Politische/zivile Rolle der Religion¹: Welche Narration braucht die EU?

WALTER ROTHHOLZ*

The Political/Civil Role of Religion: What Narrative is Appropriate for the EU?

This article introduces an empirical comprehension of secularization – disavowing Max Weber's grasp – which is based on the premise that a structural similarity of symbols leads to their transmogrification. The structure of society remains the same in a secular society as well, in that consciousness is still affected by the same experiences. Following a brief remark on liberalism as privatizer of all highest goods, one of the consequences of secularization is exemplified. The European Union is such a liberal foundation whose self-understanding has found itself at a loss of political approval. Based on a political economy, namely on the benefit of some is the detriment of the other, the EU has overlooked that a society always shares a civil religion to which it is not possible to give up: Renouncing the sacred always denotes a profound political crisis. And a political crisis will always generate a new civil religion, of fundamental reactionary nature, and, therefore, incurring the inevitable form of an ideology.

Key-words: *secularization, liberalism, religion (political-civil), legitimization, sacralization, faith, politics, European Union, symbol*

Der Liberalismus als Auslöser der Säkularisierung

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort. Tatsache ist, dass die EU vor einem tiefgehenden Wandel steht – hinsichtlich ihrer Strukturen und ihrer

* Prof. Dr. em. Walter Rothholz, Babes-Bolyai Universität, Cluj-Napoca/Klausenburg und Lucian Blaga Universität Sibiu/Hermannstadt 2014-2018; Lit.: Religion und Politik, Szczecin 2013. Adresse: 83727 Schliersee, Buchenweg 2, Deutschland; E-Mail: Walter.Rothholz@gmx.de

¹ Zivile und politische Rolle der Religion muss unterschieden werden: Die politische Religion bzw. die politische Theologie ist als Instrument der Theologie anzusehen, die auf der Basis des Glaubens steht und sich vom Wissen unterscheidet. Man könnte auch sagen: auf der Basis von übernatürlicher Offenbarung im Gegensatz natürlicher Vernunft. Ein herausragender Vertreter der politischen Theologie ist Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, Duncker & Humblot 1922; Hierzu: Walter Rothholz, „Die religiöse Erfindung der Nation“, in: *Europäische Kulturelle Grenzgebiete*, Szczecin, Produktionsunternehmung ZAPOL 2013, S. 70-83. Zivile Religion bedeutet eine einfachere und verständlichere Version des christlichen Dogmas, das so formuliert wird, dass die Menschen daran glauben können. Der auf Augustin zurückgehende Terminus „theologia civilis“, Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Bd. I, 4. Buch, Zürich, Artemis 1950, S. 246, hrsg. und eingeleitet von Wilhelm Timme, spielt vor allem auf die notwendige religiöse Dimension im Selbstverständnis der Gesellschaft an. Dazu: Mathias Hildebrand, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg, Königshausen und Neumann 1996, S. 89 ff, 118 ff.

Symbole. Die Euroschuldenkrise ist lediglich ein äußeres Anzeichen dieser Krise. Die EU – rein ökonomisch betrachtet – ist in keinem guten Zustand. Die Bindung der EU an die Ökonomie, wie das Jean Monnet bereits in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts anvisierte, zerfällt. Wenn die Gemeinwohl-*imagination* durch Ökonomie solidarisch nicht zu realisieren ist², kommt zwangsläufig die Rolle der Kultur und Religion stärker in den Vordergrund.

In diesem Zusammenhang muss in Bezug auf die EU Folgendes vorausgeschickt werden: Die EU ist ein durch und durch liberaler Entwurf, der das gestiegene Unbehagen am Liberalismus plastisch verständlich macht: Die Basisannahmen des politischen Liberalismus sind hinreichend bekannt. Der Kerngedanke lautet: Den Krieg aller gegen alle, der in der Existenzhaltung des Konkurrenzdenkens beschlossen liegt, beenden und stattdessen eine friedliche und wohlhabende Gesellschaft gründen – selbst dann, wenn Individuen ihre eigenen Interessen verfolgen.

Wenn der Anspruch bestimmter Individuen (oder Zusammenschlüsse wie Kirchen) als Hüter der Wahrheit über das Gute wesentlich dafür verantwortlich zeichnet, dass sich die Menschen mit Gewalt bekämpfen, dann können die Mitglieder einer Gesellschaft nur dann friedlich miteinander leben, wenn die mit der Organisation ihres Miteinanders beauftragte Macht philosophisch neutral ist, wenn sie also aus Prinzip davon Abstand nimmt, den Individuen eine bestimmte Auffassung des guten Lebens aufzuzwingen. In einer liberalen Gesellschaft steht es demnach dem Einzelnen frei, den von ihm präferierten Lebensstil zu verfolgen – mit der Einschränkung, dass seine Entscheidungen die Freiheit des Anderen nicht tangieren. Es setzt also eine Institution voraus, deren Aufgabe es ist, die konkurrierenden Freiheiten zu harmonisieren, und die als einzige Institution berechtigt ist, den Handlungsspielraum mit Hilfe gemeinsamer Regeln entsprechend einzugrenzen.³

Das geschieht mit Hilfe des Rechts. Die Prinzipien, die seiner Ausübung zugrunde liegen sollen, sind die der Gerechtigkeit. Diese liberale These vom Primat des Gerechten über das Gute muss indess richtig interpretiert werden. Auch wenn das Recht für den Satz des politischen Liberalismus die oberste Regulierungsinstanz darstellt, dann natürlich nicht im Sinne der früheren, als willkürlich und erdrückend erachteten normativen Strukturen – seien es Gewohnheit, Moral, Religion oder republikanische Tugend. Die „Theorie der Gerechtigkeit“, auf die sich die neue Rechtsautorität stützt, hat

² Ich verdanke diese Gedankengänge einem Vortrag vom 2.2.2012 meines Freundes Prof. Dr. Martin Sattler in Heidelberg.

³ Jean-Claude Michéa, *Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft*, Berlin, Mathes & Seitz 2017, S. 33 ff.

in Wirklichkeit nur wenig mit dem gemein, was die traditionelle Philosophie bisher unter diesem Namen hervorgebracht hat. Sie tritt nicht mehr im Namen irgendeiner Wahrheit auf – man muss eher von einer Theorie der Regulierung sprechen (bzw. Nachregulierung), statt von einer „Theorie der Gerechtigkeit“. Sie beschränkt sich darauf, ein System von Gewichten und Gegengewichten zu entwickeln (*checks and balances*) und es so auszutarieren, dass das Gleichgewicht rivalisierender Freiheiten bei minimalen Anforderungen aufrecht erhalten werden kann. Ein anderer Ausdruck dafür lautet: „Die Privatisierung des Guten.“⁴

Eine liberale Gerechtigkeitstheorie darf also aus Prinzip keine spezifischen philosophischen Überlegungen zu einer möglichen besten Lebensweise anstellen. Sie beschränkt sich darauf, die technischen Bedingungen eines einfachen Modus vivendi zu bestimmen. Ein Modus vivendi, den man einer Unmenge ständig in Bewegung befindlicher Elementarteilchen auferlegen sollte, wenn man die Risiken von Zusammenstößen und Kollisionen möglichst klein halten will (womit dem liberalen Recht letztlich eine Funktion zuerkannt wird, die der Straßenverkehrsordnung vergleichbar ist). Was jene Teilchen als ihre Pflicht oder ihr Glück erachten, gehört nicht mehr in den Bereich der politischen Philosophie (der Staat ist also am gerechtesten, der nicht denkt), ein Staat ohne Ideen – oder, wie die Liberalen sagen, ohne Ideologien – der sich in einer Art umgekehrten Platonismus darum bemüht, niemals der Frage nachzugehen, wie man sein Leben am besten gestalten kann. Letztlich muss sich „dieser Staat ohne Ideen“ nicht mal mehr als eine „Regierung von Menschen“ verstehen (nur noch Verwaltung von Dingen). Niemand hat diese axiologische Neutralität besser formuliert als Kant in „Vom ewigen Frieden“, wenn er anmerkt:

unter der Voraussetzung einer idealen Rechtsprechung reiche die Mechanik des Rechts zum friedlichen Auskommen „selbst für ein Volk von Teufeln.“⁵

Die Autorität des liberalen Rechts kann nur deshalb Legitimität beanspruchen, weil sie sich darauf beschränkt, die Bewegungen konkurrierender Freiheiten zu regulieren, ohne jemals auf andere Kriterien als die Anforderungen der Freiheit an sich zurückzugreifen, und diese belaufen sich im Wesentlichen darauf, den anderen keinen Schaden zuzufügen.⁶ Diese

⁴ Alasdair MacIntyre, „Die Privatisierung des Guten“, in: Axel Honneth (Hrg.), *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt a. M., Fischer 1994, S. 163 ff.

⁵ Emmanuel Kant, „Vom ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1964, S. 224.

⁶ Ich nehme Bezug auf die brillanten Ausführungen von J.-C. Michéa, *Das Reich des kleineren Übels*, S. 33 ff, 119 ff.

liberale These vom Primat des Gerechten über das Gute muss indessen richtig interpretiert werden. Auch wenn das Recht für den politischen Liberalismus die oberste Regulierungsinstanz darstellt, dann natürlich nicht im Sinne der früheren, als willkürlich und erdrückend erachteten normativen Strukturen – seien es Gewohnheit, Moral, Religion oder republikanische Tugend. D. h. also, dass moralische Werte, aus denen die verschiedenen Zivilisationen bisher ihre Daseinsberechtigung zogen, künftig aus dem öffentlichen Raum verbannt werden müssen. Es ist klar, dass ein solcher Entwurf auch eine anthropologische Schlagseite hat: Die Kultur des vom Konkurrenzgedanken geprägten Individualismus – der Krieg aller gegen alle – sowie das Streben nach Glück ist in die Sackgasse einer narzistischen Selbstbeschäftigung abgedrängt worden. Die psychoanalytische Literatur zu diesem Gegenstand ist Legion!

Die Menschen klagen heute über einen Mangel an Empfindungen. Sie sind auf der Jagd nach starken Erlebnissen, sie wollen „das schlaaffe Fleisch zu neuem Leben aufpeitschen und mühen sich, abgestumpfte Sinnesreize wiederzubeleben. Sie verdammen das Über-Ich und verherrlichen das verlorene Sinnesleben.“⁷

Vernunft, Gnade und Wille haben Europa über 2000 Jahre begleitet⁸. Alle drei haben sich in Institutionen niedergeschlagen und dadurch solchen Erscheinungen wie dem Authentizitätswahn des modernen Individuums einen Riegel vorgeschoben. Aber nach der Zerstörung der alten sozialen Verpflichtungen durch die Befreiung der Ökonomie, geriet die Reise ins Innere, zum Ich, zum Fiasko, weil darüber die Verbindungslinien von öffentlich und privat verloren gingen.⁹ Hier liegt also die Verbindungslinie vom Liberalismus zur Säkularisierung. Damit aber wird zugleich das Politische zu einer zentralen Frage, d. h. die Frage, wie das Politische heute zu verstehen wäre.

⁷ Stellvertretend für viele andere Autoren vgl. Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus*, München, Deutscher Taschenbuch-Verlag 1986, S. 27.

⁸ Einer der wenigen, die das auf institutioneller Ebene erkannt haben, ist Ulrich Haltern, *Europarecht und das Politische*, Tübingen, Mohr Siebeck 2005, S. 44-104. Haltern arbeitet mit einem kulturwissenschaftlichen Ansatz und überwindet damit den Positivismus der Rechtswissenschaft.

⁹ Hier vor allem Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M., Fischer 1986, wobei ich mich im Augenblick nicht auf die Problematik von Sennett einlassen kann – das soll der Gegenstand einer eingehenderen Analyse zum Liberalismus sein.

2. Die Tradition von Religion und Politik in Europa

Das Politische ist zunächst keine soziale Theorie, sondern eine symbolische Form, eine soziale Imagination¹⁰. Die Menschen denken sich ihr Zusammenleben auf eine bestimmte Weise aus: durch Bilder, Geschichten, Praktiken und Mythen. Imaginationen eignen sich vorzüglich für große Gruppen. Durch solcherart soziale Imaginationen wird gesellschaftliche Praxis erst möglich. Hier unterscheidet sich Europa stark von den USA, bei denen solche Imaginationen eine Selbstverständlichkeit darstellen. Wie denken sich also die Menschen ihre sozialen Beziehungen bzw. wie denken sich die EU-Bürger die EU?¹¹

Bevor auf diese Frage eingegangen werden kann, muss zunächst auf die Tradition von Religion und Politik im europäischen Raum hingewiesen werden: Das Verhältnis von Religion und Politik ist ein Komplex, der den Kern der europäischen Kultur ausmacht und der – ohne präzise erkannt worden zu sein – das Bewusstsein und das öffentliche Handeln prägt.

Wenn man sich die Verhältnisse, wie sie zwischen Religion und Politik bestehen, anschaut, kann man sich nicht auf die Untersuchung der jeweils von Kirchen und zivilen Institutionen vorgetragenen Machtansprüche beschränken.

Das politische Legitimationsproblem und die Erzeugung sozialen Friedens zwischen feindlichen christlichen Gruppen wurden in Europa seit dem Westfälischen Frieden durch ein bestimmtes Verschränkungsverhältnis von Religion und Politik bewältigt. Recht spielte als profanisierender und neutralisierender Faktor in diesem Verhältnis eine herausragende Rolle.¹²

Die Herstellung einer öffentlichen symbolisch-institutionellen Balance zwischen sakralen und profanen Bereichen in der Welt menschlicher Erfahrungen muss immer wieder neu austariert werden. Die dem Sakralen und Profanen zugrunde liegenden Erfahrungen menschlicher Existenz, Geburt, Tod, Liebe, Glück etc., verlangen stets von Neuem eine Symbolisierung und Ausbalancierung.

Die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik ist gut erforscht. Die seit Rousseau so bezeichnete moderne Zivilreligion – meist ein ersatzreligiöser Staatskult – hat große Beachtung gefunden. Diesen histo-

¹⁰ Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Berlin, Suhrkamp 1996, S. 855 ff.

¹¹ Für den amerikanischen Fall vergleiche Ulrich Haltern, *Obamas politischer Körper*, Berlin, University Press 2009.

¹² Ich folge hier den Gedankengängen Martin Sattlers, „Der Rechtsstaat als profanisierte Zivilreligion“, in: Manfred Walter (Hrg.), *Politik und Religion*, Baden-Baden, Nomos 2004, S. 337 ff.

rischen Formationen, die als *civil-religion* überall im Gespräch sind, geht jedoch ein soziologisch zu erschließender Sachverhalt voraus:

Die modernen Zivilreligionen sind die Erben der *Ekklesia universalis* in Form des zentralen Bildes der westlichen Zivilisation, des *Corpus mysticum*. Diese „Wahrheit“, die die Kirche versucht hat zu repräsentieren, liegt nicht in Institutionen, Riten und Lehren allein: Diese gießen die Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung in eine endliche historische Form. Das ersetzt nur die Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung durch die Repräsentation des Ursprungs, durch den Versuch der Vergegenwärtigung des Ursprungs. Der Glaube an dieses Repräsentationsverhältnis – das Gelingen der Repräsentation – gab der Kirche Autorität. Trifft das zusammen, dann sind Beherrschte und Herrschende durch den gemeinsamen Glauben vereint und nicht durch Zwang. Der Kern eines solchen politischen Körpers ist die Mitgliedschaft eines jeden. Als sterbliches Individuum partizipiert der Gläubige an einem unsterblichen Körper, dessen Haupt Christus ist.

Obwohl alle Christen gleichberechtigte Glieder eines einzigen Körpers (Christus) sind, besitzen sie unterschiedliche Gaben des Glaubens. Je nach der Gnade Gottes sind die Menschen entweder Apostel, Propheten, Priester, Wundertätige oder Gläubige. Kein Christ ist ohne Gaben (*charismata*) Gottes. Die weltliche Gewalt wird nicht zu den *charismata* (Gaben) gerechnet. Politische Herrschaft ist aus dem *corpus mysticum* ausgeschlossen.

Ab dem 9. Jahrhundert wird jedoch das Königsamt mit göttlichen Charismata ausgestattet (829). Nach Christus kommt der Priester und dann erst der König. Dadurch wurde der Bruch mit der paulinischen Konzeption vermieden.¹³ Im Verlaufe des Mittelalters tritt an dieser Stelle eine Verschiebung ein, man könnte auch von einer Säkularisierung sprechen, insofern, dass die weltlichen Herrscher sich mehr und mehr sakrale Macht arrogierten. Die neuen politischen Körper traten im Sinne einer sich selbst genügenden Substanz auf, einer Funktion, die eigentlich nur Gott zukam. Besonders im 13. Jahrhundert wird das in den Gestalten des Kaisers Friedrich II. von Hohenstaufen und der französischen Könige sichtbar.¹⁴ Daher zeigt die Bulle Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1304 die extreme Anstrengung dieser Herausforderung, einem sich selbst genügenden säkularen politischen Körper entgegenzutreten. Daher überstrapazierte Papst Bonifaz die rein funktionale Rolle von politischen Körpern innerhalb der Weltengemeinde des *corpus mysticum* Christi, dessen sichtbarer Führer, der Vikar Christi, der Papst war. Die Folgen waren weitreichend:

¹³ Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, 3. Aufl., München, Pustet 1991; Janet, L. Nelson, *Politics and ritual in early medieval Europe*, London, Hambledon 1986, S. 255 ff.

¹⁴ Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Bondi 1932.

Während die Idee der Kirche als *corpus mysticum* allmählich von säkularen Elementen durchsetzt wurde, strebte der Staat in Richtung einer religiösen Überhöhung seiner territorialen Existenz. Kaiser Friedrich Barbarossa nannte, wie oben erwähnt, das Reich ein *sacrum imperium*, ein Terminus, den er aus dem römischen Recht übernommen hatte. Vincent von Bauvais umschrieb den politischen Körper zum ersten Mal als „corpus rei publice mysticum“.¹⁵ Hier lässt sich zum ersten Mal diese Übertragung übernatürlicher Termini auf eine Gesellschaft feststellen, ein Versuch, den Staat über seine rein physische Existenz hinaus zu erheben. Der Begriff des *corpus mysticum* bedeutet hier die Totalität der christlichen Gesellschaft in organologischer Hinsicht: ein Körper zusammengesetzt aus Haupt und Gliedern. Diese Interpretation blieb bis in die frühe Moderne die vorherrschende. Insofern war die Bezeichnung „hominum collectio in unum corpus mysticum“ nur konsequent. Diese Entwicklung wurde auch durch die Inkorporierung der aristotelischen Terminologie in die mittelalterliche politische Theorie unterstützt, weil der politische Körper in der aristotelisch-platonischen Bedeutung eben auch ein moralischer Körper war. Dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist, bedeutet ebenso gut, dass er von Natur – nicht durch Gnade – Teil eines mystischen Körpers sein kann, was kurze Zeit später von Dante „Menschheit“ genannt worden ist (*humana civilitas*), mit seinen höchsten Zielen des irdischen und himmlischen Paradieses. Insofern erwies sich die aristotelische Terminologie als äußerst kompatibel mit der ekklesiastischen. Das Gleiche kann gelten für die beliebte Formulierung der Vermählung des Herrschers mit dem *corpus mysticum* des Staates.¹⁶ So wie die Kirche den supraindividuellen kollektiven Körper Christi darstellt, so stellt der Staat einen supraindividuellen, kollektiven Körper des Herrschers dar. Erst nach diesen Ausführungen lässt sich das Dogma der *ecclesia* als *corpus Christi mysticum* insoweit verstehen, dass der „Gottmensch“ Christus selber sich mit den Mitgliedern der Kirche verbindet und dadurch die Menschwerdung Gottes, die Verbindung Gottes mit den Menschen, in „geheimnisvoller“ Weise fortsetzt. An der Gemeinschaft der Gläubigen wird die Wirkung des sie belebenden Geistes sichtbar. Die Christen haben durch Christus vermittelt an identischer Substanz, an Gott, teil. D. h., kritisch gesprochen lässt sich von einer Redivinisierung der Gesellschaft sprechen. Wird also ekklesiologisch im *corpus Christi mysticum* die einheitsstiftende Wirkung des heiligen Geistes sichtbar, einfach deswegen, weil die Menschen daran glauben, dann wird konsequenterweise auf der politischen Ebene die

¹⁵ John of Salisbury hatte das noch „res publica corpus quoddam“ genannt. Vgl. Policraticus, übers. von Stefan Seit, Freiburg im Breisgau, Herder 2008, V, 2, S. 163 f.

¹⁶ E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, S. 207ff, 220 ff.

Konstitution von Gesellschaft überhaupt von Interesse. Es entsteht eine spezifische Art politischer Identität. Hier haben wir es mit den Grundproblemen der zivilen Religion zu tun, denn die Menschen glauben an die Wirkung des heiligen Geistes und haben daher auch ein dementsprechendes Bewusstsein von Gesellschaft und Geschichte. Das ist der christologische Hintergrund, auf den dann in der Neuzeit aufgebaut werden konnte. Hier spielen vor allem Thomas Hobbes und Jean J. Rousseau eine Hauptrolle, auf die an anderer Stelle eingegangen wird.¹⁷

Dieses Problem ist im Mittelalter vorgedacht worden und steht für alle Sakralisierungen und Entsakralisierungen im Laufe der westlichen Geschichte. Der Prozess der modernen Säkularisierung begann mit einem Prozess innerer weltlicher Reformen innerhalb des lateinischen Christentums, mit dem Versuch, das zu vergeistigen, was weltlich war. Das bedeutete den Versuch, das vollkommene Leben außerhalb der Klostermauern zu etablieren, d. h. den religiösen Bereich zu säkularisieren und den weltlichen zu sakralisieren. Der Prozess der Vergeistigung der Welt bedeutete zugleich eine Interiorisierung der Religion, d. h. eine Deritualisierung, Desakralisierung. Den Anfang bildeten die Kluniazensischen Reformen, die Reformen Papst Gregor's VII., gefolgt von den Bettelmönchsorden und all den weltlichen Bruder- und Schwesterschaften, um ein vollkommenes christliches Leben im *säculum* zu führen.¹⁸ Im Verlauf des Mittelalters bildeten sich heterodoxe Sekten und Bewegungen, die den Versuch machten, die Kluft zwischen Transzendenz und immanenter Welt zu überwinden. Sie führten entweder ein streng asketisches Leben oder sie versuchten, die Welt den transzendenten Normen anzupassen. Einer der berühmtesten Exponenten dieser Bewegungen war Joachim de Fiore im 12. Jahrhundert.¹⁹ Seit Max Weber kennen wir die Auswirkungen dieses allgemeinen Priestertums für jedermann. Durch die Hereinholung der Transzendenz in diese Welt wurde jeglicher Bezug zur Transzendenz eliminiert.

Zivilreligionen, wie der Kult der französischen „nation“, die deutsche Staatsmythologie, das angelsächsische „civil regime“, der Marxismus-Leninismus, die Kosovo-Krise etc., sind demnach solche historisch wirksamen, mit Dogmen und Institutionen ausgestattete Ausbalancierungen. Jede Zivilreligion, die eine wirksame Symbolisierung und Ausbalancierung des Pro-

¹⁷ W. Rothholz, *Politik und Religion. Eine kurze Einführung in die Grundkategorien ihrer Beziehung*, Szczecin, Studio Graficzne ARS, 2013, S. 95 ff.

¹⁸ Robert. E. Lerner, *The heresy of the free spirit in the later middle ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991; idem, „Medieval prophecy and religious dissent“, in: *Past and Present* 72 (1976), S. 3-14.

¹⁹ Mathias Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2004.

fanen und Sakralen anbietet, verfällt jedoch rasch, wenn auch manchmal unter schrecklichen Zuckungen, unter dem andauernden Erfahrungsdruck, und wird zur Idolatrie. Es handelt sich insgesamt um sog. „schwache“ Konversionen, die immer rascher verfallen. In diesem Sinne kann Glaube für das Handeln bestimmend sein, weil die politische Wirklichkeit stets geschaffen werden muss: Das, was wahr ist, kann durch Handeln geschaffen werden. Kurzum: Imagination, Glaube, falsches Bewusstsein, Lüge, Unvernunft und Wahn können Bedingungen „wahrer“ Formen von Wirklichkeit sein.

Daraus folgt, dass Zivilreligionen, die im modernen Nationalstaat aktiv wurden, offenbar politische Handlungsmuster evozieren, die die Sakralisierung profaner, diesseitiger, temporaler, weltlicher Bereiche menschlichen Daseins betreffen. Es wäre naiv anzunehmen, jedoch weit verbreitet, dass die „Nation“ eine kollektive Größe ist, die in einem raumzeitlichen Ambiente Aktivitäten ausübt; sie existiert samt und sonders als eine Gemeinschaft im Bewusstsein, d. h. sie ist mythischer Natur. Damit aber zeigt sich dieses spannungsgeladene Verhältnis von Religion und Politik als viel komplizierter als die in der Literatur hundertfach dargestellten Spannungsverhältnisse von Kirche und Staat. Zivilreligionen tendieren dazu, die „Säkularisierung“ der öffentlichen Zustände zu betreiben. Symbole und Begriffe der Säkularisierung sind z. B.: der Opfertod für die Nation, der heilige Krieg, das Bewusstsein, Akteur der Weltrevolution zu sein, die Selbstverwirklichung des emanzipierten Individuums als diesseitige Erlösung usw. Wie Eric Voegelin das bereits 1938 ausdrückte, sind Zivilreligionen diesseitsorientierte Travestien der alten heilsgeschichtlichen jenseitsorientierten Religionen.²⁰

Die Divinisierung bzw. Sakralisierung des Staates, des Volkes, der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Kultur-Nation und des Marktes, der Modernisierung sind weitere Stationen der modernen Säkularisierung.²¹ An deren Ende steht immer ein *novus ordo saeculorum*, die neue, vom Menschen geschaffene bessere Schöpfung. Säkularisierung bedeutet also nicht – wie oft in laizistischer, positivistischer oder auch bürgerlich-liberaler politischer Perspektive angenommen – eine Profanisierung des übermächtigen Sakralen, ein Zurückdrängen der Machtansprüche der Kirchen, sondern die Protagonisten der modernen Säkularisierung bedienen sich der alten religiösen Erlösungssymbole und kehren sie in ihrer Bedeutung um: repressionsfreie Gesellschaft, Modernisierung, unbegrenzter Wohlstand, andauernder Fortschritt usw. Glaube, Liebe, Hoffnung, die alten jüdisch-christlichen Grundhaltungen des menschlichen Bewusstseins gegenüber der Existenz, erfüllen sich im Bereich der angeblich symbolisch neu geschaffenen Welt.

²⁰ E. Voegelin, *Religion und Politik*, Stockholm 1938 (Nachdruck München 1994).

²¹ Ernst Cassirer, *The myth of the State*, New Haven, Yale University Press 1946.

Der Bereich des Politischen, der seinen eigenen Erfahrungsbereich hat, steht seit der französischen Revolution unter einer ständigen mystifizierenden Spannung, die heute Zivilreligion genannt wird und eine zufällige Kombination von Profanem und Sakralem darstellt. Seit der französischen Revolution ist die Politik in ihrer Eigenständigkeit beschnitten und einer pseudo-religiösen Symbolik unterworfen.

3. Die Folgen der Trennung von Religion und Politik

Die Trennung von Sakral und Profan in der modernen Politik hat ihren Ursprung in der Erfahrung der Unterdrückung durch eine elitäre Orthodoxie im Zeitalter der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts und findet sich in allen europäischen Verfassungen wieder. Aber, wie weiter oben bereits gezeigt wurde, betrifft diese Trennung nur das Rechtssystem, nicht aber das Bewusstsein der Menschen. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die soziale Frage des 19. und 20. Jahrhunderts überwiegend auch in einer religiösen Sprache kommuniziert worden ist. Vor allem für die USA ist das hervorragend belegt²². Es hat verschiedentlich Versuche gegeben, im 20. Jahrhundert diese Trennung zu überwinden. In liberalen Gesellschaften ist bezeichnenderweise die Einheit von Politik und Religion seitdem mit dem Verdikt des Totalitarismus belegt.

Aber das Bedürfnis nach einem sinnvollen Leben ist nicht weniger geworden. Dieses Problem ist auch innerhalb der EU virulent, wiewohl davon auszugehen ist, dass die Säkularisierung innerhalb der EU jeweils verschiedene Grade ihrer Entwicklung durchläuft.

Wie zeigt sich nun die Säkularisierungsproblematik an den Institutionen der Europäischen Union? Hier trifft man auf die Konsequenzen der Säkularisierung des modernen Nationalstaats. Vor allem durch die französische Revolution, die sich ja als Weltrevolution verstand, wurden die Kirchen als Status, der sich an der Wahrheit orientiert, entmachtet. Allerdings wurden die sakralen Institutionen und das sie tragende Bewusstsein in den profanen nationalstaatlichen Bereich übernommen. Es kam zu Umwidmungen, z. B. der christlichen Märtyrersymbolik;²³ hingebungsvolle Arbeit für das Gemeinwohl der Republik ist nichts anderes als die Pervertierung des religiösen Befehles „ora et labora“. Derlei Prozesse der Säkularisierung werden spätestens ab August Comte zu Staatsritualen. Shmuel Eisenstadt hat das in seinen

²² Christopher Lasch, *The true and only heaven. Progress and Its Critics*, New York, Norton 1991, S. 168 ff, 226 ff.

²³ Ein hervorragendes Beispiel liefert Oliver Jens Schmitt, *Corneliu Zelea Codreanu. Ascensiunea și căderea „Căpitanului“*, București, Humanitas 2017, S. 185 ff, für den rumänischen Fall.

Büchern genauer analysiert:²⁴ Der christliche Glaube an die Auferstehung wird zum karitativen Dienst. Man kann also von symbolischen Umwidmungen bei gleichbleibender Struktur (*transmogrifications of symbols*)²⁵ sprechen. Durch eine solche Bewusstseinsdynamik werden grundsätzlich die Ideen des Gemeinwohls angeregt.

Bekanntlich hat sich die EU nicht darauf verständigen können, Gott in die neue, höchst umstrittene europäische Verfassung aufzunehmen.²⁶ Hier lässt sich die europäische Integration als eine Festlegung auf eine „Eurosäkularität“ (Berger) verstehen bzw., um es genauer zu formulieren: Ziel der europäischen Integration ist der Machtschwund aller bisherigen „neodurkheimischen“²⁷ Identitäten. Damit ist die enge Verbindung des modernen Nationalstaates mit der Religion gemeint, bzw. der Religion mit einer zivilisatorischen Ordnung, also das, was anfangs andeutend als „Zivilreligion“ umschrieben worden ist. Aus europäischer Sicht ist diese Verbindung diskreditiert. Das stellt für die Konfessionen, in die die früheren Formen des Patriotismus eingebettet waren, ein zusätzliches Problem dar. Der mit ihm verbundene „Gott“ stellt paradoxerweise eine Bedrohung der europäischen Integration dar – ganz im Gegensatz zu den USA.

Die Elemente der Glaubensstruktur in den USA sind geprägt von der Präsenz des Heiligen oder, wie Ulrich Haltern sich ausdrückt, durch die Erfahrung des „mysterium tremens“.²⁸ Im Sinne von Rudolf Otto's „das Heilige“ klingen hier sowohl das Geheimnis, das Wunder, das Befremden, das Unverstandene als auch das Gruseln und Scheu vor dem Unfasslichen an: Diese Erfahrung wird im Politischen auf den Souverän zurückbezogen.²⁹ Die USA haben, wie Ulrich Haltern sich ausdrückt, Insignien „einer katholischen Imagination“, d. h. die amerikanische „Mission“ beinhaltet alle Attribute einer unmittelbar von der sakralen Quelle ausgehenden kollektiven Kraft des Politischen. Das zeigt sich insbesondere in seinen Handlungen als Imperium, wo am deutlichsten der Versuch gemacht wird, als organische Einheit aufzutreten.³⁰ Europa dagegen erscheint in den Augen der USA als fragmentiert, nicht zum Handeln, sondern nur zum Reden entschlossen. Die Rolle der religiösen Gruppierungen bleibt dagegen gewissermassen in der Schwebe. Bezeichnenderweise dominiert innerhalb der EU ein Politik-

²⁴ Shmuel Eisenstadt, *Fundamentalism, sectarianism and revolution. The Jacobin dimension of modernity*, Cambridge, Cambridge Press 1997; John Gray, *Black Mass*, London, Penguin 2008.

²⁵ E. Voegelin, „Search of order“, in: Elis Sandoz (Hrg.), *The collected works of Eric Voegelin*, vol. 18, Order and history 5, University of Missouri Press, 1999, S. 57 ff.

²⁶ Peter Berger, „Religion in the West“, in: *The National Interest* (Summer 2005), S. 112-119.

²⁷ C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin, Suhrkamp 2012, S. 51 ff.

²⁸ U. Haltern, *Obamas politischer Körper*, S. 420 f.

²⁹ *Ibidem*, S. 423 ff.

³⁰ J. Gray, *Black Mass*, S. 176, auch wenn Gray dem kritisch gegenüber steht.

begriff, der Konsens und Verteilung in Demokratien unter dem vorrangigen Kriterium der Macht betrachtet. Die Systemtheorie erlaubt es, die religiösen, politischen und ökonomischen Funktionsbereiche getrennt voneinander zu betrachten. Das passt gut zum eben erwähnten Schwebezustand.

Es ist aber naiv zu glauben, dass Religion lediglich aus individueller Kontingenzbewältigung besteht. Sie kann sich vor allem auch in kollektiven, politischen Ordnungskonzeptionen niederschlagen. Sie erhalten dann politischen Charakter, insofern sie das Konzept des Zusammenlebens der Menschen hinterfragen. Was nun der Sinn des Lebens sein soll, lässt sich tatsächlich nur mittels eines transzendenten, sakralisierten „Fluchtpunktes“ beantworten. Daraus folgt aber auch, welche Ziele und Werte dem Einzelnen und damit der Gesellschaft heilig sind. Religionen besitzen eine soziale Funktion, insofern sie die Intention zu einer gerechten Gesellschaftsordnung (sei sie irdischer oder jenseitiger Natur) in sich tragen, und damit sowohl das Potenzial haben, Konflikte einzudämmen als auch zu schüren. Die von den Inhalten der Religion abgeleitete Differenzierung zwischen Gut und Böse, Gerechtigkeit und Unrecht kann zur Integration führen, aber ebenso zur Ausgrenzung. D. h., Politik und Religion haben eine prinzipielle Konvergenz – einerseits durch den dem Religiösen innewohnenden Ordnungsanspruch, andererseits durch das Bedürfnis nach Legitimität des Politischen. Aus dieser Konvergenz ergibt sich bei der Analyse von Konflikten zwangsläufig die Schwierigkeit, festzustellen, wann ein originär religiöses Konfliktsmotiv vorliegt und wann aus säkularen Motiven Religion instrumentalisiert wird. Diese Dinge liegen in der EU völlig anders.

Die Entwicklung der Nachkriegszeit ist dadurch gekennzeichnet, das Politische umfassend zu verrechtlichen. Es gibt keine unverrechtlichten politischen Prozesse, das Recht realisiert das Vernünftige innerhalb der Politik.

Auch die wissenschaftliche Diskussion konzentriert sich auf das Recht und weist dadurch die Tendenz auf, die Kräfte zu verkennen, die das Politische bewegen. Dass das vor allem in Deutschland so ist, aber eben nicht nur,³¹ hängt vor allem mit den deutschen Erfahrungen des Politischen zusammen. Der Nationalsozialismus ästhetisierte die Politik, das Volk ist alles, das Individuum ist nichts. Die Opferansprüche, die das Kollektiv stellte, wurden verabsolutiert und missbraucht.³² Der Nationalsozialismus konstruierte seine Ästhetik durch Anleihen an Symbolen und Riten des Christen-

³¹ Wie zu Anfang dieses Aufsatzes angedeutet, ist diese Vermarktung und Verrechtlichung ein zentrales Symbol des in die Krise geratenen Liberalismus. Sie stellen den Ersatz für den Rückgriff auf eine metaphysische Idee des Guten dar.

³² Paul Kahn, *Putting Liberalism on its place*, Princeton, Princeton University Press 2005, S. 146 ff; auch der liberale Staat verlangt Opfer, was angesichts der Selbstbestimmung des Individuums absurd erscheinen mag.

tums. Die Geschichte wurde als mythische Heilsgeschichte apokalyptisch gedeutet. Auf diesem Hintergrund wird die säkulare Imagination der EU verständlich. Die Nationalstaaten Europas haben die Konsequenzen aus einem erotischen Begriff des Politischen gezogen: das Gemeinschaftsrecht der EU hat Vorrang vor der Souveränität³³. Erotisch meint hier die Verbindung der Politik mit der Ebene des Religiösen: Mit Wille und Gnade. Die beiden Begrifflichkeiten spielen in der christlichen Theologie eine zentrale Rolle und wurden spätestens durch den Nationalsozialismus pervertiert. Jedoch der Schritt weg von einem Europa der Souveränität zu einem Europa des Marktes erklärt sich keineswegs nur aus ökonomischer Notwendigkeit, sondern zeigt sich heute als spirituelle Schwäche der Europäischen Union. Diesen Übergang umschreibt Sloterdijk als Übergang vom Existentialismus zum Konsumismus.³⁴ Die EU basiert auf einer Rationalität des Geldes. Geld sickert überall ein. Es verdinglicht alles, wie schon Marx feststellte – Konsequenz: die Offenheit zur Transzendenz zieht sich zurück. Die EU desubstantialisiert die Kollektivität nationaler Souveränität. Wenn auch der Markt vielleicht nicht die Finalität der Union darstellt, aber er und die mit ihm verbundenen Grundfreiheiten sind das zentrale Instrument zur Realisierung dieser liberalen Zielsetzung. Alles verflüssigt sich, wird liquide und beweglich. Die Verflüssigung und die Vernetzung scheint ein Kennzeichen moderner Identität zu sein.³⁵

4. Ideen sozialer Imagination

Auch wenn es offensichtlich ist, dass phänomenologisch gesehen ein Rückgang des Glaubens und der religiösen Praxis nicht unbedingt zu verzeichnen ist, kann jedoch festgestellt werden, dass der Status der Unangreifbarkeit des Glaubens verloren gegangen ist. Die Folge davon ist eine Subjektivierung und Fragilisierung religiöser Phänomene sowie eine Loslösung der Religion aus ihrem kulturellen Zusammenhang. Diese Situation wird vom modernen Materialismus mit seiner ihm eigenen typischen Wendung zum Aktivismus aufgegriffen: Wir selbst sind es, die gegen den Widerstand eines gleichgültigen und feindlichen Universums die Ordnung der Freiheit und des wechselseitigen Vorteils errungen haben.

Hier haben wir es mit einer Art von Säkularität zu tun, die weit über die vermeintlichen Bekundungen der „Wissenschaft“ hinausgehen: Sie umfassen die moralischen Sinnelemente, die wir jetzt dem Universum entneh-

³³ Das wird von etlichen osteuropäischen Staaten missverstanden.

³⁴ Peter Sloterdijk, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1994, S. 18 f.

³⁵ Zygmunt Baumann, *Liquid times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity 2007, S. 94.

men, d. h. der Materialismus zehrt nun von einer Art und Weise, in diesem kosmischen Vorstellungsschema zu leben und sich weiter zu entwickeln. Es soll darauf hingewiesen werden, dass sich das zu einer Zeit vollzieht, in der die sozialen Ideen immer mehr von Markt und Verrechtlichung geprägt sind. Diese Vorstellungen einer sozialen Realität entsprechen dem, was man sich im Rahmen des kosmischen Vorstellungsschemas von der natürlichen Realität macht: Moderne Gesellschaften sind unpersönlich und beruhen auf der Schaffung von kollektiven Handlungsinstanzen. Zugleich formulieren, wie Charles Taylor meisterhaft gezeigt hat, seit der Romantik bestimmte Autoren wie Freud, Marx und Nietzsche ein Realitätsgefühl der Tiefe (die Tiefenpsychologie): diese läge weit unterhalb der unmittelbar zugänglichen Oberfläche.³⁶ Das hat zur Folge, dass die Mythologie des Orgiastischen gesellschaftsfähig gemacht wird (Nietzsche). Sie legitimiert die amoralischen, irrationalen und gewaltsamen Kräfte in uns – eine Wende gegen die Aufklärung, aber keineswegs eine Rückkehr zur Offenheit gegenüber der Transzendenz.

5. Facetten der Säkularisierung und die Folgen

Der Säkularisierungsprozess kennt noch etliche weitere Facetten, von denen kurz eine weitere herausgegriffen werden soll: Bis in die traditionellen Kirchenmilieus ist eine „Easternization of the West“ zu beobachten.³⁷ Diese zeigt sich etwa darin, dass die aktive Pflege und Verbreitung buddhistischer Meditationsrituale entscheidend auch von christlichen Ordensgeistlichen und Theologen betrieben wird. Schweizerische Katholikinnen können asiatische Reinkarnationsvorstellungen in ihre christlich-eschatologischen Jenseitskonzepte integrieren. Man muss nur zu einem katholischen oder evangelischen Kirchentag fahren, um zu sehen, wie sehr neue christliche „Spiritualität“ von neo-buddhistischen Elementen zehrt. Alle diese Phänomene sind Konsequenzen einer expressivistischen Kultur der Moderne. Danièle Hervieu-Léger spricht von einer Trennung des Glauben von der Zugehörigkeit und vom Identitätsbezug – was sehr typisch ist für die verschiedensten Fundamentalismen evangelikaler aber auch islamischer Art.³⁸

Viele Menschen werden sich starken religiösen Gemeinschaften anschließen, denn das ist der Ort, zu dem sie von ihrem spirituellen Empfinden geführt werden. Das zeigt sich z. B. bei Wallfahrten und Massenversamm-

³⁶ C. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, S. 773 f.

³⁷ Collin Campbell, *The Easternization of the West. New religious movements*, Boulder, Paradigm Publ. 2007, S. 68 ff, 184 ff.

³⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Flammarion 1999, S. 41 ff; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell 1994; idem, *Religion in Modern Europe*, Oxford, University Press 2000; Olivier Roy, *Heilige Einfalt*, München, Pantheon 2011.

lungen wie den Weltjugendtagen, aber auch bei Rockkonzerten, Raves usw. Diese Form der Festlichkeit ist übrigens sehr alt und war allen möglichen Reformversuchen seitens einer elitären Oberschicht ausgesetzt, weil hier immer der Verdacht des Orgiastischen und damit des Widerstands bestand. In diesem Zusammenhang scheint Taizé ein frappierendes Gegenbeispiel zu sein. Seine Anziehungskraft liegt teilweise darin, dass die jungen Menschen als Suchende aufgenommen werden, dass sie sich ausdrücken dürfen, ohne mit einer normativen Ordnung des Glaubens konfrontiert zu werden. Und wie sind die Rockkonzerte einzuordnen? Etwa die Popsängerin Madonna am Kreuz? Man ist sich nicht im Klaren darüber, ob diese Erscheinungsformen noch in die Kategorie des Religiösen fallen: Eine entzauberte Weltsicht benötigt immer eine Theorie, um die fortwährende Wirkung solcher Erlebnisse zu erklären (Bataille, Freud).

6. Säkularisierung in Gesellschaft und Geschichte

Es ließen sich derartige Erscheinungsformen der Säkularisierung bis ins Unendliche soziologisch weiteranalysieren. Stattdessen erscheint es sinnvoller, den Befund zu präzisieren:

Die eine Seite sind die zahllosen religiösen Gruppierungen, sodass gefolgert werden kann, dass nicht der religiöse Glaube in Europa einen Niedergang erlebt hat, sondern man sollte eher von einer Fragilisierung der verschiedenen religiösen Positionen sprechen. Die moderne europäische Kultur ist durch Erfahrungen gegenläufigen Drucks gekennzeichnet, der einerseits von Erzählungen der abgeschlossenen Immanenz und andererseits vom Gefühl der Unzulänglichkeit solcher Erzählungen ausgeht.

Die religiösen Bewegungen spielen sich in der Ebene der Gleichzeitigkeit ab, in einer rein säkularen Zeit, die keine Höhepunkte kennt. Ersetzt worden sind diese Höhepunkte durch Großerzählungen wie der Selbstermächtigung (Nietzsche, Camus). Solche Erzählungen beruhen auf einer bestimmten Deutung der Geschichte als menschliche Selbstverwirklichung, Vernunft, Freiheit und Menschenrechte (das wäre die Geschichte Kants). Auf der anderen Seite zeigt sich folgender Befund: Was benötigt man von einem liberalen Standpunkt aus, um eine moderne Gemeinschaft zu gründen? Konzentriert man sich auf die Europäische Gemeinschaft, scheint es eindeutig zu sein: Es braucht einen gemeinsamen Markt, einen Raum, in welchem sich ungehindert Güter und Dienstleistungen tauschen lassen, sowie gesetzliche Vorschriften, die einerseits diesen Wettbewerb schützen und andererseits jedermann das Recht zusichern, dass die Menschen nach ihrer privaten Vorstellung des richtigen Lebens leben können. Es handelt sich hier um eine friedliche Ansammlung abstrakter Individuen, die, sofern sie die Gesetze

einhalten, offenbar nichts anderes gemeinsam haben, als ihren Wunsch, sich als Produzenten oder Konsumenten am Wachstum zu beteiligen. Sprache, Kultur und gemeinsame Geschichte interessieren nicht. Diese minimalen Zugehörigkeitsbedingungen sind inzwischen global geworden. Die Linken (und konsequentesten Kapitalismusanhänger) möchten jede philosophische Kritik am Prinzip einer umfassenden Freiheit, sich an allen Orten des Planeten aufhalten zu können, verbieten, weil das angeblich zu „Rassismus“ oder „Fremdenfeindlichkeit“ führe. Die politische Ordnung kommt ohne die Bindung an den Volkssouverän aus. Vor vielen Jahren bereits verkündete der Europäische Gerichtshof das Ende des Staates als Nukleus zwischenstaatlichen Rechts und setzte an seine Stelle das Individuum. Einer Analyse des Rechts als symbolische Form scheint es nicht mehr zu bedürfen. Das Politische verliert seine spirituelle Autorität, sie lässt sich in Institutionen nicht mehr binden. Der Diskurs der Rechte, der Weltgesellschaft, der Weltbürger, der internationalen Zivilgesellschaft, der säkularen Rationalität, des Humanismus und der internationalen Gouvernanz ist in Europa derart einsichtig, dass die Überbleibsel von voraufklärerischer politischer Körperhaftigkeit als reaktionär und gefährlich erscheinen.

Da aber eine Gesellschaft ohne metaphysische Voraussetzungen nicht möglich ist, wird die Produktion von ziviler Religion weitergehen. Ihr Wert wird von der jeweiligen kulturellen und intellektuellen Höhe ihrer Erfinder abhängig sein.