeptuell klarer zu skizzieren sowie ihre Erscheinungsformen zu scheiden in jene, die für uns nur Forschungsgegenstand sein können, und solche, die sich auch als politikwissenschaftliche Methode eignen.

¹⁰⁰ Vgl. ebd.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰² So lautet die Themenumschreibung dieser politikwissenschaftlichen Teildisziplin bei Bärsch, *Zweck und Inhalte*, S. 11.

¹⁰³ Derart formuliert Jan Assmann den Inhalt politischer Theologie. Vgl. Jan Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München-Wien 2000, S. 15.

¹⁰⁴ Ebd., S. 16.

2.2.1 Kerngedanken und Bedeutungsebenen politisch-theologischen Denkens

Wodurch sich politisch-theologische Denkbewegungen und Erklärungsmodelle essentiell auszeichnen und auf welchen Annahmen sie ruhen, lässt sich zunächst einmal erstaunlich einfach schildern. Man muss sich dazu lediglich den ‚Meisterdenkern‘ dieser Tradition zuwenden, von denen einige ihren Zugang in äußerst kurzen, pointierten Thesen formuliert haben: Pierre-Joseph Proudhon etwa, ein französischer Atheist, eigensinniger Theoretiker des Anarchismus und politischer Theologe *ex negativo*,¹⁰⁵ zeigte sich über die von ihm kritisch festgestellten Beziehungen zwischen Glaube und Herrschaft dermaßen erstaunt, dass er das folgende Bonmot in seine *Bekenntnisse eines Revolutionärs* notierte: „Es ist seltsam, daß wir als Grundlage unserer Politik immer die Theologie erblicken.“¹⁰⁶ Sein katholisch-konservativer Antipode, der spanische Traditionalist Juan Donoso Cortés, zitiert den erwähnten Ausspruch zu Beginn seines *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*¹⁰⁷ und vertritt seinerseits nachdrücklich die Auffassung, dass „jede große politische Frage stets eine große theologische Frage in sich birgt“.¹⁰⁸ Dem allumfassenden Geltungsanspruch derartiger Aussagen wird man wohl skeptisch gegenüberstehen müssen und daher auch gewisse Einschränkungen für angebracht halten,¹⁰⁹ doch trägt die prononcierte Zuspitzung immerhin dazu bei, das Leitmotiv jener Denkart in unüberbietbarer Klarheit zu benennen, so dass zumindest diesbezüglich keinerlei gröbere Verständnisschwierigkeiten auftreten können.

Eine äußerst unangenehme, aber stete Quelle begrifflicher Verwirrung, auf die zu Recht immer wieder hingewiesen wird,¹¹⁰ bildet allerdings der Umstand, dass es durchaus mannigfaltige Gebrauchsmöglichkeiten des aus besagter Grundidee gespeisten Instrumentariums und auch unterschiedliche Zugänge zur allgemeinen Problematik selbst gibt. Als ein erster Anknüpfungspunkt auf dem Weg zu einer zumindest groben Systematik kann uns hier eine Einteilung Assmanns dienen, dem zufolge man die Auseinandersetzung mit dem politisch-theologischen Komplex in zwei Grundformen antreffen kann, nämlich sowohl in „deskrip-

¹⁰⁵ Über die Grundzüge seines Werkes vgl. Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3: *Neuzeit*, Teilbd. 3: *Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar 2008, S. 202–206.

¹⁰⁶ Pierre-Joseph Proudhon: *Bekenntnisse eines Revolutionärs um zur Geschichtsschreibung der Februarrevolution beizutragen*, hrsg. v. Günther Hillmann, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 131. Den Hinweis auf den konkreten Ort in einer deutschsprachigen Ausgabe des Textes fanden wir in Till Kinzel: *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen* (= *Reihe Perspektiven*, Bd. 7), Schnellroda 2006, S. 146.

¹⁰⁷ Vgl. Juan Donoso Cortés: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus, betrachtet nach ihren Grundprinzipien*, in: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*, hrsg. v. Günter Maschke, Weinheim 1989, S. 1–279, hier S. 5.

¹⁰⁸ Ebd. Vor allem mit Blick auf das analytische Potential politisch-theologischen Denkens ist es überaus beachtenswert, dass zwei derlei gegensätzliche Persönlichkeiten trotz ihrer Differenzen in der Bewertung des festgestellten Phänomens in ihrer Diagnose der Zusammenhänge völlig übereinstimmen: „Beide Denker“, schreibt Ottmann hierzu, „sind überzeugt, daß hinter jeder politischen Autorität eine theologische steht, nur daß Proudhon deren Zerfall begrüßt, während Donoso Cortés ihn beklagt.“ Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 205.

¹⁰⁹ Ottmann rät im Hinblick auf eine ähnliche ‚politisch-theologische‘ Devise, nämlich jene – später noch zu erörternde – Carl Schmitts, zu größerer Bescheidenheit. Vgl. ders., *Begriffsgeschichte*, S. 173.

¹¹⁰ Über die beträchtliche Vielfältigkeit politischer Theologien vgl. exemplarisch ebd., S. 169 ff.; Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u.a. 1985, S. 16–25, hier S. 19 ff.

tiver“ als auch in „normativer oder *politischer*“ Ausrichtung,¹¹¹ was nichts anderes bedeutet, als dass für ihn die jeweiligen Abhandlungen ihre entsprechende Färbung von den ihnen zugrunde liegenden Erkenntnisinteressen und verschiedenen Motiven erhalten. Wenn besagter Autor jedoch versucht, diese an sich alles andere als irrelevante Differenz völlig mit der Unterscheidung zwischen einer politischen Theologie, die „betrieben“ wird, von einer Tätigkeit, im Zuge derer eine solche lediglich „beschrieben“ wird, zu identifizieren,¹¹² so ist dies nicht gänzlich glücklich, da er durch sein erklärtes Anliegen, die religiösen Lehren des Monotheismus primär auf dahinter stehende politische Absichten zurückzuführen,¹¹³ auch zu suggerieren scheint, dass *jedliches* ‚Betreiben‘ gleich welcher Art zwingend den Charakter einer doktrinären Positionierung, wenn nicht gar den einer ideologischen Instrumentalisierung religiöser Lehren annehmen muss.

Dass dies jedoch nicht in allen Fällen zutreffen muss, vermag uns bereits ein nur flüchtiger Überblick über die verschiedenen Spielarten politisch-theologischen Denkens zu lehren, die man nach den Fragen, die von ihnen jeweils beantwortet werden sollen, benennen kann. Nach der Einteilung, die Ernst-Wolfgang Böckenförde vorgeschlagen hat, gibt es derer gleich drei, die sich wie folgt skizzieren lassen: Zum einen eine von ihm als „*juristisch*“ bezeichnete ‚politische Theologie‘, welche eigentlich bloß eine „Begriffssoziologie“ darstellt, die – hierin an Carl Schmitts ‚Wortschöpfung‘ anknüpfend – jene Verschiebungen untersucht, im Zuge derer es zu einer Überführung ursprünglich theologischer Termini in den Bereich staatsrechtlicher Theorien gekommen ist. Eine zweite Gattung, für welche die Lehren des Augustinus als Beispiel dienen können, stellt die „*institutionelle* politische Theologie“ dar, worunter man eine aus religiösen Quellen abgeleitete Stellungnahme zu politischen Ordnungsfragen und zur Beziehung zwischen Kirche und Staat zu verstehen hat. Schließlich gilt es die „(ethisch motivierte) appellative politische Theologie“ zu erwähnen, die – wie etwa die „Theologie der Befreiung“ – in dem Versuch besteht, Glaubensinhalte hinsichtlich des von den Gläubigen zu leistenden politischen Engagements auszulegen.¹¹⁴

Eine solch kurze Gegenüberstellung jener Trias reicht aus, um die Gemeinsamkeiten, aber auch Eigenheiten der Erscheinungsformen politisch-theologischer Denkbewegungen zu erschließen. Was sie allesamt verbindet, ist ihre axiomatische Ebene, sprich die Grundthese über den Konnex zwischen religiösen und politischen Phänomenen.¹¹⁵ Dieser kleinste gemeinsame Nenner ist auch für die Allgemeindefinition des Ansatzes gebraucht worden: „Politische Theologie“, bestimmt Ottmann den Begriff, „ist im allerweitesten Sinne jede Form der Reflexion und Systematisierung des jeweiligen Verhältnisses von Religion und

¹¹¹ Vgl. Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 16.

¹¹² Vgl. ebd., S. 16 u. S. 20 f.

¹¹³ Vgl. dazu ebd., bes. S. 29, wo er sein entsprechendes Credo formuliert: „Alle prägnanten Begriffe – vielleicht sagen wir lieber bescheidener: einige zentralen Begriffe – der Theologie sind theologisierte politische Begriffe.“

¹¹⁴ Vgl. Böckenförde, *Politische Theorie*, S. 19 ff.

¹¹⁵ Im *Staatslexikon* wird die Quintessenz derartiger Ansätze wie folgt formuliert: „Religion selbst ist politisch, Politik bedarf der Religion.“ Siegfried Wiedenhofer: *Politische Theologie*, in: *Staatslexikon. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft*, 4. Bd.: *Naturschutz und Landschaftspflege – Sozialhilfe*, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, Freiburg u.a. 1988, S. 497–500, hier S. 497.

Politik.¹¹⁶ Ebenso klar ersichtlich sind jedoch die wissenschaftstheoretischen und programmatischen Unterschiede zwischen den genannten Konzeptionen. Wie Böckenförde selbst ausführt, sind nur zwei der drei von ihm genannten Formen, nämlich die „institutionelle“ und die „appellative“, genuin theologisch orientierte Disziplinen, während die verbleibende eine „begriffssoziologische“ Ausrichtung aufweist.¹¹⁷ Dieser Hinweis ist für uns von größter Bedeutung, zeigt er uns doch, dass ‚politische Theologie‘ – anders als von Assmanns Terminologie impliziert – nicht nur auf fachtheologische oder aber ideologisch instrumentalisierende Weise, sondern auch aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Disziplinen mit einer gewissen Nüchternheit *betrieben* (und nicht nur bloß beschrieben) werden kann.¹¹⁸

Aus dieser Einsicht folgt nun die Notwendigkeit, klar darzulegen, wie wir uns in der religionspolitologischen Arbeit zu den einzelnen Erscheinungsformen politisch-theologischen Denkens zu verhalten haben. Während sich der deskriptive Umgang mit all den genannten Typen als gänzlich unproblematisch und methodologisch unterschiedslos erweist, ist es hinsichtlich der eigenen Anwendungen geboten, bestimmte sorgsam zu ziehende Grenzen einzuhalten, die sich hauptsächlich aus der disziplinären Ausrichtung ergeben: Politische Theologien „institutioneller“ und „appellativer“ Prägung dürfen wir daher zwar deskriptiv herausarbeiten, interpretieren und aus religionspolitologischer sowie politisch-philosophischer Sicht *bewerten*, aber *nicht* selbst praktizieren, da wir sonst die glaubensunabhängige Domäne der Politikwissenschaft verlassen würden.¹¹⁹ Die genannten Einschränkungen sollen uns jedoch keineswegs davon abhalten, ‚politisch-theologisches‘ Denken als Hilfsmittel der „Säkularisierungsgeschichte“¹²⁰ anzuwenden, wo immer dies angemessen erscheint. Daher – und wegen verbreiteter (und berechtigter) Bedenken¹²¹ – ist es

¹¹⁶ Henning Ottmann: *Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung*, in: *Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes* (= *Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*, Bd. 5), hrsg. v. Manfred Walther, Baden-Baden 2004, S. 73–83, hier S. 73.

¹¹⁷ Vgl. Böckenförde, *Politische Theorie*, S. 23.

¹¹⁸ Die wissenschaftstheoretisch entscheidende Frage ist demnach weniger die Tatsache, *dass* ‚politische Theologie‘ betrieben wird, sondern vielmehr die Frage, *wie* dies geschieht. Wer eine ausgewogene Differenzierung für die religionspolitologische Auseinandersetzung erarbeiten möchte, findet in der klassisch-platonischen Tradition politikwissenschaftlicher Forschung ein geeignetes Bewertungskriterium, nämlich die Scheidelinie zwischen „Philosophen“, die um Erkenntnisse bemüht sind, und „Philodoxen“, die lediglich einer bestimmten Meinung anhängen. Zu dieser wichtigen Unterscheidung vgl. Platon: *Der Staat (Politeia)* (= *Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 8205), hrsg. v. Karl Vretska, Stuttgart 2006, 475a–480a (S. 280–287). Für den Hinweis auf besagte Passagen und die Interpretation ihrer sozialen Implikationen vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 77. Wenden wir nun dieses Richtmaß auf die Behandlung politikrelevanter religiöser Fragen an, so lassen sich zwei Erscheinungsformen unterscheiden, nämlich eine wissenschaftliche und eine pseudowissenschaftlich-ideologische. Über die Verwandtschaft zwischen „Ideologie“ und „doxa“ vgl. ebd., S. 45 f. Wie Ottmann klarstellt, kann man „politische Theologie“, sofern man sie wissenschaftlich „betreiben“ will, nur als eine glaubensunabhängige „Hermeneutik“ betreiben. Vgl. Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 170 ff.

¹¹⁹ Zu dieser wissenschaftlichen Grenzlinie vgl. ebd., S. 172. Die Grundlagen der ‚klassischen‘ philosophischen Perspektive stammen – so verdeutlicht Leo Strauss – aus Athen, nicht aus Jerusalem. Vgl. Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London 1988, S. 20 f.

¹²⁰ So lautet das treffende Etikett für die ‚politische Theologie‘ als ein an Schmitts Begrifflichkeit angelehntes „Forschungsprogramm“ bei Hermann Lübke: *Politische Theologie als Theologie repolitizierter Religion*, in: *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u.a. 1985, S. 45–56, hier S. 48.

¹²¹ Vgl. z.B. Bärsch, *Nationalsozialismus*, S. 34 f.

nun aber unerlässlich, einen gründlichen theoretischen Aufriss des fraglichen ‚politisch-theologischen‘ Ansatzes zu geben.

2.2.2 ‚Politische Theologie‘ als Ansatz der Säkularisierungsforschung

Im Sinne eines besseren Verständnisses der besagten säkularisierungstheoretischen Forschungsdisziplin scheint es unerlässlich zu sein, kurz auf ihre wissenschaftsgeschichtliche Genese einzugehen, da sie ihr methodisches Handwerkszeug aus einem Typus politisch-theologischen Denkens herausdestillieren musste, den man – wie sich die zeitgemäße, reflektierte Rezeption nunmehr bewusst ist – nur mit einem „analytisch differenzierten“ sowie „kritischen“ Umgang fruchtbar machen kann.¹²² Auf die wichtigen Modifikationen, die hierzu nötig sind, ist noch näher einzugehen, zuerst müssen wir uns jedoch vergegenwärtigen, dass die politische Theologie der Gegenrevolution eine ideenhistorische Quelle der diesbezüglich relevanten sozialwissenschaftlichen Methodologie darstellt. Dies ist wiederholt mit Fokus auf die gesellschaftstheoretischen Ansätze der katholisch-gegenrevolutionären Schriftsteller offengelegt worden, so etwa von Carl Schmitt,¹²³ der sich von besagten Autoren zu seiner Säkularisierungstheorie hat anregen lassen,¹²⁴ und ausführlicher von Robert Spaemann in seinem aufschlussreichen Werk *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, wo der französische Traditionalist Louis de Bonald als Ahnherr dieser Disziplin behandelt wird.¹²⁵

Wie man an besagter Stelle weitaus genauer nachlesen kann, hatte letzterer im Angesicht der Revolution von 1789 damit begonnen, über die wesentlichen Grundlagen der Sozialordnung nachzudenken¹²⁶ und hatte schließlich eine Art „Metaphysik der Gesellschaft“ entwickelt,¹²⁷ ein großangelegtes philosophisches Gesamtsystem also, dessen eigentlichen Kern eine Religionstheorie darstellt,¹²⁸ für die allem voran ein politisch-theologischer Argumentationsstil charakteristisch ist, der den Glauben überwiegend unter dem Gesichtspunkt der von ihm erfüllten sozialen Funktion behandelt.¹²⁹ Dieses System gipfelt schließlich in dem Ratschlag, Politik auf ihre religiösen Aspekte und Religion auf ihre politischen Komponenten hin zu befragen:

¹²² Vgl. z. B. Reinhard Mehring: *Vom Umgang mit Carl Schmitt. Zur neueren Literatur*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 19 (1993), Heft 3, S. 388–407, hier S. 407.

¹²³ Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, S. 36.

¹²⁴ Bezeichnenderweise sind es einige der führenden Geister der Gegenrevolution, nämlich Joseph de Maistre: Louis de Bonald und Juan Donoso Cortés, mit denen sich Schmitt im Schlusskapitel seiner Schrift *Politische Theologie* beschäftigt. Vgl. ders.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1934², S. 67–84.

¹²⁵ Vgl. Robert Spaemann: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München 1959.

¹²⁶ Über den Konnex zwischen dem revolutionären Umbruch und neuen sozialtheoretischen Einsichten vgl. ebd., S. 37 f.

¹²⁷ Über diese vgl. ebd., bes. S. 32–38.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 115.

¹²⁹ Über die Religionsphilosophie de Bonalds vgl. ebd., S. 115–125.

Quand on traite de la société civile, qui est la réunion de la société politique et de la société religieuse, il faut, sous peine de s'égarer, considérer la société politique sous le point de vue de la religion, et la société religieuse sous le point de vue du gouvernement politique; traiter, pour ainsi dire, la politique en théologien, et la religion en politique.¹³⁰

Geleitet von dieser Devise gelangt der zitierte Denker zu einer Erörterung der zwischen diversen Herrschaftssystemen und Glaubensgemeinschaften bestehenden Strukturparallelen: „Ainsi la monarchie royale et la religion catholique, la démocratie et le calvinisme, l'aristocratie et le luthéranisme, s'accordent par la conformité de leurs principes.“¹³¹ Dieser Analyseversuch, den man wohl als das Herzstück der politischen Theologie de Bonalds bezeichnen kann,¹³² basiert auf einem Modell, das als eine wesentliche Keimzelle für die Ansätze angesehen werden muss, welche später von seinem Schüler Juan Donoso Cortés ausgearbeitet wurden.¹³³ Im Werk des Spaniers, das wiederum maßgeblich auf Schmitt eingewirkt hat,¹³⁴ kommt dann eine derartige Analogienbildung auf neuartige Weise zur Anwendung: Grundsätzlich wird sie – wie Rainer Dempf schreibt – als ein ideologiekritisches Instrument gebraucht, insofern sie konkrete Politikgestaltung nach den dahinter stehenden Weltbildern befragt, diese also auf eine letztendlich religiöse Grundlage zurückzuführen versucht.¹³⁵ Im Kontext der vorliegenden Untersuchung hat uns daran vor allem zu interessieren, dass Donoso Cortés auf dieser Basis versucht hat, ideenhistorische Wandlungen durch eine politisch-theologische Geschichtsdeutung verständlich zu machen. Ottmann hat diese sehr übersichtlich wiedergegeben, weshalb wir uns bei der folgenden Darstellung primär an ihm orientieren: Besagte „Vier-Stadien-Theorie“ skizziert demnach den Säkularisierungsprozess der Moderne als einen Weg vom „Theismus“ über den „Deismus“ und „Pantheismus“ zum „Atheismus“ und ordnet jeder der Phasen eine analog aufgebaute Staatsform, nämlich den „Absolutismus“, die „konstitutionelle Monarchie“, den „Republikanismus“ und den „Anarchismus“ zu, wodurch die Ge-

¹³⁰ Louis Gabriel Ambroise de Bonald: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, in: *Œuvres complètes de M. de Bonald*, Bd. 1, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1864, S. 121–954, hier S. 327. Den Hinweis auf diese Stelle und ihre Schlüsselrolle verdanken wir dem folgenden Werk: Spaemann, *Ursprung der Soziologie*, S. 115.

¹³¹ Louis Gabriel Ambroise de Bonald: *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, in: *Œuvres complètes de M. de Bonald*, Bd. 1, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1864, S. 1–122, hier S. 114. Auf diese Passage wird auch in folgendem Aufsatz verwiesen: Peter Koslowski: *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u. a. 1985, S. 26–44, hier S. 36.

¹³² In der einschlägigen Literatur wird auf die besagten Analogien jedenfalls häufig Bezug genommen, wenn die Rede auf de Bonald kommt. Vgl. dazu exemplarisch die folgenden Stellen: Ebd.; José Rafael Hernández Arias: *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts* (= *Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft; Neue Folge*, Bd. 83), Paderborn u. a. 1998, S. 192 f.; Schmitt, *Politische Theologie*, S. 76.

¹³³ Zum großen Einfluss von de Bonald auf Donoso Cortés vgl. Hernández Arias, *Donoso Cortés*, S. 191–194.

¹³⁴ Über dessen „politisch-theologische Rezeption“ vgl. ebd., S. 198–204.

¹³⁵ Vgl. Rainer Dempf: *Die Ideologiekritik des Donoso Cortés*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, hrsg. v. A. Wenzl/A. Dempf u. a., Freiburg/München 1956, S. 298–338, hier bes. S. 314 ff.

schichte der Verweltlichung mit jener des Abbaus der Machtfülle weltlicher Regierungen parallelisiert wird.¹³⁶

Nachdem wir nun an einem entscheidenden Punkt angelangt sind, gilt es sich zu vergegenwärtigen, inwiefern man auf der Suche nach Werkzeugen für die religionspolitologische Arbeit aus diesem so heiklen Fundus der politischen Theologie schöpfen kann. Manche der dortigen Grundannahmen und Vorgehensweisen können – sofern sie sorgsam ausgewählt, kritisch reflektiert¹³⁷ und entsprechend abgewandelt werden – für politikwissenschaftliche Zwecke nutzbar gemacht werden. Die Methodik, zu der man auf diese Weise vordringen kann und die im Anschluss kurz vorgestellt wird, ist also *nur* insofern von der soeben dargestellten Spielart politisch-theologischen Denkens inspiriert, als sie „die äußerlichen Formen dieser Argumentation übernimmt, um für bestimmte gesellschaftliche Strukturen eine rationale Erklärung zu liefern“,¹³⁸ wie José Rafael Hernández Arias es treffend ausdrückt.

Die klassische These, mit der sich jede säkularisierungstheoretische ‚politische Theologie‘ *nolens volens* auseinanderzusetzen hat, wurde von Carl Schmitt überaus bündig formuliert: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre“, heißt es bei ihm an prominenter Stelle, „sind säkularisierte theologische Begriffe.“¹³⁹ Der analytische Wert dieses Leitsatzes – er wird offenbar, wenn man ihn kritisch als „Begriffsgeschichte“ rezipiert und ihn so von seinem ideologischen Ballast befreit¹⁴⁰ – besteht vor allem darin, dass er es ermöglicht, die Kausalketten zwischen Glaubenslehren und politischen Positionen ebenso aufspüren zu können wie strukturelle und funktionale Analogien zwischen religiösen und säkularen Weltanschauungen.¹⁴¹ Mit dem Ausdruck ‚politische Theologie‘ ist in diesem Kontext also nicht mehr eine Form politischer Metaphysik gemeint, vielmehr ist darunter mit Ottmann eine „Grundlagenwissenschaft für die Deutung politischer Begriffe der Neuzeit“¹⁴² zu verstehen – eine Disziplin also, die keineswegs ein „Reservat des Glaubens“ darstellen kann und darf.¹⁴³ Will man deren Forschungsprogrammatik in ihren Grundzügen skizzieren, so lässt sich mit besagtem Autor das Bild zweier Zweige zeichnen, nämlich einerseits einer „Herkunftsgeschichte“, welche den theologischen Wurzeln politischer Begriffe nachspürt, und

¹³⁶ Vgl. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 38 ff. Grundlage seiner Zusammenfassung ist eine Rede des Spaniers aus dem Jahr 1850. Vgl. Juan Donoso Cortés: *Rede über die allgemeine Lage Europas. 30. Januar 1850*, in: *Über die Diktatur. Drei Reden aus den Jahren 1849/50*, hrsg. v. Günter Maschke, Wien/Leipzig 1996, S. 53–76, hier S. 64–67, wo von den „drei Bejahungen“ und den drei „Negationen“ die Rede ist. Eine leicht modifizierte Variante desselben Schemas hat Schmitt verfochten. Vgl. zusammenfassend dazu die anschaulichen Darstellungen bei Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 181 u. S. 188.

¹³⁷ Zu diesen Leitlinien der Rezeption vgl. Mehring, *Umgang mit Carl Schmitt*, S. 407.

¹³⁸ Hernández Arias, *Donoso Cortés*, S. 187.

¹³⁹ Schmitt, *Politische Theologie*, S. 49.

¹⁴⁰ Für hilfreiche Unterscheidungen dazu vgl. Henning Ottmann: *Carl Schmitt*, in: *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Karl Graf Ballestrin/Henning Ottmann, München 1990, S. 61–87, hier S. 65 f. Zu akzeptablen Rezeptionswegen vgl. auch Mehring, *Umgang mit Carl Schmitt*, hier S. 407.

¹⁴¹ Hermann Lübke fasst die Programmatik jener Form ‚politisch-theologischen‘ Denkens treffend als die Suche nach „Strukturbeziehungen und Begriffsbildungsparallelismen“ zusammen. Vgl. Lübke, *Politische Theologie*, S. 48. In diesem Sinne weist beispielsweise Schmitt mit seinem Fokus auf das Souveränitätsproblem auf die Parallelen zwischen „Gott“ und „Gesetzgeber“, „Wunder“ und „Ausnahmestandard“ hin. Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 49 ff. u. S. 60 f.

¹⁴² Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 170.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 172.

andererseits der „Säkularisationsgeschichte“, die sich mit dem Prozess der Verweltlichung beschäftigt.¹⁴⁴

Im Rahmen der erstgenannten Aufgabe kommt nach Ottmann eine Art „genealogische Hermeneutik“ zur Anwendung, die – orientiert an der oben zitierten Devise Schmitts – die politischen Prinzipien auf deren religiöse Äquivalente zurückzuführen versucht, wobei zunächst dem Aufspüren von Analogien eine entscheidende Bedeutung zukommt,¹⁴⁵ also der systematischen Sichtung verblüffend ähnlicher theologischer und politischer *Termini*, wie beispielsweise im Falle der folgenden, überaus aufschlussreichen Parallelen: „Allmacht Gottes“ und „[a]bsolutistische Souveränität“, „nicht irrender Wille Gottes“ und „unfehlbare volonté générale“, „Weltschöpfer“ und „législateur“, „Christus“ und „Monarch“, „Trinität“ und „Gewaltenteilung“, „vox Dei“ und „vox populi“, „Jüngster Tag“ und „Revolution“, „Hl. Schrift“ und „Verfassungstext“ sowie „Dogma“ und „unantastbarer Grundwert“.¹⁴⁶ Dieselbe Vorgangsweise des Analogisierens, derer sich – wie dargestellt – auch die gegenrevolutionäre Soziologie im Rahmen ihrer Ideologiekritik bedient hatte,¹⁴⁷ hilft nun auch zu verstehen, weshalb selbst die säkularen politischen Ideen zu den Gegenständen religionspolitologischer Abhandlungen zählen können. Damit sind wir bei der zweiten von Ottmann einer ‚politisch-theologischen‘ Analyse zugewiesenen Aufgabe, der säkularisierungshistorischen Forschung angelangt, für welche die folgende Leitlinie entscheidend ist: „Säkularisation ist *Verlagerung* theologischer Ansprüche. Sie werden verlagert von der Theologie in die Politik und dort leben sie unter dem Mantel der Verweltlichung fort.“¹⁴⁸ Mit anderen Worten kommen selbst moderne Weltanschauungen oft nicht gänzlich ohne einen metaphysischen Kern aus: „Wo Theologie war, ist Kryptotheologie geworden.“¹⁴⁹ Der zitierte Autor weist darauf hin, dass dem ‚politisch-theologischen‘ Denken mit Blick auf diese Säkularisate unter anderem auch eine „kritische“ Funktion zukommen kann, beispielsweise gegenüber den ebenso unrealistischen wie totalitarismusanfälligen weltlichen „Endgeschichten“ oder manchen Allmachtsansprüchen der modernen Menschheit.¹⁵⁰ Für unsere Zwecke soll das Instrument primär als Methode der Religionspolitologie und der Säkularisierungsforschung verstanden werden, sprich als ein Hilfsmittel, das uns zeigen kann, wie viel „Theologie“ noch in den politischen Ideen der Moderne steckt.¹⁵¹

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 170 f.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 173 ff.

¹⁴⁶ Die genannten Beispiele wurden von uns aus dem umfangreicheren Schema bei ebd., S. 187 ausgewählt.

¹⁴⁷ Zum Stellenwert der „Analogien“ in diesem Kontext vgl. auch Schmitt, *Politische Theologie*, S. 50.

¹⁴⁸ Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 177.

¹⁴⁹ Ebd., S. 178. Die Auffassung, dass selbst säkulare politische Weltanschauungen eine dogmatische Grundstruktur aufweisen, ist seit jeher ein wichtiger Anker politisch-theologischen Denkens: Schon Donoso Cortés hatte über den Liberalismus geschrieben, dieser habe eine theologische Form, ohne sich dessen selbst bewusst zu sein. Vgl. Donoso Cortés, *Essay*, S. 108. Ähnlich hat Schmitt über den Anarchismus geurteilt. Bakunin war für ihn ein „Theologe des Anti-Theologischen“. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 84.

¹⁵⁰ Vgl. Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 178–185.

¹⁵¹ Für Beispiele dazu vgl. ebd., *passim*.

3. Die Eschatologie und ihre Konsequenzen – religionspolitologisch gelesen

Wie einleitend erwähnt, soll nun exemplarisch verdeutlicht werden, was die erläuterten religionspolitologischen und ‚politisch-theologischen‘ Werkzeuge hermeneutisch zu leisten vermögen. Zunächst soll dies am Beispiel der biblischen Eschatologie geschehen, die es auf Analogien und Kausalketten zwischen religiösen und politischen Topoi hin zu untersuchen gilt. Gleichzeitig geht es jedoch bereits darum, verborgen angelegte Keime zu lokalisieren, die für die Entwicklung des weltlich-liberalen Fortschrittsdenkens von zentraler Bedeutung sind. Gehen wir also *in medias res* und wenden uns den Deutungen der Geschichte zu, die – wie wir zeigen können – die Stoßrichtung einer Weltanschauung bestimmen können.¹⁵² Georg Quabbe etwa versucht in seinem Werk *Tar a Ri*, mit dem Gegensatzpaar „Kreis oder Fortschritt“ einen der zentralen Unterschiede zwischen konservativem und liberalem Denken auf den Punkt zu bringen.¹⁵³ Damit wird auch auf die zwei grundsätzlichen Arten von Geschichtsmythen hingewiesen. Karl Löwith hat diese beiden einleitend zu seiner bedeutenden Studie *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* charakterisiert: Entweder denkt man die Geschichte zyklisch und interessiert sich folglich stärker für die dauerhaften Bestände, oder aber man deutet die Zeit heilsgeschichtlich und verleiht der Historie dadurch einen auf die verheißene Zukunft hin ausgerichteten Sinn.¹⁵⁴

3.1 Der revolutionäre Bruch mit dem zyklischen Denken

Vergleicht man diese Typen in ihrer abstrakten Form, so besteht wohl kein Zweifel daran, welche Konzeption welchem Pol zuzuordnen ist: Die zyklische Zeitauffassung liegt offenbar der konservativen Psyche¹⁵⁵ viel näher als dies die eschatologische Dynamik tut – ein Umstand, den offenbar sogar christliche Erzkonservative mit Vorbehalt eingestehen müssen.¹⁵⁶ Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht, dass das Kreisdenken die ältere der beiden Deutungen darstellt. Die wohl gründlichste Abhandlung über diesen archaischen „Mythos der ewigen Wiederkehr“ stammt aus der Feder des rumänischen Religionswissenschaftlers Mircea Eliade: In seinem Buch *Kosmos und Geschichte* weist er nach, dass dieses zyklische Modell, welches in den empirisch feststellbaren Kreisläufen be-

¹⁵² Zu den politischen Implikationen von Geschichts- beziehungsweise Zeitkonzeptionen haben wir uns bereits an anderer Stelle geäußert. Vgl. Mario Claudio Wintersteiger: *Religionspolitologische Bemerkungen zur Kulturabhängigkeit von Zeitvorstellungen*, in: *Die Kulturabhängigkeit von Begriffen (= Subjekt und Kulturalität, Bd. 1)*, hrsg. v. Michael Fischer, Frankfurt am Main u.a. 2010, S. 97–104. Insbesondere die folgenden Ausführungen (Kapitel 3), aber auch manch andere Passagen sind teilweise eng an die dortigen Erörterungen angelehnt.

¹⁵³ Vgl. Georg Quabbe: *Tar a Ri. Variationen über ein konservatives Thema*, Berlin 1927, S. 160.

¹⁵⁴ Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (= Urban Bücher, Bd. 2)*, Stuttgart u.a. 1967, S. 14 f.

¹⁵⁵ Über den konservativen Charakter und dessen „Lebensgrundgefühl“ vgl. Otto Engelmayer: *Die konservative Persönlichkeit. Ein Beitrag zur politischen Charakterologie*, in: *Criticón* 6 (1976), Heft 34, S. 65–70, hier S. 65 ff.

¹⁵⁶ Vgl. exemplarisch Walter Hoeres: *Konservatismus und Katholizismus. Das konservative Erbe und sein Ausverkauf*, in: *Criticón* 17 (1987), Heft 100/101, S. 91–93, hier S. 91.

stimmter Naturphänomene seine Symbole fand, älter ist als der Ackerbau.¹⁵⁷ Zu den wichtigsten Charakteristika dieses Mythos zählt Eliade zufolge die „antihistorische Tendenz“, die vom „*Willen zur Entwertung der Zeit*“ getragen wird und die durch das Betonen ewiger Wiederholungen hin zur Empfindung von Zeitlosigkeit führt.¹⁵⁸

Es stellt sich nun im Sinne der Religionspolitologie die Frage, was dieser Mythos für die Sozialordnung zu bedeuten hat. Eric Voegelin weist in seinem Opus Magnum *Ordnung und Geschichte* auf die Möglichkeit der Analogiebildung hin: „Der Rhythmus pflanzlichen und tierischen Lebens, die Folge der Jahreszeiten, die Umläufe der Sonne, des Mondes und der Sternbilder können als Modelle für die Symbolisierung gesellschaftlicher Ordnung dienen.“¹⁵⁹ Es finden sich in der Tat zahlreiche historische Beispiele für Reiche, die bestrebt waren, ihr politisches System im Einklang mit den genannten Gesetzmäßigkeiten der Natur zu gestalten: „Die Gesellschaften des Alten Orients“, schreibt Voegelin, „beruhten auf der Ordnung des kosmologischen Mythos.“¹⁶⁰ Wir stehen hier offenbar vor den historischen Wurzeln des politisch-theologischen Komplexes,¹⁶¹ zudem wohl auch vor einem der metaphysischen Urgründe konservativer Gesellschaftsordnung.¹⁶²

Das Volk Israel ist das erste, welches das zyklische Denken und die damit verbundenen kosmologischen Vorstellungen radikal verwirft. Die damit aufkommende kulturelle Neuheit ist dermaßen revolutionär, dass man mit Voegelin diesbezüglich von der „Geburt der Geschichte“¹⁶³ sprechen kann. Was im Judentum nämlich erstmals Ausdruck findet, ist die Auffassung, wonach der Verlauf der Zeit eine Linie darstellt, die – einer Einbahnstraße nicht unähnlich – nur eine Richtung kennt. „Für das Judentum“, fasst Eliade zusammen, „hat die Zeit einen Anfang und ein Ende. Die Idee der zyklischen Zeit ist überholt. Jahwe manifestiert sich nicht mehr in der *kosmischen Zeit* [...], sondern in einer *historischen Zeit*, die unumkehrbar ist.“¹⁶⁴ Während Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im zyklischen Mythos eine gleiche, nämlich stark relativierte Bedeutung besitzen,¹⁶⁵ führt das lineare Denken zu einer völligen Verschiebung der Gewichtungen, nämlich zur Aufwertung der

¹⁵⁷ Vgl. Mircea Eliade: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (= Verlag der Weltreligionen. Taschenbuch, Bd. 4), Frankfurt am Main/Leipzig 2007, S. 79 f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 99 f.

¹⁵⁹ Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1: *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten* (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg. v. Jan Assmann, München 2002, S. 45.

¹⁶⁰ Ebd., S. 52.

¹⁶¹ Für Anschauungsmaterial zu dieser These vgl. Ernst Topitsch: *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der „politischen Theologie“*, in: *Wort und Wahrheit* 10 (1955), Heft 1, S. 19–30.

¹⁶² Topitsch deutet am Beispiel der nach kosmologischen Richtlinien erbauten Hauptstädte des Indusreiches einen Zusammenhang zwischen deren konservativen politischen Ordnung sowie der dahinter stehenden Religion an. Vgl. ebd., S. 23 f.

¹⁶³ Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 2: *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte* (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg. v. Friedhelm Hartenstein/Jörg Jeremias, München 2005.

¹⁶⁴ Eliade, *Das Heilige*, S. 97.

¹⁶⁵ Eliade schreibt hierzu Folgendes: „Die Vergangenheit ist nichts als die Präfiguration der Zukunft. Kein Ereignis ist unumstößlich, und keine Verwandlung ist endgültig. In einem gewissen Sinne kann man sogar sagen, es geschehe nichts Neues in der Welt [...]“. Ders., *Kosmos und Geschichte*, S. 103.

Zukunft. Das meint auch Löwith, wenn er das biblische Geschichtsbild als „prinzipiell futuristisch“¹⁶⁶ deutet.

Bei religionsphänomenologischer Betrachtung erscheint all dies engst verwoben mit dem Typus der „prophetischen“ Religionen.¹⁶⁷ Tatsächlich ist die Entstehung der Eschatologie untrennbar mit dem Auftreten bestimmter jüdischer Propheten verbunden. Eliade hat in seiner großen *Geschichte der religiösen Ideen* diesbezüglich eine Spurensuche quer durch das Alte Testament unternommen.¹⁶⁸ Die für unseren Kontext wichtigsten Informationen seien hier kurz zusammengefasst: Die Eschatologie entsteht zur Zeit des Babylonischen Exils und kommt erstmals im so genannten Deutero-Jesaja zur Geltung, wo ein unbekannter Prophet die optimistische Schau eines kommenden neuen Zeitalters ausbreitet, in dem Israel erlöst werden und in einer Art neuem Paradies leben soll. Damit ist das Grundmuster gegeben, das seither – mit wechselnden Konjunkturen – immer wieder bei den Propheten auftauchen wird. Eine wesentliche Radikalisierung erfährt das Motiv durch jene apokalyptischen Schriften, die ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstehen. Sie verkünden nicht nur das nahe Ende der Geschichte, sondern deuten dieses auch als den finalen Kampf zwischen Gut und Böse, der mit der Vernichtung des bisher herrschenden Bösen enden wird.¹⁶⁹

Wie politisch sind nun diese eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen? Wie Eliades Ausführungen entnommen werden kann, entstand die jüdische Apokalyptik unter den *chasidim*, einer frommen Gruppe politischer Rebellen, die eine wichtige Rolle beim Aufstand der Makkabäer spielte.¹⁷⁰ Überblickt man die historischen Zeugnisse, so ist zudem auffällig, dass dort, wo apokalyptisches Denken in ausgeprägter Form anzutreffen ist, auch revolutionäre Bewegungen aus dem Boden sprießen. Das wird besonders deutlich in Norman Cohns wichtigem Werk *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, in dem er die Spur des Messianismus vom Judentum und Urchristentum über bestimmte religiöse Bewegungen des Mittelalters bis hin zu den modernen Ideologien verfolgt und zu dem Schluss kommt, dass der apokalyptische Ideenkreis eine der Wurzeln des Totalitarismus darstellt.¹⁷¹ Doch selbst abseits dieser ideengeschichtlichen Genealogie gibt es einen triftigen Grund, weshalb die Eschatologie – zunächst in ihren jüdischen Entwicklungszusammenhängen – als politische Theologie angesehen werden muss: Die potentielle Möglichkeit einer Trennung der Sphären eröffnet sich nämlich erst mit Entstehung des Christentums. „Sowohl

¹⁶⁶ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 15.

¹⁶⁷ Die Religionsphänomenologie kennt eine grundsätzliche Differenzierung von „prophetischen und mystischen Religionen“. Vgl. dazu Günter Lanczkowski: *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, S. 124. Auch in der Ethnologie unterscheidet man „mystische Religionen“, welche in Zyklen denken, von „prophetischen“, die eschatologisch angelegt sind. Vgl. Wilhelm E. Mühlmann: *Vergleichender Teil*, in: ders.: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* (= *Studien zur Soziologie der Revolution*, Bd. 1), Berlin 1964, S. 241–451, hier S. 366 f.

¹⁶⁸ Vgl. dazu Mircea Eliade: *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2: *Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums* (= *Herder spektrum*, Bd. 5274), Freiburg u.a. 2002, S. 214–238.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 214–218 (zum Ursprung der Eschatologie und zu ihrer wechselvollen Entwicklung) sowie S. 227–234 (zu den Apokalypsen).

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 228 f.

¹⁷¹ Vgl. Norman Cohn: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern/München 1961.

die Verbindung wie die Trennung von Politik und Theologie“, schreibt Reinhart Maurer hierzu, „werden durch das Christentum zum Problem.“¹⁷²

3.2 Die (teilweise) Entpolitisierung der Eschatologie durch das Christentum

Um den Bruch zu verstehen, den das Christentum diesbezüglich vollzieht, ist es notwendig, kurz den Zeitgeist des Umfeldes zu beleuchten, aus dem es heraustritt. Henning Ottmann betont, dass die jüdische Welt zu Jesu Lebzeiten vor allem von zwei Vorstellungen beseelt war: Es sind dies die Erwartung der Apokalypse sowie der Glaube an das Erscheinen eines Messias.¹⁷³ Mit dem Auftreten von Christus erfahren diese zentralen eschatologischen Topoi allerdings einige entscheidende Veränderungen: Die christliche Anerkennung Jesu als dem Heiland bewirkt einen markanten Einschnitt innerhalb des Geschichtsbildes, da – anders als im Judentum – das erste Erscheinen des Messias nicht mehr in der Zukunft, sondern bereits in der Vergangenheit angesiedelt wird.¹⁷⁴ Damit gelten entscheidende Etappen der Heilsgeschichte als bereits erreicht, müssen daher nicht mehr erst erkämpft, sondern nur mehr bewahrt werden: „Zur Freiheit“, schreibt Paulus an die Galater, „hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auferlegen!“¹⁷⁵

Auf einen damit eng zusammenhängenden – und aus religionspolitologischer Sicht vielleicht *den* zentralen – Unterschied weist Jan Assmann hin, wenn er ausführt, dass die Eschatologie von Christus selbst ins Jenseitige gewandt und damit entpolitisiert worden ist, während sie im Judentum durchaus diesseitig und politisch blieb.¹⁷⁶ Es gibt in der Tat mehrere neutestamentarische Szenen, die sich in diesem Sinne interpretieren lassen: Als Jesus vom Statthalter Pilatus verhört wird, verteidigt er sich mit der Beteuerung, seine Botschaft sei eine religiöse, keine politische: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“¹⁷⁷ Nach Johannes entzog er sich schon davor dem Zugriff der Massen, als diese ihn zu ihrem König ausrufen wollten.¹⁷⁸ Gegen die römische Obrigkeit hat er nicht aufbegehrt, sondern

¹⁷² Reinhart Maurer: *Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u.a. 21985, S. 117–135, hier S. 118.

¹⁷³ Vgl. Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2: *Die Römer und das Mittelalter*, Teilbd. 1: *Die Römer*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 205 f.

¹⁷⁴ Über den diesbezüglichen Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Geschichtsbild vgl. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 168 sowie S. 173.

¹⁷⁵ *Galater* 5,1. Alle in der vorliegenden Abhandlung erwähnten Bibelstellen werden nach folgender Fassung zitiert: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg u.a. 2006. Zu den antirevolutionären Implikationen dieser Stelle vgl. Klaus Motschmann: *Mythos Sozialismus. Von den Schwierigkeiten der Entmythologisierung einer Ideologie*, Asendorf 1990, S. 119 f.

¹⁷⁶ Vgl. Jan Assmann: *Monotheismus als Politische Theologie*, in: *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Jürgen Brokoff/Jürgen Fohrmann, Paderborn u.a. 2003, S. 13–27, hier S. 26.

¹⁷⁷ *Johannes* 18,36. Diese Bibelstelle dient auch Assmann als Stütze seines Argumentes. Vgl. Assmann, *Monotheismus als Politische Theologie*, S. 26.

¹⁷⁸ Vgl. *Johannes* 6,15. Eliade deutet dies als „fehlgeschlagene Revolte“, die von der Masse zwar gewünscht, von Jesus jedoch nicht unterstützt wurde. Vgl. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, S. 286.

sogar gemahnt, dem Kaiser zu geben, „was dem Kaiser gehört“.¹⁷⁹ Ottmann betont, dass mit Aussagen wie diesen eine „Zwei-Reiche-Lehre“ wie jene des Augustinus impliziert wird, durch welche die alte Einheit von Politik und Religion aufgebrochen wird.¹⁸⁰

Diese relative Entpolitisierung darf jedoch nicht zu dem Gedanken verleiten, die christliche Form der Eschatologie entbehre einer so genannten „metapolitischen Dimension“,¹⁸¹ welche über indirekte Kanäle die Politik trotz allem beeinflussen könnte. Immerhin berührt es beispielsweise die politische Ordnung sehr wohl, wenn sie von einem religiösen Standpunkt aus stark relativiert wird,¹⁸² wenn man – wie es in der *Apostelgeschichte* heißt – im Zweifelsfalle Gott Gehorsam schuldet und nicht den Menschen.¹⁸³ Von Donoso Cortés stammt der interessante Gedanke, dass Jesus gerade deshalb vor Gericht gebracht wurde, weil seine Ankläger die potentiellen politischen Begleiterscheinungen der christlichen Lehre fürchteten: „Kaiphäs [...] dachte, daß eine neue Religion den Staat umstürzen, daß der neue Gott Cäsar entthronen würde und daß die politische Frage in der theologischen enthalten sei.“¹⁸⁴

Trotz der entscheidenden Umgestaltung der Eschatologie blieb das Urchristentum – ganz seiner Herkunft entsprechend – zunächst noch stark von der jüdischen Umgebung geprägt, was sich an seinen ausgeprägten apokalyptischen, chiliastischen und gnostischen Tendenzen ablesen lässt.¹⁸⁵ Beginnend mit dem vor allem im Zuge der Heidenmission vollzogenen Bruch mit den jüdischen Wurzeln¹⁸⁶ wird allerdings ein langsames Abkühlen der eschatologischen Erregung feststellbar, was gewiss auch mit dem Ausbleiben der erwarteten Wiederkehr Christi zusammenhängt.¹⁸⁷ Schon Paulus, der im zweiten Brief an die Thessalonicher eine Erklärung dafür zu geben versucht, bremst die Erwartungen eines nahen Endes:

Lasst euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und in Schrecken jagen, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder einem Brief, der angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da. [...] Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzeswidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt. [...] Ihr wisst auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit

¹⁷⁹ *Matthäus* 22,21. Für Erläuterungen zu dieser „Zinsperikope“ vgl. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1, S. 209 ff.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 208–211.

¹⁸¹ So die Bezeichnung für die Grundlagen der „linken“ Seite des Christentums bei Gerd-Klaus Kaltenbrunner: *Christlich = konservativ?*, in: ders.: *Der schwierige Konservatismus. Definitionen – Theorien – Porträts*, Herford/Berlin 1975, S. 51–80, hier S. 65.

¹⁸² Über diese Thematik vgl. Ottmann, *Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung*.

¹⁸³ Vgl. *Apostelgeschichte* 5,29.

¹⁸⁴ Donoso Cortés, *Essay*, S. 13. Für eine Diskussion dieser Stelle im Kontext politisch-theologischen Denkens vgl. Hernández Arias, *Donoso Cortés*, S. 197.

¹⁸⁵ Zu diesen Grundzügen des Urchristentums vgl. Jean Daniélou: *Das Judenchristentum*, in: *Auf diesen Felsen. Das Christentum – Grundlagen und Weg zur Macht*, hrsg. v. Arnold Toynbee, Wien/München 1970, S. 275–282, hier S. 277 ff.

¹⁸⁶ Über diesen Bruch und seine Hintergründe vgl. ebd., S. 275 f. u. S. 282.

¹⁸⁷ Zur Bedeutung dieser enttäuschten Naherwartung für die Entwicklung der Kirche vgl. Kaltenbrunner, *Christlich = konservativ?*, S. 68 f.

offenbar wird. Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk; nur muss erst der beseitigt werden, der sie bis jetzt noch zurückhält.¹⁸⁸

Mit diesen Worten wird – wie Ottmann erörtert – eine das Böse noch aufhaltende und so das Ende der Welt verzögernde Ordnungsmacht, welche durch die Figur des *Katechon* symbolisiert wird, in das Geschichtsbild integriert.¹⁸⁹ Trotz dieser Modifikation blieb das der Eschatologie innewohnende radikale Potential jedoch erhalten, wohl nicht zuletzt deshalb, weil mit der Offenbarung des Johannes eine Apokalypse Eingang in den neutestamentarischen Kanon fand.¹⁹⁰ Diese sieht in Christus einen siegreichen Krieger, der dereinst als berittener Heerführer in den apokalyptischen Endkampf ziehen soll.¹⁹¹ In diesem Kontext begegnet uns eine weitere wichtige Facette heilsgeschichtlichen Denkens: Die Prophezeiung besagt, dass Satan vor seinem Fall für die Dauer von tausend Jahren in Fesseln gelegt werde und dass Christus während dieser Zeit die Herrschaft innehätte,¹⁹² eine Verkündigung, welche nach Cohn die ursprüngliche Kraftquelle des innerweltlichen und politisch radikalen Kampfes darstellt, den der so genannte Chiliasmus um das „Tausendjährige Reich“ führt.¹⁹³ Diese revolutionär-eschatologischen Strömungen allerdings werden – wie öfter betont wird – durch den Augustinismus verworfen und von kirchlicher Seite aus dem als rechtgläubig erachteten Christentum verdrängt.¹⁹⁴ In der damit verbundenen Entpolitisierung des Glaubens – der Formulierung Maurers zufolge ein „Meisterstück *negativer politischer Theologie*“¹⁹⁵ – liegen nun durchaus Potentiale einer freiheitlichen Politikauffassung, lassen sich ihre Implikationen doch als antitotalitär und antifundamentalistisch deuten:

Die *Vereinnahmung der Politik durch die Theologie* (Extremfall: Theokratie als Priester- oder Inspiriertenherrschaft) oder der *Religion durch die Politik* (Ergebnis: politisch-gesellschaftliche Heilslehren mit totalitärem oder terroristischem Durchsetzungsdrang) verfallen nach dieser Tradition beide dem Fanatismusvorwurf.¹⁹⁶

Wie diese Ausführungen gezeigt haben sollten, hat die Kirche also versucht, den eschatologischen Eifer (als Ausdruck einer hochgradig revolutionären Metaphysik) erheblich einzudämmen und zu entpolitisieren.

¹⁸⁸ 2 *Thessalonicher* 2,2–7.

¹⁸⁹ Vgl. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 2, Teilbd. 1, S. 219 f.

¹⁹⁰ Cohn hebt hervor, dass es sich hierbei um die einzige Apokalypse christlicher Prägung handelt, der die „kanonische Gutheißung“ dauerhaft zuteil wurde. Vgl. Cohn, *Das Ringen*, S. 18.

¹⁹¹ Vgl. *Offenbarung* 19,11–21.

¹⁹² Vgl. ebd., 20,1–6.

¹⁹³ Vgl. Cohn, *Das Ringen*, S. 16–21. Dass die chiliastischen Bewegungen trotz ihres religiösen Charakters erstaunlich säkular sind, wird folglich zu Recht festgestellt. Vgl. z. B. Maurer, *Chiliasmus und Gesellschaftsreligion*, S. 123.

¹⁹⁴ Vgl. z. B. Cohn, *Das Ringen*, S. 21 f. sowie Maurer, *Chiliasmus und Gesellschaftsreligion*, S. 118.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd., S. 119.

4. Die Geburt des aufgeklärten Fortschrittsoptimismus

Nachdem wir versucht haben, die biblische Eschatologie religionspolitologisch zu ‚lesen‘, soll nun ihre – im Zeichen der Säkularisierung – vollzogene Metamorphose beleuchtet werden. Um zu verstehen, wie sich ihre metaphysischen Topoi wandeln konnten, gilt es insbesondere den ‚Zeitgeist‘ der Aufklärung zu thematisieren: Will man dazu das Bild, das sich deren Rationalismus vom Menschen und dessen Geschichte macht, so knapp wie nur möglich zusammenfassen, so ließen sich mit Johannes Messner dreierlei Charakteristika benennen, nämlich einmal das große Vertrauen in die der Vernunft offen stehenden Möglichkeiten, darüber hinaus die Vorstellung von der natürlichen Güte der Menschheit und schließlich die unbedingte Fortschrittsgläubigkeit.¹⁹⁷ Wir dürfen uns an dieser Stelle allerdings nicht mit einer solch allzu simplen Aufzählung begnügen, sondern müssen diese Grundsätze noch etwas näher erforschen – etwa, um zu verdeutlichen, wie sich Menschen- und Geschichtsbild zueinander verhalten.¹⁹⁸

Beginnen wir mit einem der Streitgegenstände, bei dem sich zwischen der Position der Aufklärung und jener der damals etablierten Konfessionen eine ausgesprochen breite Kluft auftat: „Die flammende Feindschaft aller *Philosophen* gegen die Kirche“, schreibt J. Salwyn Schapiro, „[...] war weitgehend begründet in ihrer Ablehnung der christlichen Auffassung der menschlichen Natur.“¹⁹⁹ In seiner dezidierten Frontstellung zur Lehre, der Mensch sei von der Ursünde dauerhaft gezeichnet worden, steht die aufgeklärt-rationalistische Denkschule nicht nur in einem besonderen Naheverhältnis zu einer christlichen ‚Häresie‘ älteren Datums, nämlich der Theologie des Pelagius,²⁰⁰ sondern auch zur Lebensauffassung des griechischen ‚Paganismus‘.²⁰¹

Insofern hat es durchaus seine Richtigkeit, wenn Rüstow die moderne Absage an die Erbsündenlehre als ein Denken darstellt, das eine antike Tradition wieder aufgreift.²⁰² Seine Auffassung, die sich daran knüpfende Anthropologie reiche aus, um die optimistische Stoßrichtung der Aufklärungsphilosophie zu erklären,²⁰³ ist allerdings keineswegs haltbar. Aus der Religionsgeschichte weiß man vielmehr, dass gerade im heidnisch-antiken Denken kein Spielraum für Fortschrittszuversicht bestand, da dieses – wie ausführlich dargestellt – keine lineare, sondern eine zyklische Orientierung aufwies.²⁰⁴ Der Weltanschauung des

¹⁹⁷ Johannes Messner: *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, S. 27.

¹⁹⁸ Vgl. Ram Adhar Mall: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt 2000, S. 5: „Mensch und Geschichte, Anthropologie und Historik bedingen sich gegenseitig.“

¹⁹⁹ J. Salwyn Schapiro: *Was ist Liberalismus?*, in: *Liberalismus*, hrsg. v. Lothar Gall, Köln 1976, S. 20–36, hier S. 22.

²⁰⁰ Diese Parallele wird in der Literatur sehr häufig gezogen. Vgl. z. B. Alois Dempf: *Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen*, München/Wien 1972, S. 192; Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*, hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt 1965, S. 458 f.

²⁰¹ Nietzsche spricht von der Antike als einer „Welt ohne Sündengefühle“. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 147.

²⁰² Vgl. Alexander Rüstow: *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Bd. 2: *Weg der Freiheit*, Erlenbach u.a. 1963, S. 381.

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Vgl. Kapitel 3.1.

Altertums mag also zwar jeder „Sündenpessimismus“²⁰⁵ fremd gewesen sein, doch war das pessimistische Element sehr wohl in ihrer Geschichtsauffassung verankert.²⁰⁶ Im achtzehnten Jahrhundert lehrt uns dann ein berühmtes Beispiel, dass die Ablehnung der kirchlichen Erbsündentheologie nicht zwingend mit dem Progressivismus Hand in Hand gehen muss: Zwar beschreibt Jean-Jacques Rousseau die Menschen bekanntlich als „von Natur aus gut“²⁰⁷ und spricht auch von deren „Perfektibilität“,²⁰⁸ doch ist ihm ganz und gar keine zuversichtliche Sicht der Zukunft zu attestieren. Im Gegenteil sieht er gerade in der „Vervollkommnung der Gesellschaft die Gründe für die Verminderung der menschlichen Gattung“²⁰⁹ und glaubt nicht an die Realisierbarkeit einer entscheidenden Umkehr dieser Entwicklung.²¹⁰ Mit anderen Worten ist für ihn genau all jenes, was vielen seiner aufgeklärten Zeitgenossen als bedeutender Fortschritt gelten musste, eine Quelle des Verfalls – eine Ansicht, die von ihm selbst hinsichtlich der wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften vertreten wird.²¹¹ Wenn nun Rüstow dieser Kulturkritik Rousseaus mit einigem Recht eine „kynisch-stoische“ Prägung bescheinigt,²¹² so bestärkt uns dieses Urteil umso mehr in unserer These, dass die wichtigsten Wurzeln der optimistischen Grundeinstellung nicht in der Geisteswelt der klassischen Antike, sondern anderswo zu suchen sind.

Arthur Schopenhauer nimmt bei seinem Versuch, Glaubenssysteme nach dem Kriterium zu gruppieren, ob sie in ihrer Gestimmtheit zum „Optimismus“ oder aber zum „Pessimismus“ neigen,²¹³ eine interessante Klassifikation vor: Dieser zufolge streben die Religionen indischer Herkunft mit ihrem Kreisdenken ebenso dem pessimistischen Pol zu wie der christliche Glaube, sofern er eine augustinische, also erbsündentheologische Prägung aufweist, während ein pelagianisches oder rationalistisch umgeformtes Christentum zur optimistischen Gesinnung tendiert, die Schopenhauer am reinsten vom Judentum, also von der alttestamentarischen Tradition, verkörpert sieht.²¹⁴ Analysiert man diese Einteilung im Lichte der bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung, so kann man daraus die folgenden

²⁰⁵ Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. 2, S. 381.

²⁰⁶ Thomas Molnar äußert sich hierzu wie folgt: „The conservatism – some might say pessimism – of the myth accounts for the fact that pagans generally subscribe to the cyclical view of history.“ Thomas Molnar: *The Pagan Temptation*, Grand Rapids (MI) 1987, S. 18.

²⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, hrsg. v. Philipp Rippel (= *Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 1770), Stuttgart 2008, S. 125.

²⁰⁸ Ebd., S. 46.

²⁰⁹ Ebd., S. 130 f.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 133 f. Über eine ähnliche Rousseau-Interpretation vgl. u. a. Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3: *Neuzeit*, Teilbd. 1: *Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart/Weimar 2006, S. 469–480, bes. S. 473 ff. u. S. 478 f.

²¹¹ Vgl. darüber vor allem Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung, welche bey der Akademie zu Dijon im Jahr 1750 den Preis für folgende von der Akademie vorgelegte Frage davon getragen hat: Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste etwas zur Läuterung der Sitten beygetragen hat?*, hrsg. v. Ralf Konersmann/Gesine Märtens (= *Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. 28), St. Ingbert 1997.

²¹² Vgl. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, 2. Bd., S. 387 ff.

²¹³ Für ihn ist es genau jene Frage, an der sich die Religionen wirklich fundamental scheiden. Vgl. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, S. 459.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 447–453 u. S. 457–461.

Schlussfolgerungen ziehen: Sowohl dem ‚Paganismus‘ als auch dem Augustinismus ist die Zuversicht hinsichtlich irdischer Belange fremd, da eine solche im ersten Fall durch die zyklische Zeitvorstellung, im zweiten Fall durch eine spezifische Anthropologie verunmöglicht wird. Völlig anders verhält es sich hingegen dann, wenn – wie im Judentum oder bei bestimmten christlichen ‚Häresien‘ – zwei Elemente gleichgerichteter Tendenz, also eine lineare Geschichtsauffassung und ein weniger skeptisches Menschenbild, zusammentreffen. Damit haben wir nunmehr die wohl wichtigste theologische Urquelle lokalisiert, aus welcher der rationalistische Optimismus schöpfen kann: Es ist dies offenbar die „Hoffnung der Religion, auf menschliche Füße gestellt“,²¹⁵ wie Ernst Bloch es pointiert ausdrückt. Er gibt uns damit einen wichtigen Hinweis, worauf wir unseren Blick nun richten müssen – auf die Verweltlichung der genannten Komponenten.

Man muss sich diesbezüglich stets vor Augen halten, dass heilsgeschichtliche Vorstellungen durch die aufgeklärte Religionskritik keineswegs aus der Welt geschaffen wurden. Mit anderen Worten gilt es also die Existenz von spezifischen „Heilsmythen nach der Aufklärung“²¹⁶ in Rechnung zu stellen. Über deren Genese und den ihnen weiterhin eigenen metaphysischen Charakter weiß die Forschung mittlerweile bestens Bescheid: Wie Odo Marquard schreibt, hat das moderne Denken die Eschatologie nicht gänzlich zu entzaubern vermocht, sondern blieb vielfach ganz in deren Bann.²¹⁷ Folglich tragen sämtliche progressivistischen Systeme nach wie vor das Zeichen ihrer Herkunft auf der Stirn: „So verstanden“, führt Löwith hierzu in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* aus, „ist alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens.“²¹⁸

Laut Eric Voegelin, dem zufolge die Umformung der transzendenten in die irdische Heilsgeschichte eine „Immanentisierung des christlichen Eschaton“²¹⁹ darstellt, vollzieht sich dieser Vorgang schleichend und in zwei Etappen, deren erste mit dem Joachimismus beginnt und deren zweite von der Aufklärung eingeleitet wird.²²⁰ Es ist Voltaire, der – nach dem übereinstimmenden Urteil mehrerer Autoren – an letzterer Weggabelung steht und

²¹⁵ Ernst Bloch: *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 14: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1977, S. 317.

²¹⁶ Hermann Lübbe: *Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigungsideologie*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 3: *Theokratie*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u.a. 1987, S. 279–292.

²¹⁷ Vgl. Odo Marquard: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. Jacob Taubes, München u.a. 1985, S. 77–84, hier S. 80.

²¹⁸ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 11. Tatsächlich genügt oftmals bereits eine einfache Gegenüberstellung von Religion und Ideologie, um letztere historisch auf erstere zurückführen zu können. Das diesbezüglich anschaulichste Beispiel ist der Kommunismus. Konrad Löw hat die augenfälligsten Parallelen zwischen biblischer Eschatologie und marxistischem Geschichtsbild gut zusammengefasst: Hier wie dort hat die Geschichte einen für gut befundenen Anfang („Garten Eden“, „Urzustand“), einen verhängnisvollen „Sündenfall“, der für alle Entfremdung verantwortlich gemacht wird, eine Schar Auserwählter („Juden“, „Proletariat“) und einen glücklichen Ausgang in Form einer dauerhaften Erlösung. Vgl. Konrad Löw: *Warum fasziniert der Kommunismus? Eine systematische Untersuchung* (= *UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher*, Bd. 1345), München u.a. 1985, S. 153 ff.

²¹⁹ Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 132.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 130.

der in die Richtung einer modernen, weltlichen Geschichtsphilosophie weist.²²¹ Seine Historiographie zeichnet sich – wie Löwith gut zusammenfasst – insofern durch eine bewusst vollzogene Abkehr von der biblischen und augustinischen Konzeption aus, als in mehrerer Hinsicht ein klarer Bruch mit kirchlichen Deutungsmustern vollzogen wird: Zum einen beginnt die Schilderung nicht mehr mit den alttestamentarischen Berichten, sondern mit der älteren chinesischen Kultur, die deutlich favorisiert wird, während dem Christentum bibelkritisch zu Leibe gerückt wird, zum anderen liegt der Fokus auf den von Menschenhand herbeigeführten Fortschritten, deren Höhepunkt laut Voltaire das Zeitalter der Aufklärung darstellt.²²² Nun mögen Ausführungen solcher Art bei jeder traditionellen Religiosität sein, doch können sie bei genauerem Hinsehen nicht verleugnen, dass sie sich nach wie vor im Rahmen bestimmter Denkkategorien biblischer Provenienz bewegen, die vom aufgeklärten Denken nicht beseitigt, sondern lediglich verwandelt wurden: „Die Universalgeschichte“, stellt Löwith in diesem Sinne fest, „[...] stammt nicht von Voltaire, sondern aus dem jüdischen Monotheismus und der christlichen Eschatologie.“²²³ Derselbe Autor erläutert dann auch, warum heilsgeschichtliche Topoi in säkularem Gewand weiterwirken konnten:

Wenn dieser Glaube einmal Fuß gefaßt und Jahrhunderte lang geherrscht hat, wird sich der Mensch schwerlich zu einer ziellosen, zyklischen Ansicht vom Verlauf der Geschichte zurückfinden, auch wenn er sich der Schöpfung und Vorsehung, des Jüngsten Gerichts und der Erlösung entledigt hat. Er wird versuchen, die Vorsehung zu ersetzen, doch innerhalb des vorgegebenen Horizontes, indem er die christliche Hoffnung auf Erlösung zur unbestimmten Erwartung einer besseren Welt verweltlicht.²²⁴

Mit dem aus diesem Transformationsprozess geborenen Progressivismus halten nicht nur neue Erwartungen, sondern auch veränderte Maßstäbe Einzug, die an historische Phänomene angelegt werden, um diese normativ zu beurteilen. Um einen Eindruck davon vermittelt zu bekommen, ist es ratsam, ein Werk aus der Feder von Condorcet²²⁵ zur Hand zu nehmen, das in Aufbau, Inhalt und Stil ein besonders aufschlussreiches Zeugnis darstellt: In seinem *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* ordnet jener Aufklärungsphilosoph seinen Stoff chronologisch an und unterscheidet dabei insgesamt zehn von ihm selbst durchnummerierte Epochen der Weltgeschichte, wobei er mit den ersten Stammesgesellschaften beginnt und – bezeichnenderweise – mit einem Blick in die Zukunft endet.²²⁶ Bewertet werden die einzelnen Abschnitte im Hinblick auf die ihnen zugestanden Beiträge zum Fortschreiten der Menschheit, wobei eine klare Dreiteilung der Historie mit einem deutlichen Einbruch in ihrer Mitte behauptet wird: Nach der Schil-

²²¹ Vgl. dazu ausführlich Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 99–108; Eric Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, hrsg. v. John H. Halliwell, Durham (NC) 1975, S. 3–34. Für eine deutlich kürzere, aber tendenziell nicht unähnliche Darstellung vgl. auch Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. 2, S. 348 ff.

²²² Vgl. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 100 ff.

²²³ Ebd., S. 105.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ihm wird in der von Löwith geschilderten Genealogie moderner Geschichtsphilosophie eine zentrale Rolle zugeschrieben. Vgl. ebd., S. 87–91.

²²⁶ Vgl. Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1963.

derung der Errungenschaften der Antike²²⁷ leitet Condorcet den Teil des Buches, der sich mit einem beträchtlichen Teil des Mittelalters befasst, mit einer wortgewaltigen Schmähung jener ihm zufolge so „verhängnisvollen Epoche“ ein,²²⁸ um erst an späterer Stelle wieder von „ersten Fortschritten der Wissenschaften nach ihrer Wiederherstellung im Abendland“²²⁹ zu sprechen.

Seinen außerordentlichen Optimismus bringt er schließlich in jenem an die Chronologie anschließenden Kapitel zum Ausdruck, das die Überschrift „Von den künftigen Fortschritten des menschlichen Geistes“²³⁰ trägt. Condorcet betont darin seine absolute Zuversicht, dass die Entwicklung an keinerlei Grenzen stoßen könne, da seiner Überzeugung nach „die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes eines unbegrenzten Fortschritts fähig ist“²³¹ und er auch der Ansicht ist, dass selbst „die Natur unseren Hoffnungen keine Grenzen gesetzt hat“.²³² Obwohl er also den Niedergang der Religionen prophezeit und diesen begrüßt,²³³ bleibt er doch selbst völlig in eine verweltlichte Form der Eschatologie verstrickt und schildert – wie Löwith es auf den Punkt bringt – seinen eigenen „Wunschtraum des Glaubens“.²³⁴ In Rechnung gestellt werden muss nun auch die letztendlich monotheistische Herkunft besagter Hoffnung, denn diese hat nach Marquard dazu beigetragen, dem Progressivismus den Charakter eines „Monopolmythos“ zu verleihen.²³⁵ Dies tritt in den Ausführungen Condorcets deutlich zutage, wenn er sich über die Art und Weise der von ihm ersehnten weltweiten Verbreitung aufgeklärter Wertvorstellungen äußert: So prognostiziert er Einrichtungen, „die in Afrika und Asien die Grundsätze und das Beispiel der Freiheit, die Aufklärung und die Vernunft Europas verbreiten werden“²³⁶ und er geht gar *expressis verbis* davon aus, dass besagte Kulturen „nur darauf warten, von uns die Mittel zu erhalten, die sie zu ihrer Zivilisation benötigen“.²³⁷

²²⁷ Vgl. ebd., S. 46–165.

²²⁸ Vgl. ebd., S. 167.

²²⁹ Ebd., S. 189.

²³⁰ Ebd., S. 345.

²³¹ Ebd., S. 395.

²³² Ebd., S. 349.

²³³ Vgl. ebd., S. 355.

²³⁴ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 91. Das ändert allerdings nichts daran, dass Condorcet auch etliche zutreffende Prognosen gelungen sind: „Die Geschichte“, bemerkt Louis Dumont dazu, „hat viele Vorhersagen Condorcets bestätigt [...]“. Louis Dumont: *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt am Main u.a. 1991, S. 109.

²³⁵ Vgl. Marquard, *Lob des Polytheismus*, S. 54 ff.

²³⁶ Condorcet, *Darstellung der Fortschritte*, S. 353.

²³⁷ Ebd.

5. Liberale Fortschritts- und Harmoniegläubigkeit – ‚politisch-theologisch‘ gelesen

Nachdem wir einen der Grundtopoi der Aufklärungsphilosophie skizziert haben, auf dem auch das Fortschrittsdenken im modernen Liberalismus ruht, ist es nunmehr an der Zeit, sich näher mit einigen Phänomenen zu beschäftigen, in denen sich diese optimistische Grundstimmung manifestiert. Wir kommen daher auf jene Lehren zu sprechen, in denen noch immer die schon geschilderten metaphysischen Grundlagen schlummern. Es sind dies die progressive Erwartungshaltung sowie das Vertrauen auf den weitgehend harmonischen Ablauf der möglichst freien Interaktion aller Individuen – zwei Komponenten einer politischen Theologie des Liberalismus, die es religionspolitologisch zu analysieren gilt.

5.1. Bemerkungen zur liberalen Spielart des Fortschrittsglaubens

Werfen wir einen kurzen Blick zurück: Zuletzt hat uns die Betrachtung über Condorcet, einen „Aufklärer alten Stils“,²³⁸ gezeigt, dass die moderne Fortschrittsgläubigkeit *in nuce* in einer säkular-eschatologischen Hoffnung besteht.²³⁹ Was uns nun noch zu ergänzen bleibt, sind ein paar Facetten der liberalen Spielart progressiver Gesinnung, mit denen wir uns bislang nicht näher beschäftigen konnten.²⁴⁰ Der Blick auf die Denkfiguren, mittels derer der bisherige Gang der Historie und ihr erwarteter Fortlauf interpretiert werden, das Studium der „Verheißungen *endgültiger Endgeschichten*“,²⁴¹ wie Ottmann sie aus ‚politisch-theologischer‘ Sicht nennt, erlaubt es vortrefflich, sich ein Bild von den damit verbundenen Zielvorstellungen zu machen. Im Werk des erwähnten Condorcet finden wir eine Zukunftsvision des Liberalismus äußerst farbenprächtig gemalt, hatte dieser doch eine einheitliche Welt der Selbstbestimmung, des Reichtums, des Freihandels, der Technologie und des Friedens in Aussicht gestellt.²⁴² Dem so skizzierten Gesellschaftsideal, über dessen künftige Verwirklichung auch spätere Generationen teilweise äußerst optimistische Erwartungen hegen sollten,²⁴³ wohnt – sozusagen als seine philosophische Seele – ein moral-theoretisches Prinzip inne, das in der Literatur als „*ethischer Hedonismus*“²⁴⁴ oder Utilitarismus

²³⁸ Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3: *Neuzeit*, Teilbd. 2: *Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart/Weimar 2008, S. 96.

²³⁹ Vgl. Kapitel 4.

²⁴⁰ Ausdrücklich erwähnt sei an dieser Stelle, dass der Anschaulichkeit halber besonders frappante Segmente besprochen werden, die in der Stärke ihrer Ausprägung nicht unbedingt für das gesamte liberale Spektrum repräsentativ sind. Nicht ausgeblendet werden soll, dass dem Fortschrittsglauben innerhalb besagter Ideenfamilie durchaus wechselnde Konjunkturen zu bescheinigen sind. Für einige Hinweise dazu vgl. Clemens Bauer: *Liberalismus*, in: *Staatslexikon. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft*, Bd. 5: *Konsumentencredit bis Ökumenische Bewegung*, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, Freiburg 1960, S. 370–380, hier S. 377 f.

²⁴¹ Ottmann, *Begriffsgeschichte*, S. 179.

²⁴² Vgl. Condorcet, *Darstellung der Fortschritte*, S. 345–399.

²⁴³ Für diese Haltung vgl. exemplarisch John Stuart Mill: *Der Utilitarismus* (= *Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 9821), Stuttgart 1985, S. 26 f.

²⁴⁴ Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 66.

firmiert und dessen wichtigsten Vertreter bezeichnenderweise allesamt zu den Klassikern des liberalen Denkens gehören.²⁴⁵ Das Beurteilungskriterium, dessen sich diese bedienen, das Nützlichkeitsmaß also, an dem sie den Fortschritt messen, kann mit nur wenigen Worten zusammengefasst werden: Als vielzitiertes Leitmotiv gilt „the greatest happiness of the greatest number“,²⁴⁶ jener klingende Grundsatz also, der auf den britischen Autor Jeremy Bentham zurückgeht. In dessen *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* basiert das „principle of utility“ auf einer Dichotomie von Pein und Lust, trachtet es doch ausschließlich danach, erstere zu vermeiden und letztere zu erlangen.²⁴⁷ Aus der Anwendung dieser Maxime, die – in etwas verfeinerter Form – auch von Mill verfochten wurde,²⁴⁸ resultiert auch die spezifisch liberal-progressive Haltung zum Komplex der menschlichen Wünsche, wie sie Müller in seiner Abhandlung *Bedürfnis und Gesellschaft* skizziert: Anders als die Romantik, die selbst dem Schmerz etwas abzugewinnen vermochte und der die utilitaristische Einstellung als ‚Dekadenzphänomen‘ galt,²⁴⁹ wertet die aufgeklärte Position den wechselseitigen Zusammenhang zwischen Innovationen einerseits sowie dem kontinuierlichen Wecken und Stillen von Bedürfnissen andererseits überaus positiv.²⁵⁰

Ein derartig akzentuierter Fortschrittsgeist hat also – wie einer seiner Vertreter festhält – „in letzter Linie nichts anderes im Auge als die Förderung der äußeren, der materiellen Wohlfahrt der Menschen“. ²⁵¹ Darin besteht – trotz aller praktischen Divergenzen – eine bemerkenswerte Verwandtschaft zu marxistischen Strömungen: „Vom Sozialismus [...]“, räumt selbst Ludwig von Mises ein, „unterscheidet sich der Liberalismus nicht durch das Ziel, dem er zustrebt, sondern durch die Mittel, die er wählt, um dieses letzte Ziel zu erreichen.“²⁵² In ihrer weniger radikal revolutionären Gestimmtheit²⁵³ mag die liberale Schule zwar nicht jene klar ersichtliche Säkularmythologie besitzen, welche die kommunistische Erwartung als „Spiegelbild des Offenbarungsglaubens“²⁵⁴ erscheinen lässt, dennoch verfügt auch sie mitunter über eine mittels ‚politisch-theologischer‘ Analyse erkennbare, von biblischen Motiven präformierte Geschichtsmetaphysik. Eric Voegelin deutet diese Eschatologie, wie sie sich etwa von Condorcet herleitet, als eine „gnostisch-utopische“ und

²⁴⁵ Vgl. dazu ebd., S. 60 f. (über die utilitaristische Färbung des englischen Liberalismus), S. 65 ff. (über die Moralphilosophie Jeremy Benthams) u. S. 75-79 (über ihre Weiterentwicklung bei Mill).

²⁴⁶ Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, hrsg. v. J. H. Burns/H. L. A. Hart, London 1970, S. 14. Über diese Grundidee vgl. u. a. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, bes. S. 62 u. S. 64 f.

²⁴⁷ Vgl. Bentham, *Principles of Morals*, S. 11 f. Auf diese Anfangspassagen besagter Schrift oder zumindest Teile davon wird man auch in der einschlägigen Sekundärliteratur immer wieder verwiesen. Vgl. z. B. Olaf Hottinger: *Eigeninteresse und individuelles Nutzenkalkül in der Theorie der Gesellschaft und Ökonomie von Adam Smith, Jeremy Bentham und John Stuart Mill* (= *Hochschulschriften*, Bd. 47), Marburg 1998, S. 219 u. S. 222 f.; Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 65 f.

²⁴⁸ Zu den Qualitätsunterschieden zwischen dem Denken Benthams und Mills vgl. ebd., S. 75.

²⁴⁹ Vgl. darüber Johann Baptist Müller: *Bedürfnis und Gesellschaft. Bedürfnis als Grundkategorie im Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus* (= *Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik*, Bd. 6), Stuttgart 1971, bes. S. 33 ff.

²⁵⁰ Vgl. dazu ebd., S. 13–19.

²⁵¹ Ludwig von Mises: *Liberalismus*, Sankt Augustin 1993, S. 3.

²⁵² Ebd., S. 7.

²⁵³ Über die liberale Vorstellung einer begrenzten, aber dauerhaften Revolution vgl. Eric Voegelin: *Der Liberalismus und seine Geschichte*, in: *Christentum und Liberalismus*, hrsg. v. Karl Forster (= *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Bd. 13), München 1960, S. 11–42, hier S. 22–29.

²⁵⁴ Löw, *Kommunismus*, S. 153.

betrachtet den in weltanschaulicher Hinsicht schillernden Soziologen Auguste Comte, der seinerseits wiederum Mill beeinflussen sollte, als eine Schlüsselfigur für „den gnostischen Gehalt“ dieses liberalen Fortschrittsdenkens.²⁵⁵ Als solche hat dieser, aus dessen Feder sogar ein *Catéchisme Positiviste* stammt,²⁵⁶ in seiner *Rede über den Geist des Positivismus* eine säkulare Heilsgeschichte ausgebreitet: Das berühmte „Dreistadiengesetz“ sieht die menschlichen Erkenntnisbemühungen als einen sich etappenweise vervollkommnenden Prozess und postuliert eine lineare Entwicklung, im Zuge derer das ursprüngliche „*theologische oder fiktive Stadium*“, das in den monotheistischen Religionen seinen Abschluss findet, verlassen wird, um über das zweite, „*metaphysische oder abstrakte Stadium*“ in das abschließende, „*positive oder reale Stadium*“ – ein Zeitalter ausschließlich rationalen und empirischen Denkens – vorzudringen.²⁵⁷

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass sich ausgerechnet dieses säkularisierungstheoretische Deutungsmuster, eine Erscheinungsform des von Schumpeter beschriebenen „intellektualistischen Evolutionismus“,²⁵⁸ ‚politisch-theologisch‘ ohne größere Schwierigkeiten auf die Zeichen seiner eigenen religiösen Herkunft hin untersuchen lässt. Die wichtigsten Ergebnisse einer derartigen Untersuchung lassen sich erfahren, indem man Voegelin zu Rate zieht: Beim ihm erfährt das Geschichtsbild Comtes eine Analyse als verweltlichter Mythos in der Nachfolge des mittelalterlichen Joachimismus, wobei eine beachtliche eschatologische Symbolik nachgewiesen wird, welche unter anderem den verbreiteten Topos einer dreigliedrigen Historie beinhaltet.²⁵⁹ Die Beziehung dieser „positivistischen Apokalypse“²⁶⁰ zum Liberalismus ist gewiss eine gespaltene,²⁶¹ doch müssen wir mit Voegelin zumindest von einem beträchtlichen Einfluss Comtes auf John Stuart Mill ausgehen.²⁶² Dafür sprechen nicht allein die weltanschaulichen Parallelen zwischen den beiden,²⁶³ sondern vor allem auch die direkten Bezugnahmen des Letzteren auf Ersteren – etwa jene, mit der Mill *expressis verbis* für einen modernen Religionssubstitut plädiert:

²⁵⁵ Vgl. Voegelin, *Der Liberalismus*, S. 24–28.

²⁵⁶ Vgl. Auguste Comte: *Catéchisme Positiviste*, Paris 1966. Allein die Existenz eines derart betitelten Werkes ist religionspolitologisch bemerkenswert. Über die „Religion“ des späten Comte, auf die wir hier nicht näher eingehen können, vgl. Werner Fuchs-Heinritz: *Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk* (= *Hagener Studentexte zur Soziologie*, Bd. 2), Opladen/Wiesbaden 1998, S. 235–277. Zur politischen Einordnung der durch Comte gestifteten „*religion de l'humanité*“ vgl. überdies Voegelin, *Der Liberalismus*, S. 26 ff.

²⁵⁷ Vgl. Auguste Comte: *Rede über den Geist des Positivismus*, hrsg. v. Iring Fetscher (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 468), Hamburg 1994, S. 5–23. Das skizzierte Geschichtsbild zieht sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk Comtes. Sehr ausführlich dazu vgl. Fuchs-Heinritz, *Auguste Comte*, S. 98–146.

²⁵⁸ Joseph A. Schumpeter: *Geschichte der ökonomischen Analyse*, Teilbd. 1 (= *Grundriss der Sozialwissenschaften*, Bd. 6/I), Göttingen 1965, S. 550.

²⁵⁹ Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 123 f.

²⁶⁰ Ders., *Die politischen Religionen*, S. 52.

²⁶¹ Über die zwiespältigen Gefühle der Liberalen gegenüber Comte vgl. ders., *Der Liberalismus*, S. 25–28.

²⁶² Vgl. ebd., S. 27.

²⁶³ Ottmann zufolge erinnern diverse „pseudoreligiöse Züge“ bei Mill an Comte. Vgl. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 75.

Stellen wir uns vor, dieses Gemeinschaftsgefühl würde wie eine Religion gelehrt und die Macht der Erziehung, der Institutionen und der öffentlichen Meinung – wie einst im Fall der Religion – dazu verwendet, jeden von Kindheit an in einer Umgebung aufwachsen zu lassen, in der dieses Gefühl sowohl verkündet als auch praktiziert würde, so wird wohl niemand, der sich dieses vorzustellen vermag, daran zweifeln können, daß die fundamentale Sanktion der Moral des Glücks vollauf ausreichend ist. Wem es schwerfallen sollte, sich einen solchen Zustand vorzustellen, sei zur Erleichterung das zweite Hauptwerk von Comte, das *Système de Politique Positive* empfohlen.²⁶⁴

Dass es eine – wenn auch komplexe – genealogische Verbindung derartiger utilitaristischer Fortschrittserwartungen mit theologischen Vorlagen gibt, scheint Mill zumindest teilweise bewusst gewesen zu sein, liest man doch in seinen *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie* ein ausdrückliches Lob der progressiven Kraft der alttestamentarischen Propheten, durch die sich seiner Einschätzung nach das alte Judentum wohltuend von anderen Religionen absetzte.²⁶⁵ Mit dieser interessanten Einschätzung aber schließt sich auch der Kreis, bekommen wir doch erneut eindrucksvoll vor Augen geführt, dass es die eschatologische Dimension ist, in der die Verwandtschaft zwischen dem Geschichtsbild der Bibel und jenem des modernen Liberalismus besteht. Die Anschauungen Mills, die – wie namhafte Interpreten bemerkt haben – mitunter zum Sozialismus hin zu oszillieren scheinen,²⁶⁶ mögen aus heutiger Sicht vielleicht ein etwas unorthodoxes Beispiel sein, doch lebt das säkular-apokalyptische Element selbst noch im neokonservativ verbrämten Liberalismus unserer Zeit weiter: Das untrüglichsche Symptom dafür ist das von Francis Fukuyama verfasste Buch mit dem ‚politisch-theologisch‘ bemerkenswerten Titel *Das Ende der Geschichte*, in dem davon ausgegangen wird, dass sich liberale Demokratie und Marktwirtschaft global und unwiderruflich durchsetzen werden.²⁶⁷

5.2 Zur politischen Theologie des wirtschaftsliberalen Marktvertrauens

Ludwig von Mises hat mit folgenden Worten seinen Standpunkt und Anspruch festgehalten: „Man kann Liberalismus nicht ohne Nationalökonomie verstehen. Denn der Liberalismus ist angewandte Nationalökonomie, ist Staats- und Gesellschaftspolitik auf wissenschaftlicher Grundlage.“²⁶⁸ An anderer Stelle liest man überdies, es handle sich bei ihm um „keine Religion, weil er weder Glauben noch Hingabe fordert, weil nichts Mystisches um ihn webt und weil er keine Dogmen hat; [...]“.²⁶⁹ Seinem Selbstverständnis entsprechend gebärdet sich der moderne Wirtschaftsgeist also als völlig säkular und bar jeglicher metaphysischer Grundlagen. Nichtsdestoweniger sprechen kritische Beiträge von

²⁶⁴ Mill, *Der Utilitarismus*, S. 57. Mit Blick auf diese und darauf folgende Passagen des Werkes schreibt Ottmann, Mill setze seine Hoffnungen auf „eine innerweltliche ‚Religion‘“. Vgl. Ottmann, *Geschichte*, Bd. 3, Teilbd. 3, S. 76 f.

²⁶⁵ Vgl. John Stuart Mill: *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, hrsg. v. Kurt L. Shell, Paderborn 1971, S. 56 f.

²⁶⁶ Für diese Einschätzung vgl. z. B. Friedrich A. von Hayek: *Liberalismus* (= *Walter Eucken Institut. Vorträge und Aufsätze*, Bd. 72), Tübingen 1979, S. 18; Mises, *Liberalismus*, S. 169 f.

²⁶⁷ Vgl. Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

²⁶⁸ Mises, *Liberalismus*, S. 170.

²⁶⁹ Ebd., S. 168.

emsigen „Evangelisten des Marktes“²⁷⁰ und einer regelrechten „Religion der Marktwirtschaft“.²⁷¹ Worauf uns klingende Buchtitel wie die soeben genannten hinzuweisen vermögen, sind nicht nur oberflächliche Parallelen zwischen religiösem und weltlich-politischem Eifer, sondern auch tiefere genealogische Zusammenhänge, über die uns ‚politisch-theologisches‘ Denken Aufschluss zu geben vermag.

Der wirtschaftsliberalen Topos, mit dem wir uns hierbei auseinanderzusetzen haben, ist ein prononcierter „Harmonie-Glaube“;²⁷² der wie die progressive Geschichtsphilosophie unter die Rubrik optimistischer Erwartungen subsumiert werden kann, besteht er doch laut *Staatslexikon* in nicht weniger als der festen Überzeugung, „die konsequente Verfolgung des Eigeninteresses bewirke auch die Erfüllung des Gemein-Interesses“.²⁷³ Es ist dies eine Lehre, nach deren Auffassung die frei ihrem Schicksal überlassenen, interessengeleiteten Einzelpersonen unbeabsichtigt am gesamtgesellschaftlichen Wohl mitarbeiten: „Der *Homo oeconomicus*“, schreibt Michel Foucault über die Lage des Individuums im liberalen Wirtschaftsdenken, „befindet sich also in etwas, das man einen ungewollten Zwiespalt nennen könnte: Das Ungewollte der Zufälle [...] und das Ungewollte des Vorteils, den er für die anderen produziert, ohne daß er danach gesucht hätte.“²⁷⁴

Die Ansicht, dass die Eigennützigkeit durchaus auch erwünschte soziale Folgen zeitigen könnte, tritt uns besonders zugespitzt in der *Bienenfabel* des Bernard Mandeville entgegen: Die Verse des Niederländers handeln von einem wohlhabenden und zivilisierten, wenn auch völlig ‚dekadenten‘ Bienenvolk, welches seine Stellung gerade dem Umstand verdankt, dass selbst der „Allerschlechteste“ dem „Allgemeinwohl“ dient.²⁷⁵ Satirisch überzeichnet werden allerlei selbstsüchtige Neigungen als Voraussetzungen der wirtschaftlichen Entwicklung präsentiert:

Nicht minder dient der Neid sowie
Die Eitelkeit der Industrie.
Die Sucht, sich als modern in Speisen,
In Kleid und Möbeln zu erweisen,
Stets ein Objekt des Spottes zwar,
Des Handels wahre Triebkraft war.²⁷⁶

Im zitierten Gedicht trägt es sich schließlich zu, dass besagtes Volk durch göttliches Eingreifen überraschend von seiner ‚Lasterhaftigkeit‘ geheilt wird, jedoch zeitgleich damit

²⁷⁰ Keith Dixon: *Die Evangelisten des Marktes. Die britischen Intellektuellen und der Thatcherismus* (= *Raison d'agir*, Bd. 1), Konstanz 2000.

²⁷¹ Alexander Rüstow: *Die Religion der Marktwirtschaft* (= *Walter Eucken Archiv – Reihe Zweite Aufklärung*, Bd. 2), Münster 2001.

²⁷² Bauer, *Liberalismus*, S. 377.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Michel Foucault: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, hrsg. v. Michel Sennelart (= *subrkamp taschenbuch wissenschaft*, Bd. 1809), Frankfurt am Main 2006, S. 381.

²⁷⁵ Vgl. Bernard Mandeville: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile* (= *subrkamp taschenbuch wissenschaft*, Bd. 300), Frankfurt am Main 1980, S. 80–85.

²⁷⁶ Ebd., S. 85.

seinen einstigen materiellen Reichtum einbüßt.²⁷⁷ Die schlagartige Abkehr vom Prinzip des rationalen Kalküls läutet in der *Bienenfabel* also den allgemeinen ökonomischen Niedergang ein:

O Gott, wie war der Schreck entsetzlich!
Der Wandel war auch gar zu plötzlich.
Der Preis des Fleisches fiel zur Stund?
Um einen Groschen auf das Pfund.²⁷⁸

Den – freilich etwas anders akzentuierten – Gedanken einer sozial wohltätigen Wirkung des individuellen Gewinnstrebens unabhängiger Akteure finden wir auch an prominenter Stelle bei Adam Smith wieder, der als Schöpfer des Begriffes der „unsichtbaren Hand“ zu gelten hat, eines wirtschaftswissenschaftlichen Faszinosums also, dem allerlei religiöse Gehalte nachgesagt werden.²⁷⁹ Gerade dies macht das Symbol so überaus interessant für die ‚politisch-theologische‘ Betrachtung, doch wollen wir zunächst die entscheidenden Passagen in vollem Wortlaut wiedergeben. Im *Wohlstand der Nationen*, jener wirtschaftsliberalen „Geburtsurkunde“,²⁸⁰ liest man die folgenden Worte, die das berühmt gewordene Schlagwort in die ökonomische Diskussion einführen:

Indem er [ein beliebiges Wirtschaftssubjekt, Anm. d. Verf.] den einheimischen Gewerbefleiß dem fremden vorzieht, hat er nur seine eigene Sicherheit vor Augen, und indem er diesen Gewerbefleiß so leitet, daß sein Produkt den größten Wert erhalte, beabsichtigt er lediglich seinen eigenen Gewinn und wird in diesen wie in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, daß er einen Zweck befördern muß, den er sich in keiner Weise vorgesetzt hatte.²⁸¹

Der diese Passage beherrschende Symbolismus wird im einschlägigen Schrifttum mitunter als ein „Mystizismus“ älterer Provenienz gedeutet,²⁸² also auf das Vertrauen in eine „Vorsehung [...]“, die alle verstreuten Fäden zusammenknüpft,²⁸³ zurückgeführt. Um zu demonstrieren, dass die Chiffre damit religionspolitologisch korrekt entschlüsselt wurde, gilt es zuallererst näher zu beleuchten, wie der schottische Gelehrte den Ausdruck überhaupt verwendet. Höchst aufschlussreich sind hierzu die Auskünfte, die uns etwa Rüstow zu geben vermag, weist er doch darauf hin, dass Smith die „unsichtbare Hand“ in dreien seiner Werke erwähnt, von denen der *Wohlstand der Nationen* das späteste ist: Sie lässt sich schon in seinem moralphilosophischen Hauptwerk als ökonomische Idee nachweisen,

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 86–92.

²⁷⁸ Ebd., S. 87.

²⁷⁹ Vgl. darüber exemplarisch Foucault, *Geburt der Biopolitik*, S. 382 ff.

²⁸⁰ Dumont, *Individualismus*, S. 121.

²⁸¹ Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (= *Die Bibliothek der Wirtschaftsklassiker*, Bd. 2), München 2006, S. 550 f. Die Stelle wird in der Sekundärliteratur vielfach zitiert und kommentiert. Vgl. exemplarisch Hottinger, *Eigeninteresse*, S. 158 f.; Alexander Rüstow: *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem* (= *Istanbuler Schriften*, Bd. 12), Istanbul 1945, S. 19.

²⁸² Vgl. ders., *Religion der Marktwirtschaft*, S. 21.

²⁸³ Foucault, *Geburt der Biopolitik*, S. 384.

wiederum davor jedoch wird das Symbol in einem noch außerwirtschaftlichen Kontext, nämlich in einem astronomiegeschichtlichen Aufsatz verwendet, in dem der archaische Glaube an eine ausdrücklich göttliche (!) „unsichtbare Hand“ erwähnt wird.²⁸⁴ Wichtig ist diese frühe Erwähnung des Begriffes vor allem deshalb, weil man daraus schließen kann, dass Smith sich der metaphysischen Konnotationen seines wirtschaftspolitischen Topos völlig bewusst gewesen sein muss. Es erscheint daher umso legitimer, die persönlichen religiösen Überzeugungen des Schotten mit den vom ihm ausgearbeiteten ökonomischen Lehren in Beziehung zu setzen, mit anderen Worten seiner „Wirtschaftstheologie“²⁸⁵ nachzuspüren.

Wir fassen hier deren wichtigsten Grundzüge kurz zusammen, wobei wir uns auf die ausführlichere Darstellung bei Olaf Hottinger stützen: Als Anhänger einer deistischen „natürlichen Theologie“, wie sie aufgeklärtem Denken entsprach, glaubte der schottische Moralphilosoph an einen monotheistischen, den Menschen wohlgesinnten Schöpfergott, der sich zum Kosmos verhalte wie der „Uhrmacher“ zu seinem Erzeugnis. Die von überirdischer Hand geschaffene Welt galt Smith als eine „Maschine“, in der keinerlei Zufälle geschehen, sondern reibungslose Mechanismen und natürliche Gesetzmäßigkeiten walten – ein harmoniebetontes Weltbild, das sich unverkennbar gewissen stoischen Einflüssen verdankt, aber auch mit christlichen Lehren nicht völlig gebrochen hat.²⁸⁶ Der Gleichklang zwischen diesen metaphysischen Grundlagen und der liberalen Ökonomie – hier wie dort das Vertrauen in das gütige Mitwirken geheimnisvoller Kräfte – ist so greifbar, dass eine zufällige Übereinstimmung wohl auszuschließen ist.²⁸⁷ Wie uns Rüstow ins Gedächtnis ruft, ist der Gedanke einer „unsichtbaren Harmonie“ an sich eine traditionsreiche kosmologische Vorstellung, deren Wurzeln bis in die Antike zurückverfolgt werden können,²⁸⁸ doch finden wir dieses Weltbild bei Smith verwandelt vor, nämlich „in die christlich-anthropomorphe Bildersprache des Deismus übersetzt“ und „als unsichtbare Hand“ von der Natur auf den Markt übertragen.²⁸⁹

Wenden wir uns nun der weiteren Entwicklung des Wirtschaftsliberalismus zu, so stehen wir wahrlich einem Lehrbeispiel politischer Theologie gegenüber. Die Harmoniegläubigkeit nimmt bei etlichen Vertretern der klassischen Nationalökonomie eine ausgesprochen dogmatische Färbung an, wozu uns Rüstow in seiner Studie *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem* einen schönen Überblick gewährt: Seiner Darstellung zufolge kann man regelrecht von einer „liberalen Wirtschaftstheologie“ sprechen, die sich zwar aus Smiths deistischen Überzeugungen speist, jedoch bei dessen Erben wie Jean-Baptiste Say deutlich radikalisiert wird. Durch christliche Einflüsse wird ihre optimistische Grundstimmung – etwa die eines Frédéric Bastiat – noch entscheidend verstärkt, sodass sie schließlich mit Richard Cobden den Freihandel *expressiv verbis* als

²⁸⁴ Vgl. Rüstow, *Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, S. 19 f. Dieselben Stellen wie Rüstow erwähnt auch Hottinger, *Eigeninteresse*, S. 157 ff., S. 161 f. u. S. 166 f.

²⁸⁵ Rüstow, *Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, S. 15.

²⁸⁶ Vgl. Hottinger, *Eigeninteresse*, S. 57–66.

²⁸⁷ Zur Einordnung der „unsichtbaren Hand“ in den religiösen Kontext vgl. ebd., bes., S. 157 ff. u. S. 165 ff.

²⁸⁸ Vgl. Rüstow, *Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, S. 4–10.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 20.

gottgewollt auffasst.²⁹⁰ Aus ‚politisch-theologischer‘ Perspektive am interessantesten ist freilich, dass – wie Rüstow schreibt – die liberale Ökonomie ihre Zuversicht anfänglich aus einer metaphysischen Quelle erhielt,²⁹¹ ja sogar die Form eines „prophetisch-aktivistischen Erlösungswissens“²⁹² oder einer Apotheose des Marktes annehmen konnte,²⁹³ dass ihre offen religiösen Züge im Zuge der Säkularisierung schließlich auch zurücktraten,²⁹⁴ jedoch ohne dass sich die Stoßrichtung ihrer Theoreme dadurch grundlegend verändert hätte: „Die wichtigste intellektuelle Form, in der der ursprünglich theologisch-metaphysische Charakter der liberalen Volkswirtschaftslehre weiterexistierte, war [...] der Glaube an die Autonomie, die unbedingte Gültigkeit der ökonomischen Gesetze.“²⁹⁵

In den Wirtschaftswissenschaften jüngerer Zeit lässt sich ein fortdauernder Einfluss des besprochenen liberalen Topos nachweisen. Ein ausgesprochen illustratives Beispiel hierfür finden wir in Hayeks Schrift *Recht, Gesetz und Freiheit*, in der er ein Konzept bespricht, das er „spontane Ordnung“ nennt: Der freie Markt gilt ihm als ein derartiges System, als ein „kosmos“, der sich – anders als die durch bewusste Eingriffe organisierte Ordnung („taxis“) – auf natürliche Weise selbst ins „Gleichgewicht“ bringen soll.²⁹⁶ Jeglicher Interventionsversuch birgt ihm zufolge die Gefahr in sich, dieses verzweigte und erfolgreich arbeitende Kräftefeld zu stören,²⁹⁷ weshalb dem Staat keine größere Rolle als die des „Wartungstrupps“, der die Funktionstüchtigkeit gewährleisten soll, zugewiesen wird.²⁹⁸ Zur Erläuterung bemüht der zitierte Ökonom physikalische Analogien,²⁹⁹ doch bringt er seine Idee ausdrücklich auch mit der „unsichtbaren Hand“ in Verbindung.³⁰⁰ Wenn Hayek, ein agnostischer Geist, jedoch nicht ohne Gespür für das kulturgeschichtliche Gewicht religiöser Traditionen,³⁰¹ schreibt, Smith habe mit besagtem Begriff eine „spontane Ordnung“ gemeint und sich lediglich noch „in der Sprache seiner Zeit“ ausgedrückt,³⁰² so gibt er uns damit einen Hinweis auf ein Element, das aller Säkularisierung zum Trotz ungebrochen weiterbesteht, nämlich eine metaphysische Ader unter der weltlichen Oberfläche des modernen Liberalismus.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 29–36.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 25.

²⁹² Ebd., S. 40.

²⁹³ Vgl. ebd., S. 42, wo die „theologische Verklärung der Marktgesetze“ angesprochen wird.

²⁹⁴ Vgl. Rüstow, *Religion der Marktwirtschaft*, S. 24 f.

²⁹⁵ Ebd., S. 26.

²⁹⁶ Vgl. Friedrich A. von Hayek: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Abteilung B: *Bücher*, Bd. 4: *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, hrsg. v. Viktor Vanberg, Tübingen 2003, S. 38 ff.

²⁹⁷ Vgl. ebd., S. 43 ff.

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 49 f.

²⁹⁹ Vgl. ebd., S. 42 f.

³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 40.

³⁰¹ Für sein entsprechendes Bekenntnis vgl. Friedrich A. von Hayek: *Die überschätzte Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Abteilung A: *Aufsätze*, Bd. 1: *Wirtschaftstheorie und Wissen. Aufsätze zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Viktor Vanberg, Tübingen 2007, S. 109–134, hier S. 129 f.

³⁰² Vgl. ders., *Recht*, S. 39 f.

6. Schlussbemerkungen

Wie wir gesehen haben, lässt sich selbst noch der „Harmonie-Glaube“³⁰³ des wirtschaftsliberalen Marktvertrauens als ein Ausdruck einer – auch von christlichen Einflüssen geprägten – „Wirtschaftstheologie“³⁰⁴ beziehungsweise als die säkularisierte Form derselbigen begreifen.³⁰⁵ Vergleichbares gilt auch für das moderne Geschichtsbild, das man religionspolitologisch als „Immanentisierung des christlichen Eschaton“³⁰⁶ deuten kann, was etwa am Progressivismus oder aber an der Rede vom „Ende der Geschichte“³⁰⁷ besonders deutlich zu erkennen ist.³⁰⁸ Dieser Fortschrittsoptimismus, der im Zeitalter der Aufklärung geformt wurde,³⁰⁹ stellt eine Metamorphose der heils- und endgeschichtlichen Topoi, sprich der Eschatologie biblischer Provenienz, dar. Letztere enthält schon im originären religiösen Kontext ein revolutionäres Potential, das sich aber erst im Zuge ihrer weltlichen Transformation zu entfalten beginnt.³¹⁰

Was wir diesbezüglich beobachten konnten, wurde uns durch die hermeneutischen Werkzeuge verstehbar, um deren Grundlegung und Anwendungsmöglichkeiten es uns hier primär ging, nämlich jene der Religionspolitologie und der (säkularisierungstheoretisch orientierten) ‚politischen Theologie‘. Es dürfte dabei deutlich geworden sein, was die jeweiligen Hermeneutiken analytisch zu leisten vermögen und welche – mitunter ungewohnten – Perspektiven sie uns aufschließen können, wenn es um politische Positionen oder aber um moderne Genealogien derselben geht. Und so wird ein sozialwissenschaftlicher Umgang mit dem „Schlüssel zur Geschichte“³¹¹ wohl auch künftig in der Lage sein, uns manch geheimnisvolle, verschlossene Tür zu öffnen.

³⁰³ Bauer, *Liberalismus*, S. 377.

³⁰⁴ Rüstow, *Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, S. 15.

³⁰⁵ Vgl. dazu Kapitel 5.2.

³⁰⁶ Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 132.

³⁰⁷ Fukuyama, *Ende der Geschichte*.

³⁰⁸ Zu all dem vgl. bes. Kapitel 5.1.

³⁰⁹ Vgl. dazu Kapitel 4.

³¹⁰ Der Vergleich der verschiedenen behandelten Heilsgeschichten zeigt diesen Wandel. Vgl. dazu bes. Kapitel 3.2. sowie als Kontrast die Kapitel 4. und 5.1.

³¹¹ Christopher Dawson: *Religion und Kultur*, Düsseldorf 1951, S. 69.