
Karsten Fischer
Die Zukunft einer Provokation
Religion im liberalen Staat

Berlin University Press

Karsten Fischer
Die Zukunft einer Provokation
Religion im liberalen Staat

Erste Auflage im September 2009
© Berlin University Press
Alle Rechte vorbehalten

Ausstattung und Umschlag
Groothuis, Lohfert, Consorten | glcons.de
Satz und Herstellung
Dittebrandt Verlagsservice, Baden-Baden
Schrift
Borgis Joanna MT
Druck
DruckPartner Rübelmann GmbH, Hemsbach
ISBN 978-3-940432-65-0

Vorwort

Die hiermit vorgelegten, im einzelnen aus verschiedenen Anlässen entstandenen und für dieses Buch allesamt überarbeiteten religionspolitischen Studien verdanken ihren gedanklichen Zusammenhang der Arbeit im »Forschungsbereich Religion und Politik« an der Humboldt-Universität zu Berlin. Gegründet hat ihn Rolf Schieder, dem ich nicht nur für die Schaffung dieses Diskussionszusammenhangs zu danken habe, sondern vor allem für unermüdliche Unterstützung meiner religionspolitischen Forschungsaktivitäten mit Rat und Tat, (Auf-)Forderung und Förderung.

Danken möchte ich ferner Friedrich Wilhelm Graf, der den ersten Anstoß zu meiner systematischen Beschäftigung mit dem Thema Religionspolitik gegeben hat, indem er mich zum Vortrag auf dem Kongreß der Troeltsch-Gesellschaft im Jahr 2004 gedrängt hat und mich damit erstmalig auf das von ihm selbst so instruktiv bearbeitete Problemfeld religiöser Liberalität geführt hat, das mich seitdem nicht mehr losgelassen hat.

Wertvolle Einsichten hinsichtlich der politischen Seite dieses Themenkomplexes verdanke ich langer Vertrautheit mit den Studien von Stephen Holmes, und ihn vor zwei Jahren in Uppsala persönlich kennengelernt zu haben, bot schließlich eine weitere Inspiration zur Vollendung der vorliegenden Studie.

Entscheidend befördert wurde die Buchpublikation durch das verlegerische Interesse von Gottfried Honnefelder, der mit aufrichtigem Interesse, gutem Rat und großer An-

triebskraft die Zusammenarbeit zu einer reinen Freude gemacht hat.

Für wertvolle Hinweise und Korrekturen des Manuskripts danke ich Hans Grünberger, Katja Guske, Reza Hajatpour, Sebastian Huhnholz, Alexander Kaufmann, Katrin Rönnicke, Martin Scheiter und Martin Valenske.

Meine Frau Christina Isabel Fischer ermöglicht und verschönert meine Arbeit durch Rat, Austausch und Geduld. Ihr und unserer Tochter Letizia ist auch dieses Buch in Liebe gewidmet.

Berlin, im August 2009

Inhalt

Vorwort	5
I. Die religionspolitische Nemesis	9
1. Paradoxien von Bodin bis Böckenförde: Ursprünge und Probleme des liberalen Staates	15
2. Zwischen Sakrifizierung und Viktimisierung: Zur politischen Semantik des Opfers	55
II. Fundamentalistische Religionspolitik	69
1. Arbeit an der Apokalypse: Zur Begriffsbestimmung von Fundamentalismus	70
2. Erwartung statt Präferenz: Ein Leistungsvergleich in der Dschihadismus-Deutung	89
3. Kampf der Kulturkritiken: Zur Identitätspolitik fundamentalistischer Eliten	115
4. Dekadenzexport als antifundamentalistische Strategie?	133
III. Das politische Problem religiöser Liberalität	141
1. Die protestantische Ethik und der »Geist« des Liberalismus: Von Weber zu Troeltsch	143
2. Beziehungsprobleme: Religionspolitik bei Hobbes und Schmitt	162
3. Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität: Religionspolitische Probleme der postsäkularen Gesellschaft nach Habermas	185

4. Dhamma-Politik und kontraktualistische Herrschaftskritik bei Gotama Buddha	214
IV. Ausblick: Die Zukunft einer Provokation	231
Literaturverzeichnis	237
Nachweise	271

»Das Problem mit den Göttern ist immer das Bodenpersonal!«
Christian Meier¹

I. Die religionspolitische Nemesis

Am Anfang steht eine Unterscheidung. Dies betont nicht nur das von Niklas Luhmann berühmt gemachte Formenkalkül George Spencer Browns mit seinem Imperativ »Triff eine Unterscheidung!«,² sondern es gilt auch für die Problembeziehung zwischen Religion und Politik. Für lange Zeit, in allen frühen Hochkulturen, war ihr Differenz fremd, und es gab gar kein dezidiert politisches Verständnis des Problems der Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen. Da gleichsam eine Korrespondenz zwischen irdischem Geschehen und transzendenter Seinsordnung postuliert wurde, wie unterschiedlich auch die dahinter stehenden Göttervorstellungen waren, war kein Raum dafür, Politik als eigengesetzlichen, menschlichen Handlungsbereich zu verstehen. Wie Christian Meier gezeigt hat, änderte sich das erst mit der Entstehung des Politischen bei den Griechen,³ bevor diese Kulturleistung im christlichen Mittelalter in Vergessenheit geriet und erst rund anderthalbtausend Jahre später wiederentdeckt wurde.

Diese windungsreiche Entwicklung gilt es im folgenden Unterkapitel zunächst zu rekonstruieren, um verstehen zu können, weswegen es ein Mißverständnis ist, die Betonung

-
- 1 Woher kommt die Politik? Ein Gespräch zwischen Jan Assmann und Christian Meier, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 01. Februar 2008.
 - 2 George Spencer Brown: Laws of Form. Gesetze der Form, Lübeck: Bohmeier²1999: 3.
 - 3 Christian Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation⁴ für antireligiösen Triumphalismus zu halten. Vermeidet man dies, ist man auch davor gefeit, den neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß als europäischen Sonderweg zu diskreditieren und hinsichtlich seines rechtsstaatlichen Demokratisierungspotentials zu relativieren.⁵

Entgegen solchen häufig in rückwärtsgewandten Sehnsüchten gründenden Unterstellungen ist mit der Säkularisierung als Entstehungskontext des liberaldemokratischen Verfassungsstaates dessen in Ernst-Wolfgang Böckenfördes berühmtem Theorem zugespitztes Paradoxieproblem verbunden, um seiner Freiheitlichkeit willen seine sozialmoralischen Bestandsvoraussetzungen nur in engeren Grenzen steuern zu dürfen. Demnach hat sich der weltanschaulich neutrale, moderne Staat⁶ von religiösen Determinationen befreit, kann aber seine schutzlos gewordene sozio-moralische Flanke nicht sichern, ohne seine freiheitliche Qualität durch Verletzungen seiner Neutralitätspflicht zu beeinträchtigen.⁷ »Dem liberalen, säkularen Verfassungsstaat geht es wie dem Kaiser

4 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007, 43-72.

5 Vgl. Peter L. Berger (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington, D.C.: William B. Eerdmans 1999; John Milbank: Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason, Oxford: Blackwell 1990 (hierzu Hans Joas: Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank, in: Ethical Perspectives 7, 2000, 233-243); Oliver O'Donovan/J. Lockwood O'Donovan: Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans 2004; Rodney Stark: Secularization, R.I.P., in: Sociology of Religion 60, 1999, 249-273; Joseph H.H. Weiler: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg/München: Anton Pustet 2004.

6 Stefan Huster: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen: Mohr/Siebeck 2002.

7 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 71.

im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern. Wer genau hinsieht, erkennt, dass er religiös-weltanschaulich nackt ist.«⁸ Schadenfroh bespötteln könnte dies indes nur, wer zu vergessen bereit wäre, daß einzig der liberal-demokratische Verfassungsstaat zuverlässige Immunität sowohl gegenüber theokratischen Tendenzen als auch gegenüber Degenerationen zu totalitären Politischen Religionen bietet.⁹

Folglich gilt es, von religiöser Seite zu erkennen, daß der Säkularisierungsprozeß nicht nur der Politik, sondern auch der Religion einen Freiheitsgewinn beschert. Gerade weil der liberale Staat diese Einsicht nicht erzwingen darf, bedarf er freilich um so mehr der im dritten Kapitel erörterten, voraussetzungsvollen Entwicklung religiöser Liberalität im Sinne der freiwilligen Bereitschaft von Glaubensgemeinschaften, den Vorrang demokratischer politischer Entscheidungen gegenüber weltanschaulichen Geltungsansprüchen zu akzeptieren und konkurrierende religiöse Überzeugungen zu tolerieren. Es kommt also darauf an, »daß die Frommen ihr Gottesgesetz religiös-sittlich deuten und gerade im diskursiven Wahrheitsstreit der Religionen erkennen, daß nur autonomes staatliches Recht das freie, rechtsfriedliche Zusammenleben der Streitenden dauerhaft zu sichern vermag.«¹⁰ Denn der Verdacht, daß »auch der säkularisierte, westliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt«, bedeutet gerade nicht, »daß er zum ›christlichen‹ Staat rückgebildet wird«, sondern daß Christen – und Muslime, wie man Böckenfördes Feststellung ergänzen muß – »diesen Staat in

8 Rolf Schieder: Sind Religionen gefährlich?, Berlin: Berlin University Press 2008: 141.

9 Das auf Eric Voegelin zurückgehende, umstrittene Konzept Politischer Religionen wird hier verwendet im Sinne von Hans Maier: Gesammelte Schriften 2. Politische Religionen, München: C.H. Beck 2007: 107 ff.

10 Friedrich Wilhelm Graf: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: C.H. Beck 2006: 87.

seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.«¹¹

Dies ist um so voraussetzungsvoller, als Liberalität eine Zumutung zumal für monotheistische Offenbarungsreligionen ist, denn »eine Wahrheit des Heils läßt es nicht zu, daß man sich nur bedingungsweise auf sie einließe. Sie ist unbedingt, und sie ist total, indem sie das Ganze des menschlichen Lebens betrifft und umgreift.«¹² Bestätigt finden konnte man diesen Umstand in der Affäre um die Aberkennung des Hessischen Kulturpreises an Navid Kermani im Frühjahr 2009, als sich sowohl Karl Kardinal Lehmann als auch Peter Steinacker gegen einen individualistischen Liberalismus gewendet haben,¹³ der »die Frage nach der Wahrheit ausklammert« habe;¹⁴ Religiösität, die »sich mit der individuellen Präsentationsfähigkeit begnügt«, könne »nicht im Interesse der Religionen, zumal der Schriftreligionen, liegen.«¹⁵

Daran wird deutlich, welch dauerhafte Provokation für religiöse Überzeugungen darin liegt, überhaupt zwischen Politik und Religion zu unterscheiden. Denn hiermit werden beide von einer neutralen Position aus als unterschiedliche Formen sozialen Handelns beobachtet. Und so wird dem Religiösen sein traditioneller Vorrang abgesprochen, der sozia-

-
- 11 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 72.
 - 12 Hermann Lübke: Politische Theologie als Theologie repolitizierter Religion, in: Jacob Taubes (Hg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München: Fink 2¹⁹⁸⁵, 45-56: 50.
 - 13 Treffend hierzu Friedrich Wilhelm Graf: Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. Mai 2009, 31.
 - 14 Karl Kardinal Lehmann: Liberal wollte ich immer sein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Mai 2009, 10.
 - 15 Peter Steinacker: In verletzender Weise verschärft. Kermani missachtet den Dialog, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16. Mai 2009, 33.

len Sinn, metaphysische Mission, wissenschaftliche Wahrheit und politische Praxis gleichermaßen umfaßte. Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, daß sich das Phänomen des religiösen Fundamentalismus just gegen die Etablierung des modernen, liberalen Verfassungsstaates ausgebildet hat, wie im zweiten Kapitel dargestellt wird.

Diese Gegnerschaft teilt der Fundamentalismus mit Carl Schmitt als einem der nachhaltig gefährlichsten, intellektuellen Feinde des Liberalismus,¹⁶ der seine Säkularisierungstheorie zur Delegitimierung politischer Autonomie konstruiert hat. Gegen seine berühmte Formel, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe,¹⁷ und seine ideengeschichtlichen Selbstverharmlosungsversuche hilft jedoch Michel Foucaults *fröhliche Wissenschaft des Judo*.¹⁸ Denn nicht nur zeigt Schmitts, in Kapitel III.2. rekonstruierte, illegitime Inanspruchnahme der politischen Theorien Bodins und Hobbes' den präliberalen, zwischen Politik und Religion unterscheidenden Grundzug bereits des absolutistischen Staatsdenkens. Ebenso sind die in Kapitel I.2. exemplifizierten Persistenzen religiöser Semantik in der heutigen Politik keine Zeichen religiöser Unhintergebarkeit, sondern Beweise für die Fähigkeit der säkularen Gesellschaft, auch in religionspolitischer Hinsicht die semantische Deutungshoheit erlangen zu können. In diesem Sinne hatte schon Hans Kelsen gleichsam eine feindliche Übernahme der Schmitt'schen Formel versucht, indem er die Selbstverpflich-

16 Stephen Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, Hamburg: Rotbuch 1995: 75 ff.; Jan-Werner Müller: *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven/London: Yale University Press 2003.

17 Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 61993: 43.

18 Michel Foucault: *Die fröhliche Wissenschaft des Judo. Ein Gespräch mit Jean-Louis Ezine*, in: Ders.: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin: Merve 1976, 124-129.

tung des Staates auf die *rule of law* mit dem im Garten Gethsemane geleisteten Gehorsam des Gottessohnes gegenüber Gott-Vater identifiziert hat¹⁹ und, in Verkehrung der Schmitt'schen These, das päpstliche Unfehlbarkeitsdogma gar als Anwendung eines Rechtsinstitutes auf die Theologie interpretiert hat.²⁰ Während Schmitt meint, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte *theologische* Begriffe, wird damit bei Kelsen der feine Unterschied klar, daß alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre *säkularisierte theologische* Begriffe sind.

Nicht zuletzt auch an diesen semantischen Problemen dürfte sich die im vierten Kapitel erwogene Zukunft jener Provokation entscheiden, die der liberale Staat mit seiner Unterscheidung zwischen Religion und Politik für ein bestimmtes Verständnis von religiösen Überzeugungen bedeutet.

19 Hans Kelsen: Gott und Staat, in: Logos 11, 1922/1923: 261-284, 275.

20 Ebd.: 281.

1. Paradoxien von Bodin bis Böckenförde: Ursprünge und Probleme des liberalen Staates

Für Begriff und Praxis der Politik ist ihr Dreiecksverhältnis zu Religion und Recht schlechthin konstitutiv. Dies läßt sich veranschaulichen, indem man den griechischen »Anfang Europas«²¹ mit Altägypten und Israel kontrastiert.²²

Den zentralen politiktheoretischen Begriff des alten Ägypten bildete die *Ma'at*. Sie bezeichnet die über Götter und Menschen gesetzte, für Herrscher und Untertanen gleichermaßen verbindliche, gerechte Weltordnung; sie steht für Wahrheit, Recht und Ordnung.²³ Auf diese Weise war Pharaos Herrschaft untrennbar verbunden mit dem religiösen Heil: Pharaos Herrschaft war eine Verweisfigur auf das Höhere, Göttliche hin,²⁴ und hieraus ergibt sich die zentrale Bedeutung der auf Gegenseitigkeit und Solidarität orientierten, sinnstiftenden, konnektiven Gerechtigkeit.²⁵ Insofern die *Ma'at* gegen *Isfet*, Chaos, Unrecht, kurz: das Böse gerichtet ist, beruht dieses altägyptische Denken auf einer Polarisierung, die Jan Assmann als Politisierung darstellt, weil sie den »Staat als unausweichliche Grundbedingung menschlichen Zusammenlebens« begründet.²⁶

Doch wie schon sein Anachronismus der Semantik von Staatlichkeit, die sinnvollerweise für die politische Ordnung der europäischen Neuzeit seit dem Westfälischen Frieden von

21 Christian Meier: Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?, München: Siedler 2009.

22 Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2002.

23 Jan Assmann: *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten. München: C.H. Beck 21995.

24 Assmann, Herrschaft und Heil (Fn. 22).

25 Assmann, *Ma'at* (Fn. 23): 67.

26 Jan Assmann: Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik, in: Kurt Raaflaub unt.Mitarb.v. Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, München: Oldenbourg 1993: 13-28, 25.

1648 reserviert werden sollte, ist Assmanns Versuch, in Altägypten politisches Denken nachzuweisen, insgesamt nicht überzeugend. Denn sein Argument lautet, »das ›Politische‹« sei »in Ägypten nicht nur nicht ausdifferenziert als eigenständiger Bereich menschlichen Denkens und Handelns«; es sei sogar »im Gegenteil explizit in eins gesetzt mit kultischen, kosmischen und individuellen Heilsvorstellungen« – diese »Nichtunterscheidung« sei jedoch »nicht als ›Fehlen‹, sondern als eine besondere Form politischen Denkens« einzuordnen.²⁷ Nach dieser Logik könnte ein Arzt den Nachweis einer Krankheit aus dem Fehlen ihrer einschlägigen Symptome zu führen versucht sein. Daher sollte man sich lieber an die Klarheit halten, mit der Assmann seine luzide ägyptologische Analyse bilanziert: »Ein größerer Gegensatz zu dem, was sich in Griechenland und Israel an politischem Denken entwickelt, ist schwer vorstellbar.«²⁸

Und in der Tat ist dieser Kontrast wohl weniger historisch kontingent als vielmehr konzeptuell notwendig. An die Stelle des gottgleichen Pharaos als Herrscher tritt, vornehmlich im Deuteronomium, das göttliche Gesetz, welches für das Volk Gottes ausschließlich und einzig verbindlich ist und auf die dem Monotheismus eigene Transzendenz Gottes verweist. Die Sichtbarkeit des Herrn als Pharaos wurde abgelöst durch den nicht sichtbaren und daher auch mit dem Abbildungsverbot belegten Herrn, der als Autor des Gesetzes wirksam ist. Damit wird die politische Herrschaft zwar demokratisiert, doch um den Preis einer theokratischen Engführung, die das herrschaftslimitierende, korrektive Rechtsdenken Altägyptens sakralisiert.²⁹ Als den Bund zwischen Gott und

27 Ebd.

28 Assmann, Politisierung durch Polarisierung (Fn. 26): 26.

29 Frank Crüsemann: »Theokratie« als »Demokratie«. Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums, in: Kurt Raaflaub (Hrsg.), Mitarbeit. v. Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.): Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, München: Oldenbourg 1993, 199-214;

seinem auserwählten Volk begründendes, göttliches Gesetz ist die Ordnung der menschlichen Verfügbarkeit entzogen, und Isonomie im Sinne der Herstellung formaler politischer und rechtlicher Gleichheit konnte es nicht geben, weil die Idee sozialer Gerechtigkeit auf die Bewahrung des Althergebrachten zielte, nicht auf die Erlangung von Neuem.³⁰

Dieser Schritt wird erst im antiken Griechenland vollzogen, als in den Poleis das Politische erstmalig als ausschließlich den Entscheidungen freier Bürger unterworfenen Angelegenheit verstanden wird, also unter Verzicht auf jegliche, fortan als *unpolitisch* verstandene, transzendente Bezugnahme. Erst damit ist es möglich, das Problem der Herrschaft konsequent von der Freiheit her zu denken – nicht mehr bloß, wie im alttestamentarischen Israel, als dem Exodus zu verdankende Freiheit zum Leben unter dem Gesetz Gottes, sondern als umfassende Freiheit, deren einzige Begrenzungen durch die politische Entscheidung der Bürgerschaft, mithin durch Selbstgesetzgebung, durch *Autonomie* gezogen werden. Diese *Entstehung des Politischen bei den Griechen*³¹ ist folglich auch mit einem neuen Rechtsdenken verbunden, das eine Emanzipation von vermeinten Forderungen und Befindlichkeiten der Götter und damit die Überwindung archaischer Praktiken wie der Blutrache bedeutet. Im doppeldeutigen Sinne verdichtet findet sich dies in der 458 v. Chr., drei Jahre nach der Entmachtung des athenischen Adelsrates, des Aeropags, uraufgeführten *Orestie* des Aischylos.³² Diese Tragödie erzählt von der Opferung der Iphigenie durch ihren Vater Agamemnon, der hiermit die ihn am Auslaufen seiner Flotte hindernde Flaute beenden möchte, nach seiner siegreichen Heim-

Frank Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentarischen Gesetzes*, München: Oldenbourg 2005.

30 Crüsemann, »Theokratie« als »Demokratie« (Fn. 29): 213.

31 Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Fn. 3).

32 Ebd.: 144 ff.; Christian Meier: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin: Siedler 1993: 368 ff.

kehr aus dem Trojanischen Krieg aber von seiner Gattin Klytaimnestra der Tötung der gemeinsamen Tochter wegen erschlagen wird. Diese Tat wiederum wird von Orest mit dem Muttermord an Klytaimnestra vergolten, woraufhin die Rachegöttinnen, die Erinyen, ihn unerbittlich verfolgen. Mit dem Eingreifen der Göttin Athene wird die *Orestie* zum »Polis-Mythos«,³³ der den überkommenen Rechts- und Moralvorstellungen eine erste Erscheinungsform paganer Rechtsstaatlichkeit entgegensetzt. Denn das alte Recht war »unvordenklich, herkömmlich, gegeben« und darin »streng, furchterregend, sein Anspruch zu strafen unerbittlich«.³⁴ Athene jedoch wirft den Erinyen vor, deren Wahrung des alten Rechts sei handlungshemmend – ein Vorwurf, der überhaupt erst im Rahmen des neuen politischen und rechtlichen Denkens möglich ist. Dem Anspruch der Erinyen, das unvordenkliche Recht müsse um jeden Preis eingehalten und seine Verletzung bestraft werden, setzt Athene entgegen, Orests Vergehen zur Rechtsfrage zu erklären, die ein ergebnisoffenes Gerichtsverfahren auf der Basis von Beweiserhebung, Gerechtigkeitskriterien und Urteilsfolgenabschätzung erfordert und dies der Polis und ihren Institutionen überantwortet.³⁵ Das der Abwehr gemeinschaftsschädigender Exzesse dienende, neue Recht »entspringt einer Setzung«,³⁶ und dies wiegt sogar das göttliche Rachebegehren des Apollon auf.

Diesen in der Ausdifferenzierung des Römischen Rechts fortgesetzten, ersten Säkularisierungsschub, Politik als eigen-gesetzlichen, menschlichen Handlungsbereich unter Bedingungen der Freiheit zu verstehen, geriet indes mit dem spätantiken Siegeszug des Christentums für rund tausend Jahre wieder in Vergessenheit.

33 Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Fn. 3): 219.

34 Ebd.: 179 f.

35 Ebd.: 181 f.

36 Ebd.: 179.

Die mittelalterliche Annihilierung des altgriechischen Politik- und Freiheitsverständnisses verdankt sich freilich nicht nur der Idee des Gottesgnadentums weltlicher Herrschaft und der Orientierung an Paulus' Feststellung im Römerbrief (13,1), wo Obrigkeit sei, sei sie von Gott eingesetzt, und tyrannische Obrigkeit sei ein Anzeichen sündhafter Untertanen. Dieser originäre und bis in die Moderne anhaltende Autoritarismus der politischen Theologie des Christentums steht in denkbar schärfstem Kontrast zu der »um der Freiheit willen«³⁷ entwickelten politischen Kultur im antiken Griechenland. Dem in ihr artikulierten, griechischen »Könnens-Bewußtsein« als einem funktionalen Äquivalent des modernen Fortschrittsbewußtseins³⁸ steht entgegen, daß »alle spekulative Kühnheit« des Mittelalters darauf zielt, »den Möglichkeiten Gottes, nicht denen des Menschen, bis zum äußersten nachzugehen.«³⁹ Folglich bestand unter den mittelalterlichen Bedingungen nicht nur kein Bedarf an einem freiheitlichen Politikverständnis, sondern es gab im buchstäblichen Sinne überhaupt kein Politikverständnis, was sich daran zeigt, daß sich bis zum Einsetzen der scholastischen Aristotelesrezeption nicht einmal dem Begriff nach ein politisches Denken in den mittelalterlichen Quellen finden läßt. Bis zum Spätmittelalter war die Vorstellungswelt der christlichen politischen Theologie »weniger auf Herrschaft und Staat, sondern eher auf die sich an den Normen der christlichen Ethik orientierende Leitung des Volkes, auf das rechte ›Regiment‹ gerichtet.«⁴⁰ Die augustinische Unterscheidung zwischen ci-

37 Meier, Kultur, um der Freiheit willen (Fn. 21).

38 Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (Fn. 3): 435 ff.

39 Hans Blumenberg: »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart: Reclam 1981, 55-103: 83.

40 Tilman Struve: Regnum und Sacerdotium, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 189-242: 191.

vitas Dei und civitas terrana war demnach gerade keine religionspolitische Differenzierungsleistung, sondern eine Unterordnung jeglicher irdischer Ordnung unter den mit der civitas Dei identifizierten corpus Christi. In diesem Personenverbands-»Staat«⁴¹ »verkörperte der Herrscher Volk und Staat und war mit ihnen identisch.«⁴² Von der als organische Einheit verstandenen, weltlich und freiheitlich orientierten κοινωνια πολιτικη war dies so grundverschieden wie von dem späteren, institutionellen Territorialstaat der Neuzeit. Innerhalb dieses mittelalterlichen Verständnishorizontes mußte sogar noch Dante Alighieris Versuch einer »Aufwertung des Weltlichen« in seiner Monarchia »eo ipso einen theologischen und theokratischen Charakter« annehmen.⁴³

Doch tatsächlich war es auch die inhärente Spannung des Dualismus der civitates, die ausgangs des 11. Jahrhunderts im Investiturstreit zwischen Heinrich IV. und Papst Gregor VII. eskalierte und das Ordnungsdenken langfristig veränderte.⁴⁴ Denn unabhängig von der neuerdings umstrittenen Frage nach Historizität beziehungsweise Bedeutung von Heinrichs sprichwörtlichem Bußgang nach Canossa,⁴⁵ fand die Ausein-

41 Theodor Mayer: Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im Hohen Mittelalter, in: Hellmut Kämpf (Hg.): Herrschaft und Staat im Mittelalter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 284-331.

42 Karl Bosl: Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes und seiner Ordnungsidee, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 175-188: 181.

43 Dirk Lüddecke: Dantes Monarchia als politische Theologie, in: Der Staat 37, 1998, 547-570: 552.

44 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 47 ff. Vgl. Walter Schlangen: Demokratie und bürgerliche Gesellschaft. Einführung in die Grundlagen der bürgerlichen Demokratie, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1973.

45 Johannes Fried: Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, in: Wilfried Hartmann/Klaus Herbers (Hg.): Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter, Köln

andersetzung ihre Schlichtung im Wormser Konkordat von 1122, das, vordergründig betrachtet, die Suprematie der Kirche bestätigt und die königliche Macht auf die weltlichen Belange, die *Temporalien* begrenzt. Mit dieser, auf Ausführungen des Bischofs Ivo von Chartres fußenden Unterscheidung der weltlichen von den vorrangigen, geistlichen Angelegenheiten, den *Spiritualien*,⁴⁶ hatte das mittelalterliche Königtum zwar entscheidendes von seiner vormals »sakralen Weihe verloren«; doch gleichzeitig waren damit »zumindest auf theoretischer Ebene die Voraussetzungen für die Autonomie der irdisch-staatlichen Sphäre geschaffen.«⁴⁷ Dies kann man unter Bezugnahme auf Spencer Browns bereits eingangs zitierten Imperativ »Triff eine Unterscheidung!« indes noch deutlicher formulieren: Entscheidend ist weniger die Präferenzbildung im Rahmen der Unterscheidung als vielmehr der Umstand, daß überhaupt unterschieden wurde. Denn hiermit wurden weltliche Angelegenheiten als eigenständiger menschlicher Handlungsbereich mit einer spezifischen Logik (wieder)erkennbar. Diese unintendierte »Entzauberung der Welt«⁴⁸ durch den Ausgang des Investiturstreits bildete mithin ein Einfallstor für die scholastische Anknüpfung an das aristotelische Politikverständnis, vor allem bei Thomas von Aquin.

War dies noch ein Neuansatz innerhalb der christlichen politischen Theologie, so unternahm Marsilius von Padua mit seiner 1324 erschienenen Schrift *Defensor pacis* »a full-scale

etc.: Böhlau 2008, 133–197; ders.: Wir sollten nach Canossa gehen und die Legende vergessen. König Heinrich auf den Knien vor dem Papst? Ein Schlüsselereignis der europäischen Geschichte? Der Moment, in dem sich Staat und Kirche trennten? Alles falsch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. Januar 2009, N 4.

46 Stefan Weinfurter: *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München: C.H. Beck 32007: 187.

47 Struve, *Regnum und Sacerdotium* (Fn. 40): 235.

48 Weinfurter, *Canossa* (Fn. 46).

attack on the hierocratic system«,⁴⁹ indem er, entgegen der mittelalterlichen Tradition, die moderne Frage nach den Bedingungen legitimer Herrschaft stellte und zur Antwort die nicht minder moderne Auffassung gab, es komme auf die ordnungsgemäße Gesetzgebung durch die hierfür zuständige Instanz an, und dies sei allein die »Gesamtheit der Bürger oder ihre Mehrheit – die beide als dasselbe aufzufassen sind«. ⁵⁰ Unter ausdrücklicher – wenngleich tendenziöser, eine demokratiekritische Passage apostrophierender – Bezugnahme auf Aristoteles⁵¹ macht Marsilius mit dieser »secularised version of the papal-hierocratic *Ecclesia*«⁵² das rechtsstaatliche Motiv geltend, daß die Gesetze regieren sollten, das heißt, daß die Regenten nach ihnen regieren sollten, damit man überhaupt von *policia* sprechen könne.⁵³ Auf diese Weise öffnete er die Gemeinwohltheorie des scholastischen politischen Denkens für einen öffentlich-rechtlichen Diskurs. Denn seit Thomas von Aquin der Gemeinwohlorientierung in aristotelischer Tradition »eine der konkreten Wirklichkeit zugewandte Seite« verliehen hatte, mit der die Norm »für die Berücksichtigung geschichtlich-politischer Gegebenheiten und die Ausrichtung auf die *conditio humana*« geöffnet wurde,⁵⁴ wies das Gemeinwohl als normative Größe über eine rein transzendente Ordnungsvorstellung hinaus. So wurde es in

49 Michael Wilks: *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1963: 143.

50 Marsilius von Padua: *Der Verteidiger des Friedens*, übers. v. Walter Kunzmann, bearb. v. Horst Kusch, Ausw. v. Heinz Rausch, Stuttgart: Reclam 1971: 60, Tl. I, Kap. XIII, § 2.

51 Ebd.: 49; Tl. I, Kap. XI, § 4; Aristoteles: *Politik*, übers. u. hg. v. Olof Gigon, München: dtv 61986: 144, 1292 a, 33 f.

52 Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Fn. 49): 113 f.

53 Marsilius von Padua: *Defensor Pacis*, hg. v. Richard Scholz, Hannover: Hahn-sche Buchhandlung 1933: 58.

54 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2006: 245.

seiner Ausrichtung auf eine rechtsförmige politische Gemeinschaft, sei es die *civitas*, das *regnum* oder das *sacrum imperium*, unter dem Eindruck von politischen Zwängen, krisenhaften wirtschafts- und außenpolitischen Entwicklungen und einer sich etwa in der Ausbildung politischer Eliten zeigenden »Verdichtung« des politischen Raumes zunehmend funktionalisiert, was die Säkularisierung des politischen Denkens sowohl anzeigte als auch weitertrieb.⁵⁵ Die Deutungshoheit über den Gemeinwohlbegriff und das vermeintliche Vorliegen der *necessitas* und der *utilitas publica* waren mithin »Hebel für die Monarchen, um Machtkonzentration und praktische Souveränitätsbildung durchzusetzen«; umgekehrt konnten die Stände qua Mitsprache über Tatbestand der *necessitas* und konkrete Gemeinwohlbelange »gegen die königliche Prerogative reagieren«, so daß die politische Auseinandersetzung vornehmlich ein Kampf um die semantische Deutungshoheit war.⁵⁶ Und es war die Verbindung mit dem öffentlichen Recht, in der *status* die Bedeutung von Allgemeinwohl und öffentlichem Nutzen annahm, so daß in diesem Sinne und in diesem Rahmen von einer spätmittelalterlichen Staatstheorie gesprochen werden kann.⁵⁷

Diese Entwicklung verdankt sich zwar nicht einfach konsequenten Säkularisierungsschritten, sondern einer sukzessiven »Verrechtlichung des Sakralen«,⁵⁸ die auf die sogenannte Papstrevolution des 11. Jahrhunderts unter Gregor VII. zu-

-
- 55 Peter Moraw: Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Berlin: Propyläen 1985: 155 f.
- 56 Winfried Eberhard: Herrscher und Stände, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 467-551: 490.
- 57 Gaines Post: Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322, Princeton: Princeton University Press 1964: 22; vgl. Wilks, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages (Fn. 49): 159.
- 58 Hauke Brunkhorst: Die Verrechtlichung des Sakralen: Webers Protestantismusstudie im Lichte der Studien Harold Bermans über die Bildung der westlichen Rechtstradition, in: Leviathan 25, 1997, 241-250.

rückgeht und von Harold Berman als entscheidendes Moment der Bildung der westlichen Rechtstradition interpretiert wird.⁵⁹ Nichtsdestotrotz muß zwischen mittelalterlichen und modernen Formen rechtlichen oder gar konstitutionalistischen Denkens streng unterschieden werden.⁶⁰ Versteht man Säkularisierung demnach als Etablierung paganer Herrschaftsbegründungen bis hin zur modernen Selbstreferentialität des Rechts,⁶¹ so stellt sich die Phase zwischen der zweiten Hälfte des 11. und dem Anfang des 14. Jahrhunderts als »Versuch einer theokratischen Konstruktion« dar, aus deren Scheitern erst »jene Spannung und Dialektik entsteht, von der der Prozeß der Desakralisierung und die Entwicklung der konstitutionellen Freiheiten ihren Ausgang nehmen« und jedwede theokratische und cäsaropapistische Ordnungsidee diskreditieren.⁶² Dieser lange Prozeß »vom *Dictatus papae* Gregors VII., in dem der Pontifex für sich die Privilegien des alten *Imperium Romanum* fordert«, über die Bulle *Unam sanctam* von Bonifaz VIII., »in der letztmals die Forderung nach Unterwerfung jedes menschlichen Wesens unter das Papsttum erhoben wird«, bis schließlich zur Verlagerung der päpstlichen Residenz nach Avignon und dem Schisma, war schließlich die Voraussetzung dafür, daß die protestantische Zwei-Reiche-Lehre auch »auf der Ebene der Institutionen wirksam werden« konnte.⁶³

59 Harold J. Berman: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1983; ders.: *Faith and order: The reconciliation of law and religion*, Atlanta: Scholars Press 1993; ders.: *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA): Harvard University Press 2004.

60 Cary J. Nederman: *Constitutionalism – Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy (Again)*, in: *History of Political Thought XVII/2*, 1996, 179-194.

61 Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München: C.H. Beck 2003: 283 ff.

62 Ebd.: 49.

63 Ebd.

Zunächst aber hatte die Reformation im 16. Jahrhundert ganz Europa in die Kirchenspaltung gestürzt, mit der Folge erbitterter Bürgerkriege, die zwar mitnichten stets originär religiös motiviert waren, die konfessionelle Differenzierung jedoch gleichsam zum Brandbeschleuniger hatten. Für die Hugenottenkriege gilt dies ebenso wie für den Achtzigjährigen Krieg zwischen Spanien und den Niederlanden und für den Dreißigjährigen Krieg, der als bis dahin schlimmster aller Kriege in das kollektive Gedächtnis Europas eingegangen ist. Seine Beendigung durch den Westfälischen Frieden von 1648 ist gleichbedeutend mit der Herausbildung des institutionellen Territorialstaates der Neuzeit, der sich durch die Erringung von vier Schlüsselmonopolen auszeichnet: Er ist souverän im Sinne seines Gewaltmonopols, seines Rechtssetzungsmonopols, seines Steuermonopols und seiner Neutralität gegenüber religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Hiermit wird die Religion aus ihrer politisch zentralen Rolle entlassen und mit dem Rang einer privaten Weltanschauung versehen, deren sozialverträgliche Ausübung vom Staat zu gewährleisten ist.⁶⁴

In diesem Sinne ist *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*⁶⁵ zu begreifen. Denn der Säkularisierungsbegriff mag zwar bereits in den französischen kanonischen Disputen des 16. Jahrhunderts nachweisbar sein und seinen Ursprung mithin nicht erst in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden haben, als 1646 in Münster der französische Gesandte Henri d'Orléans, Herzog von Longueville, den Begriff *seculariser* benutzte, um den Übergang kirchlicher Güter in weltliche Hände zu bezeichnen – und abzulehnen.⁶⁶ Doch seine

64 Dieter Grimm: Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition, in: Ders.: Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987: 53 ff.; ders.: Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs, Berlin: Berlin University Press 2009.

65 Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (Fn. 4).

66 Werner Conze/Hans-Wolfgang Strätz/Hermann Zabel: Säkularisation, Säkularisierung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Ge-

für politisch-soziale Begriffe maßgebliche Wirkungsmächtigkeit hat der Begriff erst ab 1648 erfahren,⁶⁷ zumal seine vorherige Verwendung hierzu allemal nicht in Widerspruch steht.

Freilich vollzogen sich der Übergang zu einer immanenten Begründungstheorie politischer Herrschaft und die Umstellung der konkreten Herrschaftspraktiken in unterschiedlichen Zyklen. Denn nicht erst der liberale Konstitutionalismus und die Erneuerung der Demokratie seit der Glorious Revolution 1689 in England brachen mit der christlichen politischen Theologie des Mittelalters, sondern schon die politischen Theorien des Absolutismus zielten auf die Erübrigung jedweder religiösen Begründung politischer Ordnung und politischen Handelns, die als Keim bürgerkriegsträchtiger Auseinandersetzungen wahrgenommen wurde.

Ausdrücklich erfolgt dies bei Thomas Hobbes, der die religiös beziehungsweise konfessionell motivierten oder zumindest prolongierten, europäischen Bürgerkriege nicht mehr nur als historisch kontingente Begleiterscheinung der Reformation darstellt, sondern als deren notwendige Konsequenz. Gleich zu Beginn seiner in Dialogform gehaltenen Schrift *Behemoth* problematisiert Hobbes, infolge der Übersetzung der Bibel in die Landessprachen »glaubte jedermann, ja sogar jeder Junge und jedes Mädchen, die lesen konnten, sie sprächen mit Gott dem Allmächtigen und verstünden, was er sagte, wenn sie eine Anzahl Kapitel pro Tag aus der Heiligen Schrift ein- oder zweimal gelesen hätten.«⁶⁸ Dies habe Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber Kirche und Geistlichkeit

schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 789-829: 792.

67 Ebd.: 801 ff.; Irene Crusius (Hg.): Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und 18./19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

68 Thomas Hobbes: *Behemoth* oder Das Lange Parlament, hg. u.m.e. Essay v. Herfried Münkler. Übers. v. Julius Lips, Revis. d. Übers. v. Herfried Münkler, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1991: 30.

vernichtet und stehe ganz unmittelbar in Beziehung »zu der kürzlich erfolgten Rebellion«, gemeint ist die Hinrichtung König Karls I. 1649. Denn »wenn es also für die Untertanen rechtmäßig ist, dem König Widerstand zu leisten, insofern er etwas verlangt, das gegen die Heilige Schrift, d.h. gegen den Befehl Gottes ist, und dabei gleichzeitig Richter zu sein über die Auslegung der Bibel, so ist es unmöglich, daß das Leben eines Königs oder der Frieden eines christlichen Königreiches lange gesichert werden kann.«⁶⁹

In diesem Zusammenhang verweist Hobbes ausdrücklich auf die Vorstellung, der Gehorsam gegenüber dem Herrscher und den Befehlen seiner »Behörde« finde ihre Grenze in einem Befehl, der »gegen Gottes Gebot ist«, weil in jedem Falle Gott mehr zu gehorchen sei als den Menschen.⁷⁰

Diese Wendung zeigt, daß die Begründung des Widerstandsrechts, wie sie sich in dem lutherischen Bekenntnis *Vnterriicht vnd vermanung der Pfarrhern vnd Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburg* aus dem Jahr 1550 findet, nicht nur den englischen, französischen und niederländischen Widerstandstheoretikern des 16. Jahrhunderts bekannt war,⁷¹ sondern

69 Ebd.: 56.

70 Ebd.: 55 f.

71 Hans Grünberger: Kirchenordnung zwischen göttlicher und äußerlicher Gerechtigkeit, in: Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Baden-Baden: Nomos 1999, 101-124: 114 ff.; Esther Hildebrandt: The Magdeburg Bekenntnis as a possible Link between German and English Resistance Theory in the Sixteenth Century, in: Archiv für Reformationsgeschichte 71, 1980, 227-253; Oliver K. Olson: Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551, in: The Sixteenth Century Journal 3, 1972, 56-79; Winfried Schulze: Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: Peter Blickle/Andreas Lindt/Alfred Schindler (Hg.): Zwingli und Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Kongresses aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 199-216: 209; Quentin Skinner: The Foundations of Modern Political Thought, Bd. 2: The Age of Reformation, Cambridge etc.: Cambridge University Press ²1978: 207 f.

offenbar ebenso Hobbes als ihrem entschiedensten Gegner. Ausgehend von Luthers Lehre vom wechselseitigen Dienstverhältnis zwischen den drei Ständen der *politeia*, der *oeconomia* und der *ecclesia*,⁷² wird im Magdeburger Bekenntnis das Widerstandsrecht gegen Kaiser Karl V. damit begründet, daß man die eingangs apostrophierte Unterscheidung treffen muß, um Gott nicht Widersprüchlichkeit zu unterstellen:

»So Gott die höchste Obrigkeit/wenn sie zu Tyrannen wird/wollte ganz unnd gar ungehindert oder ungestrafft von Menschen/als ihren unterthanen/haben/wie würde sich nur daraus viel ungeremets dings und stracks widder Gottes wort schliessen. Sonderlich und am Ersten würde daraus folgen/das Gott mit dieser ordnung/damit ehr die Obrigkeit eingesetzt/und also unverhindert zu lassen befohlen hette/selbst das böse schützete/ja ehrete unnd förderte. Und dargegen hinderte unnd gleichsam wehrete dem guten/Würde weiter folgen/das Gott widder sich selbst in seinem herzen/und in dieser seiner ordnung were. Unnd das er mit dieser ordnung/die er dem Menschlichem geschlecht zu gutt hatt machen wollen/mehr schadens denn gutes gestiftet hette. Dieß alles ist so klar/das es kein vernünftiger Mensch nicht leugnen kan.«⁷³

In dem überraschend modernen Verweis auf die rationale Nachvollziehbarkeit und also Alternativlosigkeit dieses Denkens liegt indes auch die Skepsis begründet, die solchen Entwürfen von Seiten der absolutistischen Staatstheoretiker entgegengebracht wurde. Die Überlegungen des Magdeburger Bekenntnis beruhten nämlich allemal »noch auf der traditionellen Annahme, die kaiserliche Gewalt sei von Gott einge-

72 Thomas Kaufmann: Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Hergotts Kanzlei« (1548-1551/1552), Tübingen: Mohr/Siebeck 2003: 189 f.

73 Bekenntnis Vnterricht vnd vermanung der Pfärrhern vnd Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk. Anno 1550. Den 13. Aprilis, <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00023663/images/> [Zugriff: 28.06.2009]: 91.

richtet.«⁷⁴ Die mittelalterliche Idee des Gottesgnadentums weltlicher Herrschaft konnte sich mithin nun auch gegen diese Herrschaft wenden. Schlagender hätte für Hobbes der Beweis gar nicht ausfallen können, daß die überkommenen Kategorien politischen Denkens einer Neuausrichtung bedürften, wie sie seine *more geometrico* entworfene Gesellschaftsvertragstheorie darstellen sollte. Erschwerend kam hinzu, daß auch die neue, republikanische Herrschaft unter Cromwell bemüht war, sich sakrale Weihen zu verschaffen.⁷⁵

Die Ersetzung der nunmehr als bürgerkriegsträchtig angesehenen politischen Theologie durch eine immanente Herrschafts- und Ordnungsbegründung findet sich allerdings nicht erst in der kontraktualistischen Begründung des absolutistischen *Leviathan* durch Thomas Hobbes. Bereits die ebenso absolutistisch intendierte Souveränitätslehre Jean Bodins steht auf dem Boden der die Neuzeit einläutenden, postwestfälischen Ordnung, und versteht man die Entfaltung von Paradoxien als Motor des ideengeschichtlichen Fortschritts,⁷⁶ ist sie für die weitere Entwicklung von besonderem Interesse.

In *Les Six livres de la République* gibt Bodin bekanntlich seine berühmte Definition der Souveränität als »une puissance perpétuelle et absolue, sans restriction de temps ou de condition: Elle consiste à pouvoir donner loy à tous en général, et à chacun en particulier, sans le consentement d'autrui, n'en recevoir de personne.«⁷⁷ Die herrschaftslegitimierende Komponente dieser Bestimmung besteht darin, daß der im Bo-

74 Martin van Gelderen: Um 1550: Wie die Universalmonarchie der Volkssouveränität weichen mußte, in: Bernhard Jussen (Hg.): Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München: C.H. Beck 2005, 299-318: 309.

75 Ebd.: 316.

76 Vgl. Niklas Luhmann: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: Ders.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hg.v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 21997, 79-106.

77 Jean Bodin: *Les six livres de la République*, Paris 1583: 142.

din'schen Sinne souveräne Herrscher, anders als im mittelalterlichen Personenverbandsstaat, nicht mehr an metaphysische Korrektive wie die *lex divina* und andere traditionale Herrschaftselemente gebunden ist. Bodins Souveränitätskonzept ist, in Max Webers Kategorien gesprochen, eine legale Herrschaft. Gemessen an der Tradition ist der Souverän ungebunden: Er ist nicht an Gesetze seines Vorgängers gebunden – aber er ist unbedingt an seine eigenen Gesetze gebunden. Andernfalls handelte es sich um Willkürherrschaft, und dies ist gerade nicht Bodins Anliegen. Willkürherrschaft braucht keine Theorie. Bodins Souveränitätskonzept zielt hingegen auf eine Rechtsordnung ab. Souveränität und Gesetzgebung werden von ihm gleichgesetzt. Oder, anders gesagt: Souveränität findet ihre Konkretisierung im Gesetzgebungsmonopol, und darin liegt die in dieser Form erstmals von Bodin konzipierte Einheitlichkeit der Staatsgewalt. Inbegriff der Souveränität ist die Gesetzgebungshoheit, sie »consiste à pouvoir donner loy à tous en général.«⁷⁸ Den Begriff *Rechtsstaat* hätte Bodin demnach als tautologisch empfinden müssen, denn souveräne Staatlichkeit beziehungsweise staatliche Souveränität besteht für ihn in ihrer Rechtsetzungsfunktion. Insofern stellt Bodins absolutistische Souveränitätskonzeption durchaus einen frühen Schritt hin zur Rechtsstaatlichkeit dar, indem sie religiös motivierte Bürgerkriege dadurch verhindern möchte, daß die Verbindlichkeit formeller Gesetze das schlechthin Maßgebliche bildet und durch nichts zu überbieten ist, auch und gerade nicht durch den Glauben an legitimen Widerstand im Namen göttlicher Gebote, wie das Magdeburger *Bekentnis* ihn entwirft. Modern gesprochen: Es gibt schon für Bodin keine Legitimität jenseits der Legalität, worin sich zeigt, daß Schmitts Versuch, Bodin und Hobbes als seine Ahnherren zu vereinnahmen, eine Strategie grandioser

78 Ebd.

Selbstverharmlosung seines eigenen Totalitarismus ist, aber dazu später mehr in Kapitel III.2.

Hieran zeigt sich, daß das Souveränitätskonzept in seiner Genese implizit antiklerikal ist und insoweit jene auf den ersten Blick verwunderliche Allianz zwischen Absolutismus und Liberalismus ausmacht, die sich in dem »präliberalen« Zug des zwischen privater *fides* und öffentlicher *confessio* unterscheidenden, religionspolitischen Ansatzes bei Hobbes fortsetzen wird.⁷⁹ Diese Allianz besteht darin, Religion zur Privatsache zu deklarieren, um sie in ihrer politischen Brisanz zu relativieren. Wie später dasjenige von Hobbes zielt daher schon Bodins Konzept darauf ab, den Staat in absolutistischer Grenzenlosigkeit so zu stärken, daß er rivalisierende Sekten zu hegen vermag.

In dem Umstand, daß Bodin gerade keine Willkürherrschaft begründen will, sondern der Souverän unbedingt an seine eigenen Gesetze gebunden ist, liegt indes auch begründet, daß Bodins Souveränitätskonzeption paradox ist, indem sie besagt, daß begrenzte Macht mächtiger ist als unbegrenzte Macht.⁸⁰ Ebenso meint später auch Hobbes, daß Willkür kontraproduktiv ist, weil eine schlechthin unlimitierte Macht des Leviathan zu Differenzen im *body politic* führen müsse. Die Entfaltung dieses Paradox ist möglich, wenn man Bodins Souveränitätskonzeption nicht vom Souverän her und nicht auf den Souverän hin denkt, sondern von der Souveränität als einem dem Staat als Institution in toto zukommenden Attribut ausgeht. Souveränität soll demnach Willkürakte des Einzelnen – und das heißt gerade auch des Herrschers – ausschließen, weil ein neuzeitlicher, institutioneller Territorialstaat eben kein mittelalterlicher Personenverbandsstaat mehr ist. Käme die Souveränität dem Herrscher als Person und

79 Stephen Holmes: *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1995: 100, 131.

80 Ebd.: 100 ff.

nicht als Amtsinhaber zu, so wäre sie seiner Willkür überlassen. Nach Bodin ist die Souveränität des Staates als einer politischen Institution aber der Willkür des einzelnen Herrschers nicht unter-, sondern übergeordnet. Nach Bodins Vorstellung hat der Herrscher also durchaus eine Rechtspflicht, auch wenn diese noch nicht als extern kontrollierbar gedacht wird, was dem modernen Liberalismus vorbehalten bleibt. Souveränität ist laut Bodin ein unbegrenztes Vermögen, das aber denjenigen, der dieses unbegrenzte Vermögen ausübt, paradoxerweise einschließt. Hierin zeigt sich die Modernität dieses Ansatzes, denn wenn die Funktion der Politik in der modernen Gesellschaft, Luhmann zufolge, in der Herstellung der Kapazität zu kollektiv verbindlichen Entscheidungen besteht, bedeutet dies schon rein logisch, daß auch derjenige, der diese Entscheidungen trifft, von diesen Entscheidungen selbst eingeschlossen und gebunden ist. Entscheidungen können demnach geändert werden, aber in diesem Fall sind sie neue Entscheidungen, und insoweit ist Dezision etwas anderes als Willkür, weil an Verfahren gebunden.

Die Bedeutung dessen läßt sich noch einmal im historischen Vergleich veranschaulichen: Im Mittelalter war es möglich, Begriffe wie Höherrangigkeit (*superior*) zu steigern, weil sie nicht unmittelbar auf Territorien bezogen waren. Im institutionellen Territorialstaat der Neuzeit aber kann es nur einen Höheren geben, und es gilt, daß der Herrscher der einzige ist, dem Gesetzgebungskompetenz zukommt (*princeps legibus solutus est*).⁸¹ Souveränität bedeutet demnach Einheit der Staatsgewalt in einem begrenzten Territorium, mit der konkurrierende Rechtsquellen wie traditionelle Gewohnheiten und Bräuche ausgeschlossen werden. Nur dies ermöglicht dem solchermaßen souveränen Staat, als Schlichter konfes-

81 Dieter Wyduckel: *Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 1979.

sioneller Streitigkeiten, die sich auf andere Legitimitätsquellen als das staatlich gesetzte Recht berufen, aufzutreten.

Die Souveränitätskonzeption ist also eine Konzeption politisch-sozialer Einheit. Hierin liegt ein weiteres Paradox: Erst in den liberalen Gesellschaftsvertragslehren vollends ausformuliert, hat sich bereits in der Frühen Neuzeit ein folgenreicher Bruch mit der aristotelischen Vorstellung einer politischen Gemeinschaft (*κοινωνία πολιτική*) vollzogen. Beispielhaft in der Hobbes'schen Unterscheidung zwischen privater *fides* und öffentlicher *confessio*, wird nämlich nun zwischen dem Staat als einer funktional auf die Ordnungswahrung konzentrierten Sicherheitsagentur und der bürgerlichen Gesellschaft als einer Sphäre unpolitischer, egoistischer und in diesen privaten Belangen von staatlicher Einflußnahme freier Nutzenmaximierer unterschieden. Der Staat soll also etwas anderes sein als eine Ansammlung ökonomisch interessierter Eigennutzenmaximierer, um qua seiner von Bodin entdeckten Souveränität die Unterscheidung zwischen ihm selber und der bürgerlichen Gesellschaft garantieren zu können. Mit anderen Worten: Der Staat soll als die eine Seite der Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft zugleich diese Unterscheidung insgesamt garantieren. Diese von Andreas Göbel am Beispiel Carl Schmitts betonte, aber schon bei Bodin einschlägige Paradoxie bestätigt Luhmanns Einsicht, daß letzte Einheiten immer Konstrukte sind, die eine Paradoxie verdecken, indem sie bestimmte Unterscheidungen favorisieren, deren Einheit dann nicht thematisiert werden kann.

In der Folge wird die Entfaltung dieser paradoxen Struktur der absolutistischen Souveränitätskonzeption zum Motor des ideengeschichtlichen Fortschritts. Denn wäre Bodins Souveränitätskonzeption die Begründung von Willkürherrschaft – was wäre dann Willkür? Wie alles andere kann auch Willkür nur gedacht werden, indem sie von etwas anderem unterschieden wird, und ihre andere Seite ist Bindung. Was

aber ist dann die Einheit der Unterscheidung zwischen Willkür und Bindung, in der die Einheit des politischen Systems liegen muß? Dieses Problem führt geradewegs zur Rechtsstaatlichkeit. Die Forderung an den Souverän, er solle sich selbst an das Recht binden, ist bis zum Ende des 17. Jahrhunderts noch nicht vorstellbar. Selbstbindung gilt als *contradictio in adiecto*; Bindung ist nur als vertragliche Bindung denkbar. Würde sich aber der Souverän vertraglich binden, wäre dies das Ende seiner Souveränität, wie sich auch daran zeigt, daß der Souverän in Hobbes Vertragskonstruktion ja gerade nicht Vertragspartner ist, sondern der durch den Vertragsschluß eines jeden mit jedem begünstigte und also nicht wegen vermeintlicher Vertragsverletzung belangbare Dritte. Um aber die Befolgung des eigenen Gesetzes zu sichern, mußte der Souverän seine Autorität begrenzen, und insoweit gilt, daß begrenzte Souveränität stärker ist als unbegrenzte: »Bodin überwindet seinen eigenen Vorbehalt gegen Selbstbindung, indem er unveräußerbare konstitutionelle Verpflichtungen und institutionelle Beschränkungen als Garanten königlicher Freiheit versteht; sie sind Strategien, mit denen der Souverän seine Autorität am effektivsten durchsetzen kann.«⁸²

Mit dieser Lösung ist das Einfallstor für den liberalen Konstitutionalismus geschaffen, der durch Reformulierung der vertragstheoretischen Argumentation deren absolutistische Frühform überwindet. Damit erhält auch die normative Rede von der Gleichursprünglichkeit zwischen Rechtsstaatlichkeit und Demokratie⁸³ eine die altgriechische Erfahrung erneuernde, historische Berechtigung. Überwunden wird Bodins Souveränitätsparadox, daß der Souverän keinem anderen unterworfen sein kann, aber dennoch gebunden ist, nämlich durch die Idee der Rechtsstaatlichkeit, mit der eine

82 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 152, Übers. K.F.

83 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

neue Differenzierungs-idee verbunden ist. Und zwar wird nun zwischen der Rechtspflicht und der Kontrolle ihrer Erfüllung unterschieden. Damit wird das Souveränitätsdenken zur neuen, demokratischen Idee der Volkssouveränität erweitert. Denn die Herrschenden – wie man unter demokratischen Bedingungen nun im Plural formulieren muß – sind eine so große, ständig einander ablösende Vielzahl, daß sie sich intern differenzieren lassen und eine Verteilung der Staatsgewalt auf verschiedene Gewalten ermöglichen, wie Locke und vor allem Montesquieu argumentieren, der – immer mit Blick auf sein großes Vorbild: die konstitutionelle Monarchie in England – den entscheidenden *rechtsstaatlichen* Schritt über Locke hinaus geht. Wäre allein schon die Differenzierung der Staatsgewalt in Legislative und Exekutive für die frühmodernen Souveränitätstheoretiker Bodin und Hobbes undenkbar gewesen wäre, so fügt Montesquieu nun gar noch eine unabhängige Judikative hinzu, deren Gewalt sich auf politische Entscheidungen erstreckt, die fortan appellabel sind, das heißt gerichtlich überprüft werden können.⁸⁴ Politik und Recht sind damit als gleichrangige Funktionssysteme der modernen Gesellschaft unterschieden, wodurch das Prinzip *princeps legibus solutus* beendet ist. Gesetzgebung ist und bleibt hernach, wie in der klassischen Souveränitätskonzeption, ein Akt höchster politischer Gewalt, doch ist nun auch umgekehrt die Politik an das Recht gebunden.

Hierin liegt der real- und ideenhistorische Kern des Säkularisierungstheorems,⁸⁵ lange vor und unabhängig von dem napoleonischen Dekret aus dem Jahr 1803 und der Übernahme des Begriffs in die Gesetzessprache durch den

84 Karsten Fischer: Demokratie und Differenzierung bei Montesquieu, in: Zeitschrift für Politik 56, 2009, 19-34.

85 Vgl. Philip S. Gorski: Historicizing the Secularization Debate. Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, in: American Sociological Review 65, 2000, 138-167.

Reichsdeputationshauptschluß im gleichen Jahr. Schon in den rund anderthalb Jahrhunderten zuvor verband man Säkularisierung »mit dem langen und komplexen Prozeß der Befestigung einer säkularen, das heißt weltlich-staatlichen Rechtsprechung über ausgedehnte Lebensbereiche, die zuvor von der Kirche verwaltet wurden.«⁸⁶ Die Polysemie des Säkularisierungsbegriffs zwischen Weltanpassung beziehungsweise Untergang der Religionen, Desakralisierung der Welt beziehungsweise Transposition von Glaubensformen und Verhaltensweisen von der religiösen auf die weltliche Sphäre⁸⁷ hat zu einer zunehmenden Skepsis gegenüber seiner wissenschaftlichen Verwendbarkeit geführt und ihn dem Verdacht eines »Mythos« ausgesetzt.⁸⁸ Doch lassen sich vier Bedeutungsdimensionen von »Säkularisierung« unterscheiden, deren aufsteigender Abstraktionsschritt, Erklärungsanspruch und Affirmationsgrad es ermöglicht, normative Gehalte zu identifizieren und den Säkularisierungsbegriff auf eine analytische Verwendung zu konzentrieren:⁸⁹

Erstens bezeichnet der Säkularisierungsbegriff den historischen Prozeß der Enteignung von Kirchenbesitz nach dem Westfälischen Frieden und der Französischen Revolution.

Zweitens wird mit dem Säkularisierungsbegriff der politik- und rechtstheoretische Paradigmenwechsel im neuzeitlichen Abendland beschrieben, demzufolge zwischen Kirche(n) und dem auf Gesetzmäßigkeit verpflichteten, weltanschaulich neutralen, institutionellen Territorialstaat unterschieden wird.

86 Giacomo Marramao: Säkularisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe 1992, Bd. 8, 1133-1161: 1134.

87 Larry Shiner: The meanings of secularization, in: International Yearbook for the Sociology of Religion 3, 1967, 51-62.

88 José Casanova: Public Religions in the Modern World, Chicago: The University of Chicago Press 1994; ders.: Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press 2009.

89 Vgl. Detlef Pollack: Säkularisierung, ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen: Mohr/Siebeck 2003.

Drittens thematisiert der Säkularisierungsbegriff den hierdurch mitbedingten Bedeutungsverlust, mindestens aber Bedeutungswandel religiöser Semantik in der Moderne.

Viertens transportiert der Säkularisierungsbegriff eine affirmative geschichtsphilosophische Perspektive auf die »Entzauberung« des Weltbildes im Max Weber'schen Sinne eines Jahrtausendelangen Intellektualisierungsprozesses.⁹⁰

Beschränkt man sich durch Vermeidung geschichtsphilosophischer Präntentionen auf die analytische Dimension, so ist Säkularisierung also kein ehernes Gesetz, sondern eine empirisch belegbare Tendenz mit einem sozio-demographischen Koeffizienten insofern, als soziale Sicherheit Säkularisierung begünstigt, und Säkularisierung wiederum negative Auswirkungen auf die Fertilitätsrate hat. Dies hat die diametrale Konsequenz, daß reiche Gesellschaften säkularer werden, die Welt insgesamt jedoch religiöser wird.⁹¹

Rekapituliert man demnach die religionspolitische Entwicklung der europäischen Neuzeit, so erweist sich der Vorwurf, das Säkularisierungstheorem sei ein Mythos, seinerseits als Mythos. Als real- wie ideenhistorischer Kern der Säkularisierung zeigt sich vielmehr die demokratische Brisanz religiöser Wahrheits- und Geltungsansprüche, die, konsequent verfolgt, nicht nur einen demokratischen Vorbehalt, sondern auch einander ausschließen. Insoweit war es fürchterlich, aber folgerichtig, daß das konfessionelle Aufbrechen der alt-europäischen Glaubenseinheit erbitterte Religionskriege nach sich zog, in deren Folge der institutionelle Territorialstaat in Erscheinung trat und religiöse Konflikte auf sich gelenkt hat. Denn die nunmehr staatlich organisierte Politik beansprucht,

90 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919. Politik als Beruf: 1919*, hg.v. Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter i. Zus.-arb.m. Birgitt Morgenbrod (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/17), Tübingen: Mohr/Siebeck 1994: 9.

91 Pippa Norris/Ronald Inglehart: *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2004.

religiöse Geltungsansprüche unter den Vorbehalt ihrer öffentlichen Unbedenklichkeit zu stellen. Auch hierfür steht Thomas Hobbes' bereits zitierte Formel, der Staat müsse Frieden und öffentliche Sicherheit dadurch garantieren, daß er jedem Bürger das im damaligen England den kleinsten gemeinsamen Nenner aller christlichen Denominationen darstellende, öffentliche Bekenntnis *that Jesus is the Christ* abverlangt, während der private Glaube der Gedankenfreiheit überlassen bleibe. Diese »negative politische Theologie«⁹² ist dann in den liberalen Gesellschaftsvertragslehren von John Locke bis hin zu John Rawls immer weiterentwickelt worden, indem auch das öffentliche Bekenntnis dem privaten und also für freiheitliche Politik unverfügbaren Bereich überantwortet wurde. Dieser erste religionspolitische Säkularisierungsschritt war noch ein überwiegend absolutistischer »liberalism of fear«, der erst nach und nach in einen »liberalism of rights« integriert wurde.⁹³

Auf Hobbes' Unterscheidung Bezug nehmend, kann man mithin sagen, daß dem sich seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert ausdifferenzierenden, liberal-demokratischen Verfassungsstaat jene Religionen willkommen sind, die sich auf privaten Glauben konzentrieren. Im Wortsinne suspekt sind ihm hingegen jene, die ein öffentliches Bekenntnis fordern, das mit seiner, aus Gründen des sozialen Friedens in der Öffentlichkeit auch von seinen Bürger(inne)n erwarteten, weltanschaulichen Neutralität kollidiert. Der liberale Staat der westlichen Moderne okkupiert damit gleichsam religiöse Konflikte und verwandelt sie in die Rechtsfrage legitimer Freiheitsausübung und ihrer Grenze an der Freiheit Andersdenkender. Vorher hatten diese Konflikte die Politik »nur«

92 Rolf Schieder: *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001: 89.

93 Judith N. Shklar: *Ordinary Vices*, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press 1984: 5, 239.

mittelbar betroffen – dies aber in Gestalt religiös angeheizter Bürgerkriege um so heftiger. Nunmehr wird der liberale Staat als langfristiges Produkt dieser Zustände gerade dadurch selber zur Konfliktpartei, daß er weltanschauliche Neutralität reklamiert und durchzusetzen hat. Der liberaldemokratische Verfassungsstaat ist also nicht nur im Sinne des berühmten Böckenförde-Theorems⁹⁴ eine Säkularisierungsfolge, sondern auch ein *Erbe* der religiösen Bürgerkriege Alteuropas, der stets in Gefahr schwebt, von Gruppen mit umfassenden religiösen Geltungsansprüchen zum direkten Gegner erkoren und mit der gleichen Inbrunst bekämpft zu werden, die in der Vormoderne Andersgläubigen gegolten hatte. Solche Gruppen werden unter Bedingungen der Moderne mit dem Fundamentalismusbegriff belegt, so daß sich hierin eine historische Tiefendimension dieser im zweiten Kapitel untersuchten, aktuellen Problematik zeigt. Der von Fundamentalisten jeglicher Provenienz erhobene Vorwurf, ein liberaler Staat sei Blasphemie, ist dabei ein weiteres Säkularisierungsindiz, wäre doch andernfalls der fundamentalistische Zorn gegenstandslos.

Die unabdingbare Voraussetzung für eine gedeihliche religionspolitische Koexistenz religiöser Gruppen im und mit dem liberalen Staat ist demzufolge die Ausbildung der eingangs betonten und im dritten Kapitel eingehender behandelten, religiösen Liberalität im Sinne der freiwilligen Bereitschaft von Glaubensgemeinschaften, den Vorrang demokratischer politischer Entscheidungen gegenüber weltanschaulichen Geltungsansprüchen zu akzeptieren und konkurrierende religiöse Überzeugungen zu tolerieren. Aufgrund des umfassenden Wahrheitsanspruchs insbesondere monotheistischer Offenbarungsreligionen ist es für diese prinzipiell problematisch und also historisch voraussetzungsvoll, Vorrang und Eigenlogik demokratischer Politik zu akzeptieren,

94 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4).

gründet doch demokratische Politik seit der Entstehung des Politischen bei den Griechen⁹⁵ auf einer politischen Selbstermächtigung des Menschen, der sich als freier Bürger versteht, dessen Souveränität allein über Vergabe und Legitimität politischer Macht entscheidet. Insoweit ist jegliche demokratische Politik ein Akt von Säkularisierung. Mag der Mensch auch vor Gott als Sünder dastehen – die politischen Entscheidungen, mittels derer er sein Zusammenleben mit anderen Menschen regelt, werden hiervon getrennt. Ihre kollektive Verbindlichkeit resultiert aus einem Verfahren, das unter der Voraussetzung der Gleichheit und der Transparenz die Zurechenbarkeit und also die Sanktionierbarkeit dieser Entscheidungen garantiert. Demokratische Herrschaft ist demzufolge legitim, insofern die Machtunterworfenen die politischen Entscheidungen, deren Konsequenzen sie betreffen, den Machthabern ursächlich zurechnen können und aufgrund der Reversibilität der Machtverhältnisse ändern können.

Unter diesen demokratischen Bedingungen der liberalen Moderne sind Politik und Religion also geradezu schicksalhaft ineinander verstrickt und einander Nemesis. Denn es ist zwar schlechthin kennzeichnend für funktionale Gesellschaftsdifferenzierung, daß sich jedes funktionale Teilsystem für die Gesamtgesellschaft hält; in diesem soziologischen Größenwahn sind Religion und Politik indes besonders eng verbunden. Denn die Funktion von Politik ist das »Bereithalten der Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden« mittels ihres Mediums *Macht*.⁹⁶ Und Religion garantiert mittels ihres Mediums *Glauben* die »Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare«. ⁹⁷ Werden diese Funk-

95 Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (Fn. 3).

96 Niklas Luhmann: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000: 84.

97 Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000: 127.

tionen entgegen der Logik funktionaler Differenzierung gleichsam kurzgeschlossen, haben wir es mit jenen religionspolitischen Pathologien zu tun, deren antimodernistische Gefährlichkeit seit ziemlich genau einem Jahrhundert zu beobachten ist: Auf der einen Seite der Extreme beanspruchen totalitäre Politische Religionen eine quasi-religiöse Sinngebung kollektiv bindenden Entscheidens; der demokratische Volkswillen aber muß keinen »Sinn« haben – er ist kein Mittel, sondern selber Zweck, darin liegt seine Freiheit. Das andere Extrem bildet jedweder Fundamentalismus mit seinem Anspruch, daß das kollektiv bindende Entscheiden der Politik religiösem Sinn gehorchen solle.

Es wäre indessen vollkommen verfehlt, diesen Säkularisierungsprozeß für eine reine Verlustanzeige religiöser Bedeutung zu halten;⁹⁸ in diesem Mißverständnis treffen sich – *les extrêmes se touchent!* – radikale Religionsfeinde und Kritiker der Säkularisierungstheorie, die jene mißverstehen oder ihren Vertretern Religionsfeindschaft bewußt unterstellen. Schließlich droht der moderne – *liberale!* – Staat nicht nur mit der Nutzung seines Gewaltmonopols, sondern gleichzeitig mit der Autonomie der Politik gegenüber religiösen Geltungsansprüchen steigt auch die Autonomie der Religion gegenüber politischen Interventionen.⁹⁹ Zugespitzt kann man dies so formulieren, daß religiöse Überzeugungen als individuelle Privatansichten zu behandeln und zu begrenzen sind, gerade deshalb aber auch völlig frei von jeglicher politischer

98 Ulrich Willems: Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus? Zum disziplinären Perzeptionsmuster des Verhältnisses von Religion und Politik in gegenwärtigen Gesellschaften, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, 215-240; ders.: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hg.): Politik und Religion, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, 88-112.

99 Holmes, Passions and Constraints (Fn. 79): 207.

Einflußnahme zu bleiben haben. Mit diesem allseits konstruktiven Säkularisierungseffekt wird die offizielle staatliche Haltung gegenüber Religionen einerseits und die konsequentielle Dimension von Religiösität andererseits als liberale Leitdifferenz festgelegt.¹⁰⁰

Der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß läßt sich demzufolge als Herstellung von Gleichrangigkeit auch zwischen Politik und Religion innerhalb der funktional differenzierten, modernen Gesellschaft verstehen. In dieser arbeiten Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Kunst und andere soziale Teilsysteme nach ihrer je eigenen, binär codierten Funktionslogik. In der vormodernen Welt »waren Religion und Gesellschaft nicht zu unterscheiden.«¹⁰¹ In der modernen Gesellschaft aber sind sowohl Religion als auch Politik nur soziale Funktionssysteme unter anderen. Es gibt keine soziale Totalinklusion mehr, wie sie in der vormodernen Gesellschaft durch die zumindest nominell bevölkerungsweite Gemeinschaft aller Gläubigen repräsentiert war und von fundamentalistischen Bewegungen oder totalitären Politiken wiederhergestellt werden möchte. Unter modernen Bedingungen gilt: »Die Religion sichert heute weder gegen Inflation noch gegen einen unliebsamen Regierungswechsel, weder gegen das Fadwerden einer Liebschaft noch gegen wissenschaftliche Widerlegung der eigenen Theorien. Sie kann nicht für andere Funktionssysteme einspringen.«¹⁰²

Daß ein angemessen komplexes, analytisches Säkularisierungsverständnis nicht mit einer weltanschaulichen, religionskritischen Fortschrittstheorie zu verwechseln ist, hat

100 Vgl. Gary Jeffrey Jacobsohn: *The Wheel of Law. India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003: 28 ff.

101 Niklas Luhmann: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp ³1993, 259-357: 259.

102 Ebd.

vor allem der ideengeschichtliche Blick auf die Entwicklung des Politikverständnisses durch die Entfaltung von Paradoxien veranschaulicht. Bodins absolutistische Souveränitätstheorie war der politiktheoretische Todesstoß für die Idee des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, weil dieses nicht in der Lage war anzugeben, wer der absolute Souverän sein soll – Kaiser oder Fürst? Das personenverbandsstaatliche Gottesgnadentum von Herrschaft war in diesem Sinne schon gar nicht souveränitätsfähig.

Mit der aus der Entfaltung des Bodin'schen Souveränitätsparadoxes¹⁰³ sukzessive resultierenden Entwicklung der Volkssouveränität als demokratischer Quintessenz der neuzeitlichen Umbrüche im politischen Denken wird gleichwohl auch deutlich, wie Souveränität in gewandeltem Verständnis »als metaphysisches Versprechen des Politischen« überdauert.¹⁰⁴ Von der Rechtsstaatlichkeit wird nun nicht nur innerweltliche Erlösung von tyrannischer politischer Herrschaft erwartet, sondern auch die Erlangung umfassender Gerechtigkeit in der sozialen Ordnung.¹⁰⁵ Doch auch wenn dieser Prozeß als Sakralisierung des Rechts beschrieben werden kann, in der sich, wie schon aus den antiken Verhältnissen bekannt, das Dreiecksverhältnis zwischen Politik, Religion und Recht unter gewandelten Bedingungen forterbt, so bleibt er doch in erster Linie ein Akt politischer Säkularisierung, denn mit diesem Schritt ist der mittelalterlichen politischen Theologie endgültig der Legitimitäts Glaube und damit die Legitimationsgrundlage entzogen: Die legitimatorische Verbindung zwischen den zwei Körpern des Königs¹⁰⁶ wird gelöst; der physisch präsente und politisch verantwortliche

103 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 100 ff.

104 Ulrich Haltern: *Was bedeutet Souveränität?*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2007: 39.

105 Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit* (Fn. 61): 283 ff.

106 Ernst H. Kantorowicz: *Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

Herrscher bezieht keine Legitimität mehr aus der metaphysischen Idee des seine Person transzendierenden Gottesglaubens seiner Herrschaft. Vielmehr wird nun umgekehrt jegliche Sakralität auf eine unpersönliche und abstrakte Ebene gehoben, mit der der Herrscher, wie Bernhard Giesen anschaulich formuliert hat, gleichsam seines heiligen Gewandes entkleidet und als von Leidenschaften und Interessen getriebene, rein menschliche Person im Wortsinne enthüllt wird.¹⁰⁷ Damit wird der Herrscher als sterbliche Person zur potentiellen Gefahr für die (Rechts-) Staatlichkeit und entsprechend kritisch beobachtet; seine Verkörperung des Personenverbandsstaates ist damit in weite Ferne gerückt.

Nun gehört zwar der deutsche Rechtsstaatsbegriff, der keine Parallele zur *rule of law* in der anglo-amerikanischen Rechtskultur aufweist und der französischen Rechtssprache gänzlich fremd ist,¹⁰⁸ »zu jenen vom Wortsinn her vagen und nicht ausdeutbaren Schleusenbegriffen, die sich »objektiv« aus sich heraus niemals abschließend definieren lassen, vielmehr offen sind für das Einströmen sich wandelnder staats- und verfassungstheoretischer Vorstellungen.«¹⁰⁹ Doch unabhängig von solchen nationalstaatlichen Unterschieden und semantischen Unschärfen besteht die gemeinsame Stoßrichtung der von der englischen *Glorious Revolution* über die Amerikanische

107 Bernhard Giesen: *Tales of Transcendence: Imagining the Sacred in Politics*, in: Ders./Daniel Šuber (Hg.): *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Leiden/Boston: Brill 2005, 93-137: 114 f.

108 Nicholas W. Barber: *The Rechtsstaat and the Rule of Law*, in: *University of Toronto Law Journal* 53, 2003, 443-454; Rainer Grote: *Rule of Law, Rechtsstaat und Etat de droit*, in: Christian Starck (Hg.): *Constitutionalism, Universalism and Democracy – A Comparative Analysis*, Baden-Baden: Nomos 1999, 269-306; Michel Rosenfeld: *Rule of Law versus Rechtsstaat*, in: Peter Häberle/Jörg Paul Müller (Hg.): *Menschenrechte und Bürgerrechte in einer vielgestaltigen Welt*, Basel: Helbing & Lichtenhahn 2000, 49-72.

109 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs*, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 143-169: 143.

und Französische Revolution bis hin zum bürgerlichen Konstitutionalismus des 19. Jahrhunderts reichenden Bewegung darin, staatliche Gewalt »an ein fixiertes, zweiseitig verbindliches Recht gebunden« sehen zu wollen, »das Machtbegrenzung, Verantwortlichkeit und Freiheitssicherung bewirkt.«¹¹⁰

Hierin liegt die doppelte Frontstellung des liberal-demokratischen Verfassungsstaates begründet: Einerseits ist er, in den Worten Robert von Mohls, ein »Verstandesstaat«, als der er »nicht göttliche Stiftung oder göttliche Ordnung, sondern gemeinsames Wesen (*res publica*) im Interesse des Wohls aller einzelnen« ist:¹¹¹ »Die übersinnlichen Tendenzen des Menschen, Sittlichkeit und Religion, liegen außerhalb des Befugnisbereiches des Rechtsstaates.«¹¹² Seine »polemischen Gegenbegriffe« sind »Theokratie und Despotie«,¹¹³ und der Rechtsstaat betont den *individual pursuit of happiness* im Sinne der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und die funktionale Künstlichkeit des Staates als eines durch Vertragsschluß entstandenen und in keiner Weise ideologisch oder moralisch zu überhöhenden Gebildes, um auf diese Weise der Tyrannei zu wehren. Denn in dieser liberalen Selbstbeschränkung auf »formale Garantien und Verfahren« und dem Verzicht auf die Beeinflussung sozio-moralischer Zustände liegt seine Freiheitlichkeit, insofern repressive Regime vom Jakobinismus bis hin zum Totalitarismus des 20. Jahrhunderts zumeist mit der Berufung auf materiale Belange und religiöse, quasi-religiöse oder politisch-religiöse Normvorstellungen operieren.¹¹⁴

110 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Begriff und Probleme des Verfassungsstaates, in: Ders.: Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 127-140: 123.

111 Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs (Fn. 109): 145.

112 Robert von Mohl: Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg, Bd. 1, Tübingen: Laupp 1829: 9; vgl. ders.: Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates, Tübingen: Laupp 1832.

113 Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs (Fn. 109): 148.

114 Ebd.: 166.

Pluralismus wird aber nicht nur dadurch garantiert, daß er vom weltanschaulich neutralen Staat gegen religiöse Ausschließlichkeitsansprüche verteidigt wird, sondern ebenso dadurch, daß jedwede staatliche Zielbestimmung unter dem Vorbehalt individueller Gesinnungs- und Bekenntnisfreiheit steht. Dies hat der US-Supreme Court bereits früh mit dem Hinweis betont, »if there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein«. ¹¹⁵

Das im liberalen Konstitutionalismus der Moderne mit Benjamin Constant als herausragendem Beispiel ¹¹⁶ entwickelte und von den europäischen Staaten seit dem *Code civil* einstimmig umgesetzte Modell, »die Religionsfreiheit zuzulassen und die Religion völlig von der Politik zu trennen«, ¹¹⁷ ist mithin eine beidseitige, Religion und Politik gleichermaßen limitierende Lösung. Politische Tyrannei und jene herrschsüchtige religiöse Verhärtung, für die sich fortan, unter Bedingungen der Moderne, der im zweiten Kapitel genauer beleuchtete Begriff Fundamentalismus einbürgern sollte, werden als zwei Seiten derselben Medaille angesehen; ebenso sind Religionsfreiheit und politische Freiheit untrennbar, beide kulminieren in dem Begriff der bürgerlichen Freiheit.

Mit der aus der Entfaltung des Bodin'schen Souveränitätsparadox sukzessive hervorgegangenen liberalen Selbstbe-

115 West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624 [1943]; vgl. David Sikkink: From Christian Civilization to Individual Civil Liberties. Framing Religion in the Legal Field, 1880-1949, in: Christian Smith (Hg.): The Secular Revolution. Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, Berkeley etc.: University of California Berkeley Press 2003, 310-354: 346.

116 Vgl. Stephen Holmes: Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven/London: Yale University Press 1984.

117 Prodi, Eine Geschichte der Gerechtigkeit (Fn. 61): 313.

schränkung ist wiederum eine neue Paradoxie verbunden. Denn nun zeigt sich, welches »große Wagnis« der liberale Verfassungsstaat als Säkularisierungsprodukt eingegangen ist.¹¹⁸ Als Ordnung der Freiheit ist dieser Staat auf jenes Mindestmaß sozial-moralischer Qualitäten seiner Bürgerinnen und Bürger angewiesen, von dem der alteuropäische Republikanismus von jeher betont hat, daß ohne solche politische Tugendhaftigkeit der freiwilligen Orientierung am Allgemeinwohl keine freiheitliche Regierung auf Dauer bestehen könne.¹¹⁹ Um seiner Liberalität willen darf der auf seine politisch-institutionelle Funktionalität begrenzte säkulare Staat aber auch nicht selber versuchen, die Sozial-Moral seines Souveräns, des Volkes, zu beeinflussen; er darf nicht einmal deren Stand genau erforschen, käme dies doch einer Gesinnungskontrolle nahe. Allenfalls in homöopathischer Dosierung darf der liberale Staat sich um seine sozio-moralischen Ressourcen bemühen.¹²⁰ Seine Paradoxie besteht also darin, mutmaßlich jener traditionell durch die Religion garantierten, weltanschaulichen Bindungskräfte zu bedürfen, zu deren pazifizierender Begrenzung auf private Überzeugungen er selbst eingerichtet worden ist.¹²¹

Hiermit kehrt das frühneuzeitliche Souveränitätsparadox, das zur Veränderung von Bodins Theorieansatz geführt hatte, in veränderter Form wieder. Dies ist indes weniger eine historische Ironie als vielmehr ein Beleg für die Bedeutung von Paradoxieentfaltungen in der Politischen Ideengeschich-

118 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 71.

119 Herfried Münkler: Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 73, 1991, 379-403.

120 Karsten Fischer: Demokratie und Gemeinssinn, oder: Sozialmoral in homöopathischer Dosierung, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.): Die Zukunft der Demokratie. Politische Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, München: Hanns-Seidel-Stiftung 2006, 57-60.

121 Vgl. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 71 f.

te. Dem frühneuzeitlichen absolutistischen Souverän entsprechend, benötigt nun auch der demokratische Volkssouverän das Paradox einer Begrenzung seines Gestaltungsvermögens um dessen Praktikierbarkeit willen. Diese Begrenzung leistet die Verfassung: »Citizens need a constitution, just as Ulysses needed to be bound to his mast.«¹²² Denn so wie Odysseus den Sireningesang nur ohne die Reue tödlichen Schiffbruchs genießen konnte, weil er sich selbst an den Mast hatte binden lassen, bedarf auch das Experiment demokratischer Freiheit einer Sicherungsmaßnahme, die darin besteht, daß die Demokratie selber sowie zentrale moralische Normen durch das Institut verfassungsrechtlicher Unverfügbarkeit der demokratischen Disposition entzogen werden.¹²³

Auf eine Paradoxie wird folglich mit der Entfaltung einer weiteren Paradoxie geantwortet: »Demokratie heißt: daß das Volk selber herrscht. Und über wen? Über das Volk natürlich.«¹²⁴ Hierauf antwortet der Konstitutionalismus mit jener odysseischen Konstruktion, die man als Unverfügbarkeitsparadox bezeichnen kann: Der liberale Verfassungsstaat wendet sich gegen transzendente Begründungen sozialer Ordnung und politischer Herrschaft und versteht diese als keineswegs unverfügbarer göttlicher Bestimmung unterliegend, sondern vielmehr aus dem Willen der Herrschaftsunterworfenen resultierend und dementsprechend disponibel. Dies spiegelt sich in der politischen Verabschiedung aller Gesetze bis hin zur Verfassung durch demokratisch gewählte Repräsentanten des Volkes als dem Souverän. Dieses Verständnis und seine prinzipiellen institutionellen Ausprägungen werden jedoch als unverfügbar verabsolutiert, just um jedwede Reprise religiöser Unverfügbarkeitspostulate hinsichtlich politisch-sozialer Belange auszuschließen. Aus dem politischen

122 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 135.

123 Ebd.: 163.

124 Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft* (Fn. 96): 353.

Willensakt der Verfassungsgebung, in dem die Gestaltbarkeit aller immanenten Ordnung faktisch wie symbolisch aufscheint, resultiert demnach paradoxerweise eine Unverfügbarkeit zweiter Ordnung. Mit ihr soll auch das vermeintliche Kohäsionsproblem liberaler Ordnung gelöst werden: »The rule of law [...] is the great mucilage that holds society together.«¹²⁵

Man kann folglich sagen, das konstitutionalistische Unverfügbarkeitsparadox habe »eine freiheitliche, aber nicht unbedingt eine demokratische Tradition«,¹²⁶ weil es der demokratischen Willensbildung grundlegende Normen entzieht.¹²⁷ Infolge dieser Funktion jeder Verfassung, dem demokratischen Prozeß bestimmte Entscheidungen zu entziehen und der politischen Gemeinschaft solchermaßen die Hände zu binden, kann man den Begriff konstitutionelle Demokratie gar als Oxymoron kennzeichnen.¹²⁸ Der logische und normative Vorzug des im konstitutionalistischen Unverfügbarkeitsparadox liegenden Autopaternalismus¹²⁹ besteht jedoch darin, daß niemand freiwillig zustimmen kann, sein Recht auf freiwillige Zustimmung aufzugeben, so daß Freiwilligkeit um der Freiwilligkeit willen verfassungsrechtlich begrenzt werden muß.¹³⁰

Das Souveränitätsparadox wurde mithin von dem Paradox demokratischer Volkssouveränität abgelöst, und dieses kulminiert im konstitutionalistischen Unverfügbarkeitsparadox, mit dem wiederum das von Böckenförde berühmt ge-

125 US-Supreme Court, *Papachristou v. City of Jacksonville*, 405 U.S. 156, 171 [1972].

126 Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs (Fn. 109): 148.

127 Vgl. Cass R. Sunstein: *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford/New York: Oxford University Press 1996.

128 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 135 f.

129 Ebd.: 174.

130 Ebd.: 176.

machte *Liberalitätsparadox* der Angewiesenheit auf unverfügbare sozio-moralische Grundlagen eine klassisch liberale, nämlich eine institutionalistische Entfaltung erfährt – und damit ebenfalls paradox bleibt.

Böckenfördes Paradoxiebeobachtung hat ja aber auch noch die andere, als *Religionsparadox* beschreibbare Dimension, daß der liberale Staat ausgerechnet jener von religiösen Bindungen unterstützten, weltanschaulichen Kohäsionsmittel zu bedürfen meint, deren konkurrenzielle Gewaltpotentiale zu hegen er sich zur *raison d'être* gemacht hat.

Dies gibt Anlaß, erneut das Dreiecksverhältnis zwischen Politik, Religion und Recht zu thematisieren, das unter den modernen Bedingungen des säkularen, freiheitlichen Verfassungsstaates in Gestalt einer gegen politischen Dezisionismus gerichteten, zivilreligiösen Sakralisierung des Rechts wiederkehrt.¹³¹ In der Neuzeit hatte die Rechtsstaatlichkeit den Herrscher seiner religiösen Legitimität beraubt und zum Gegenstand kritischer Beobachtung gemacht. Im modernen Konstitutionalismus erweist sich das Recht nun als »ein Glaubenssystem, durch das wir Individuum, Gemeinschaft und Selbst, Zeit und Raum, Autorität und Repräsentation wahrnehmen. Als Imagination sozialer Praxis tritt das Recht in Wettbewerb mit konkurrierenden Imaginationen, etwa derjenigen der politischen Handlung«¹³² – und derjenigen des religiösen Kultes. Paradoxerweise antwortet das Recht auf die Persistenzen konkurrierender Geltungsansprüche und Semantiken also gleichsam mit einer instrumentellen Autosakralisierung, die gleichzeitig gegen politischen Dezisionismus immunisieren soll. Unter erneutem Rückgriff auf die Systemtheorie läßt sich die liberale Pointe dieses Dreiecksver-

131 Giesen, *Tales of Transcendence* (Fn. 107): 111.

132 Ulrich Haltern: Die Rule of Law zwischen Theorie und Praxis. Grundrechtsrechtsprechung und Verfassungstheorie im Kontext, in: *Der Staat* 40, 2001, 243-271: 243.

hältnisses zwischen Politik, Religion und Recht einer weiteren Plausibilisierung zuführen.

Die Teilsysteme der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft arbeiten nach ihrer je eigenen, binär codierten Funktionslogik. Untereinander verbunden sind sie durch strukturelle Kopplungen. Politik und Recht sind, Luhmann zufolge, strukturell gekoppelt durch die Verfassung als einer rechtsförmigen, aber politisch verabschiedeten und paradoxerweise wiederum der rechtlichen Kontrolle der Politik dienenden Institution. Recht und Religion, so lässt sich ergänzen, sind durch das Kirchenrecht strukturell gekoppelt, und Politik und Religion beispielsweise, im deutschen Fall, durch Konkordate.

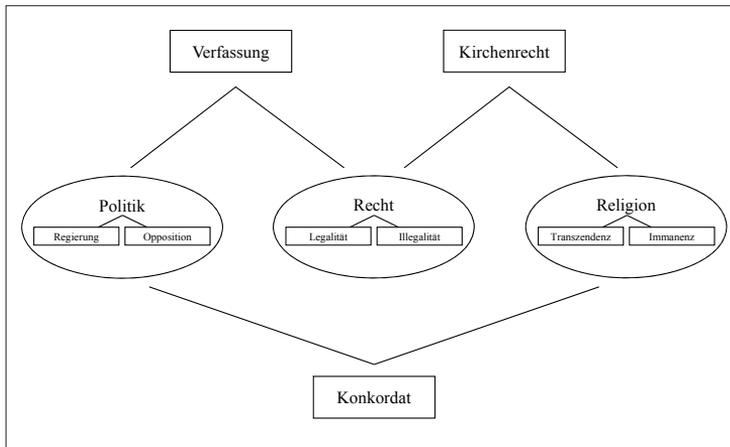


Abbildung 1 (eigene Darstellung)

Schon mit dem frühneuzeitlichen Souveränitätsdenken bei Bodin wurde eine Kopplung zwischen Politik und Recht hergestellt, allerdings mit der Semantik des Staates besetzt und erst mit der Entfaltung des Souveränitätsparadoxes in konstitutionalistische Richtung über sich selbst hinausgetrieben. Mit diesem Schritt werden dann die Freiheitsgrade nicht nur

des politischen Systems und des Rechtssystems, sondern eben auch des Religionssystems vergrößert, so daß auf allen Seiten Selbstorganisation möglich ist, die Systeme sich aber auch wechselseitig irritieren können.

Politik und Recht verbindet demnach »ein wechselseitig-parasitäres Verhältnis« dergestalt, daß das politische System davon profitiert, »daß anderswo, nämlich im Recht, die Differenz von Recht und Unrecht codiert ist und verwaltet wird; und umgekehrt gesehen profitiert das Rechtssystem davon, daß der Friede, die eindeutig fixierte Machtdifferenz und mit ihr die Erzwingbarkeit von Entscheidungen anderswo, nämlich im politischen System gesichert ist.«¹³³ Rechtsstaatlichkeit setzt das normale Funktionieren des politischen Systems voraus und kann die Politik mitnichten ersetzen.¹³⁴

Das Verhältnis von Politik und Religion läßt sich analog hierzu bestimmen: Zumal angesichts des Böckenförde-Paradoxes profitiert der liberale Staat davon, daß die knappe und ihm unverfügbare Ressource »Sinn« außerhalb seiner selbst reproduziert und über Transzendenz codiert wird. Die Religion wiederum profitiert davon, daß die Machtfrage im politischen System behandelt und rechtlich begrenzt wird. Auf diese Weise genießt sie rechtsstaatlichen Schutz vor politischer Verfolgung und den Präentionen totalitärer politischer Religionen und bleibt frei von dysfunktionalen Versuch(ung)en, das eigene Medium des Glaubens mit dem politischen Medium Macht kurzzuschließen oder zu verwechseln.

Interessanterweise sind die gefährlichsten Reaktionen auf die Provokation, die der liberale Staat für ein fundamentalistisches Religionsverständnis wie auch für antiliberaler Politikbegriffe darstellt, allesamt in der Tradition Carl Schmitts

133 Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2¹⁹⁹⁷: 425 f.

134 Niklas Luhmann: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981: 144.

stehende Versuche einer Entdifferenzierung der funktions-systemspezifischen Unterscheidungen oder gar nachhaltiger Amalgamierungen von Politik und Religion, wie sie sich im affirmativen Begriff der Politischen Theologie als einer Doktrin, für die »die göttliche Offenbarung die höchste Autorität und letzte Grundlage ist«,¹³⁵ zeigen.

Die Leitmotive solch eines antiliberalen Denkens sind dabei Souveränität als dem religiösen Wunder gleichkommender, normgenerierender Ausnahmezustand, also als generelle Vermengung von Recht, Religion und Politik, und Opfer als spezifische Vermengung von Politik und Religion. Das moderne Rechtssystem kommt jedoch »ohne Souverän aus; ja es könnte ihn gar nicht unterbringen, und es benötigt ihn auch nicht, weil es seine Paradoxien anders auflöst«, und zwar »in der Form von Verfahren oder subjektiven Rechten«. ¹³⁶ Hiergegen wendet sich Schmitt mit seinem unübertroffenen Sinn für Überholtes,¹³⁷ indem er das Politische von der katholischen Transsubstantiationslehre her denkt und auf diese Weise eine sakrifizielle Ideologie entwickelt. Denn das politisch motivierte Opfer ermöglicht das sinnstiftende Paradox, den sterblichen individuellen Körper als unsterblichen Teil des Volksganzen zu verstehen und insofern gleichsam zu transsubstantiiieren.¹³⁸ Dieses Denken ist einerseits spezifisch neuzeitlichen Ursprungs, da die mittelalterliche Lehre von den zwei Körpern des Königs keinen Raum für die Vorstellung ließ, Mitglieder des Volkes könnten der politischen Sinnstiftung teilhaftig werden. Andererseits ist es gleichzeitig zutiefst gegen den modernen Liberalismus gerichtet, der mit seiner Orientierung an rationaler Nutzenkalkulation, freiheitlichen

135 Heinrich Meier: Was ist Politische Theologie?, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2006: 13.

136 Luhmann, Das Recht der Gesellschaft (Fn. 133): 417 f. u. Anm. 21.

137 Luhmann, Die Politik der Gesellschaft (Fn. 96): 333.

138 Ulrich Haltern: Europarecht und das Politische, Tübingen: Mohr/Siebeck 2005: 96.

Entscheidungen und der Legitimität des *individual pursuit of happiness* sakrifizieller Akte entraten möchte – unbenommen der Tatsache, daß auch der liberale Staat von seinen Bürgerinnen und Bürger regelmäßig »Opfer« verlangen muß und sich hierzu auch traditioneller Deutungsmuster bedient.¹³⁹

Persistenzen religiöser Semantik in der heutigen Politik sind aber nicht einfach Belege religiöser Unhintergebarkeit, sondern können ebenso Indikatoren der Fähigkeit säkularer, liberaler Gesellschaften sein, auch in religionspolitischen Angelegenheiten die semantische Deutungshoheit zu erlangen. Dies läßt sich im Fall der Opfersemantik exemplarisch veranschaulichen.

139 Bernhard Schlink: Das Opfer des Lebens, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 59, 2005, Nr. 679, 1021–1031.

2. Zwischen Sakrifizierung und Viktimisierung: Zur politischen Semantik des Opfers

In den Gesellschafts- und Politiktheorien wartet die Viktimologie noch auf jene Aufmerksamkeit, die ihr in der Kriminologie traditionell zuteil wird. Dies ist um so erstaunlicher, als die politische Relevanz dieses Themas offensichtlich ist und sich in einer differenzierten Semantik widerspiegelt. So werden im Bereich des Politischen einerseits Opfer für bestimmte Werte gefordert, vom Verzicht zugunsten eines ausgeglichenen Staatsbudgets bis hin zum Opfer des Lebens für das Vaterland im Krieg; andererseits ist die Rede von Opfern wohlfahrtsstaatlicher Redistribution, sozialer Benachteiligung und krimineller sowie kriegerischer Gewalt. Untersucht man diese politische Semantik einmal genauer,¹⁴⁰ insbesondere hinsichtlich ihrer strategischen Funktion, so bedarf es zunächst einer Typologie von Sakrifizierung beziehungsweise Viktimisierung, von der aus sich politisch-soziale Bedeutungen unterscheiden und Bedeutungsverschiebungen feststellen lassen. Diesbezüglich ist zu zeigen, daß der politisch-rhetorischen Positionierung zwischen Sakrifizierung und Viktimisierung eine entscheidende Bedeutung innerhalb der semantischen Austragung politischer Konflikte zukommt, wobei Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung jeweils deutlich differieren. Von hieraus lassen sich schließlich einige Überlegungen anstellen, welche politischen Implikationen die Sakrifizierung- beziehungsweise Viktimisierungsdiskurse der *postheroischen*, westlichen Gesellschaften¹⁴¹ haben können.

140 Vgl. einige der nachfolgenden Überlegungen bei Herfried Münkler/Karsten Fischer: »Nothing to kill or die for...« – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers, in: *Leviathan* 28, 2000, 343-362.

141 Herfried Münkler: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist: Velbrück 2006: 310 ff.

Die Abstinenz der Sozialwissenschaften gegenüber der Opfersemantik ist um so erstaunlicher, als zumal im 20. Jahrhundert eine gewaltige Opferrhetorik entfaltet worden ist, die sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges vor allem auf den Krieg bezog, bevor sie sich dann, mit dem Einsetzen des Wirtschaftswunders, als Viktimisierungsdiskurs auf den Verkehr und den technologischen Fortschritt verlagerte und schließlich, seit Ende der achtziger Jahre, auf verschiedene Phänomene der Diskriminierung, politischen Unterdrückung und Verfolgung übergegangen ist. Dennoch existiert keine sozialwissenschaftliche Opfertheorie; vielmehr hat das Phänomen lediglich aus kulturhistorischer Distanz als fernes Merkmal archaischer Gesellschaften wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden, obwohl alltagssprachlich wie öffentlich häufig von Opfern eines Unfalls, eines Verbrechens, eines Krieges oder auch von Verzichtsleistungen im Sinne eines mehr oder minder freiwilligen Opfers die Rede ist.¹⁴²

Diese Verwendungsweisen des Opferbegriffs entsprechen durchaus der Etymologie. Bereits Isidor von Sevilla hat auf die Herkunft von *sacrificium* aus *sacrum factum*, das heißt aus der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi hingewiesen,¹⁴³ was die religiöse Komponente jeglicher sakrifiziellen Handlung zeigt. Exemplarisch hierfür ist 3. Mose 1, 1 ff., wo die göttlichen Opfergesetze als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft mit Gott festgelegt werden – ein Aspekt, den Sigmund Freud und Max Weber in

142 Walter Burkert: Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Gunther Stephenson (Hg.): Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976: 171, 168-187; ders.: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1983: 16; Hans-Martin Gutmann: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur, Freiburg: Herder 1995: 19.

143 A. Seigfried/Red.: Opfer [I], in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe 1984, Bd. 6, 1223-1230: 1227.

den Mittelpunkt ihrer Religionstheorien gestellt haben.¹⁴⁴ In jedem Fall bezeichnet der Opferbegriff allgemein einen Verzicht auf etwas oder eine Einbuße von etwas, wobei die deutsche Sprache in diesem Fall undifferenzierter ist als die mit *sacrifice* beziehungsweise *victim* zur Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Opfer fähige englische Sprache, so daß nachfolgend immer wieder auch auf den englischen Begriff verwiesen werden wird.

Beim aktiven Opfer (*sacrifice*) kann es sich zum einen um eine kultische Gabe handeln, die Gottheiten beziehungsweise kosmischen Kräften rituell entrichtet wird. Dieser in einem Sach-, Tier-, oder gar Menschen-Opfer bestehende Akt ist an ein magisches Weltbild gebunden, da die Gabe durch ihren Einfluß auf geheimnisvolle, nur einer eingeweihten Priestereleite zugängliche Mächte unmittelbare positive Wirkungen haben soll.¹⁴⁵ Diese sakrifziellen Kulte sind von hoher Beständigkeit, da die ihnen zugeschriebenen Effekte niemals ausbleiben, seien es Naturerscheinungen, wie das Wiederaufgehen der Sonne oder der Beginn der Regenzeit, oder sei es der Fortbestand sozialer Ordnung und Disziplin. In letzterem Fall wirkt der Opferkult sogar tatsächlich unmittelbar – zwar nicht auf magische, aber auf psychologische Weise.

144 Sigmund Freud: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: Ders.: Gesammelte Werke, unt. Mitw.v. Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland hg.v. Anna Freud et al., 9. Bd., Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1999, 161 f.; Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg.v. Johannes Winkelmann, Tübingen: Mohr/Siebeck 1980: 258 f.

145 Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009. Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg.v. Ernst Behler unt. Mitw. v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Bd. I/9, München: Schöningh 1971 geht von der Ursprünglichkeit des Menschenopfers aus, das nach und nach unter anderem durch Tieropfer ersetzt wurde. René Girard: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2002 verneint einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Menschen- und Tieropfern.

Einen anderen Typus des Opfers bildet der *Verzicht* auf eine Sache oder einen Wert, der bis zur freiwilligen Hingabe des eigenen Lebens reichen kann. Insofern die Interpretation einer Handlung (oder deren Unterlassung) an die Stelle einer kultischen Handlung im strikten, rituellen Sinne tritt, müssen Hingabe beziehungsweise Verzicht nicht notwendig zeremonialisiert sein und rituell vollzogen werden. Gerade dies kann zu einer Entgrenzung des sakrifiziellen Opfers und der Opferbereitschaft führen, da nicht mehr bloß kultische Handlungen in strikten rituellen Kontexten angezielt werden, sondern bestimmte *Handlungskonstellationen* als Opfer-trächtig quasi-rituell interpretiert werden, wobei natürlich besonders an soldatische Motive in den Kriegen des 20. Jahrhunderts zu denken ist.¹⁴⁶

Einen dritten Typus bildet schließlich das ohnmächtige *Erleiden*, wie in den Begriffen *Unfall-Opfer*, *Krankheits-Opfer* u.a.m.¹⁴⁷ Anders als die beiden ersten Typen, die ein aktives Verhältnis zur sakrifiziellen Handlung haben, liegt hier eine passivische Wendung vor: Es geht nicht um ein *sacrum factum*, sondern es handelt sich um eine unfreiwillige Schädigung, mithin um eine *Viktimisierung*. Bei diesem Verständnis ist ein fatalistischer Akzent vorherrschend, denn was der Opferbegriff hier bezeichnet, sind Beherrschungsdefizite und nicht-intendierte Nebenfolgen fremder Handlungen. Erläutern läßt sich dies am Begriff *Verkehrsoffer*: Gemeint ist hiermit ein in-

146 George L. Mosse: *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the world wars*, Oxford/New York: Oxford University Press 1990; Kathrin Hoffmann-Curtius: *Opfermodelle am Altar des Vaterlandes seit der Französischen Revolution*, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.): *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin: Orlanda Frauenverlag 1991, 57-92; Sabine Behrenbeck: *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald: SH-Verlag 1996.

147 Josef Drexler: *Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell*, München: Akademie 1993: 9 f.

dividuell unfreiwilliger, jedoch als zivilisatorisch offenbar unvermeidlich angesehener Verlust des Lebens oder zumindest der physischen Integrität eines Menschen, der sowohl als Tribut an den weiteren Fortschritt, der solche Verluste unnötig machen wird, als auch, konträr hierzu, zivilisationskritisch als Menetekel der Unbeherrschbarkeit des technischen Fortschritts interpretiert werden kann.

Die drei bis hierhin typologisch unterschiedenen Begriffsbedeutungen lassen sich folgendermaßen schematisieren:

Semantik	Logik	Objekt	Selbstbeschreibung	Fremdbeschreibung
aktives Opfer (<i>sacrifice</i>)	Kultisch-rituelle Gabe; Verzicht; Hingabe	Sach-, Tier-, Menschen-Opfer; ultimativ; Selbst-Opfer	Einsatzbereitschaft	Fanatismus → Sympathieentzug
passives Opfer (<i>victim</i>)	Einbuße; Benachteiligung	Armuts-, Seuchen-, Verkehrs-, Verbrechens-Opfer	Verzweiflung; Apathie	Hilfsbedürftigkeit → Unterstützung

Abbildung 2 (eigene Darstellung)

Die hieran noch erläuterungsbedürftige Unterscheidung zwischen Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung führt zu der eingangs in Aussicht gestellten Analyse von Bedeutungsverschiebungen zwischen Sakrifizierung und Viktimisierung.

Mit der passivischen Wendung von *sacrifice* zu *victim* als der aktuell vorherrschenden Semantik ist das ultimative Selbst-Opfer, die Hingabe des eigenen Lebens für einen vermeintlich höheren Zweck (Gott, Freiheit, Vaterland), in den postheroischen, westlichen Gesellschaften weitgehend diskreditiert. Statt aktiver Hingabe und Verzicht bezeichnet der Opferbegriff nunmehr Einbuße und Benachteiligung; statt der Begründung eigenen Handelns dient er der Begründung von Ansprüchen gegen andere, gleichsam der Besetzung einer *pole position* im wohlfahrtsstaatlichen Verdrängungswettbewerb. »Victims may function to bolster state legitimacy, to

gain political mileage, and to enhance social control«;¹⁴⁸ hierin liegt ihre ideologische und politische Funktion. An die Stelle des aktiven Opfers ist heute die Spende getreten. Handlungsleitend ist nicht mehr die sakrifizielle Identifikation des Opfernden mit dem superioren Empfänger der Gabe, sondern die Entdeckung einer Investitionsmöglichkeit. Spenden sind Ausgaben, die mit Blick auf profane steuerliche Abschreibungsmöglichkeiten und *publicity* getätigt werden können. Bezeichnete das Opfer im herkömmlichen Sinn den Akt der Anerkennung einer höheren Macht, durch den sich der Einzelne für eine begrenzte Zeit vom Gefühl der Kontingenz seiner Existenz entlastete, so enthalten Spenden Elemente strategischen Handelns. Während das klassische, magisch-rituelle Opfer der Sicherung der eigenen Existenz durch Gabe von etwas Wertvollem und Bedeutsamen dienen sollte,¹⁴⁹ folgen Spenden der Tausch-Logik des Investierens, bei der ein Wert ohne existentielle Identitätsbedeutung eingesetzt wird, um langfristig mehr davon zurückzuerhalten.

Und doch ist die sakrifizielle Opfersemantik nicht gänzlich obsolet geworden: Zur angemessenen Durchführung des Opfersubstituts bedarf es nämlich der Opfer-Unternehmer, eines schon älteren Geschäftszweigs, der ob seiner expansiven Tendenzen verschiedentlich schon aus Tempeln und Kirchen vertrieben wurde, bald darauf aber wieder in die Zentren seiner Umtriebigkeit zurückkehrte und heute seine Branchen gewechselt hat. Was einst die Aufgabe der Geldwechsler war, nämlich für die Konvertibilität der Münzen und Währungen zu sorgen, haben die Banken übernommen. Während die Geldwechsler jedoch den Opfernden zu Diensten waren, sammeln die Banken Spenden um der Opfer willen. Kaum ist

148 Robert Elias: *The Politics of Victimization. Victims, Victimology, and Human Rights*, Oxford/New York: Oxford University Press 1986: 231, 233.

149 Mauss, *Die Gabe* (Fn. 145); Maurice Godelier: *L'énigme du don*, Paris: Fayard 2002.

eine Katastrophe eingetreten, werden Sonderkonten eingerichtet. Chefredakteure, Fernseh-Entertainer, Politiker und wer sonst sich dazu berufen fühlt appellieren an die öffentlich quantifizierte und evaluierte Spendenbereitschaft. Mögen sich die Götter archaischer Gesellschaften an Brandopfern erfreut haben, so zelebriert die moderne Gesellschaft ihre Bereitschaft, Bruchstücke ihres sorgsam akkumulierten Wohlstandes für eine gute Sache hinzugeben. Der von den Opfer-Unternehmern organisierten und verwalteten Spende kommt dabei die Schlüsselfunktion zu, das Publikum aus einem passiven Beobachter von Viktimisierungen in einen eingreifenden Akteur zu verwandeln. Solcherart wird nicht länger hingenommen, zum passiven Opfer von Armut, Seuchen, Verbrechen und Verkehr zu werden, sondern mit dem Spenden beginnt ein aktives Gegenhandeln. Dies schlägt sich in einer Verdoppelung der Semantik nieder: Den Opfern der Katastrophen werden Opfer in Gestalt von Spenden entgegengestellt. Indem auf unverschuldete Einbuße mit freiwilligem Verzicht geantwortet wird, erhält sich in dieser Reaktion etwas von dem alten, aktiv sakrifiziellen Opferverständnis.

Damit dürfte es auch zusammenhängen, daß sich die Medien als wichtigste Opfer-Unternehmer etabliert haben. Seit das Opfer kein Ritus mehr ist, sondern als schicksalhafte Schädigung verstanden wird, obliegt den Medien die Aufbereitung und Präsentation von Sakrifizierung und Viktimisierung. Während in archaischen Gesellschaften das Opfer durch Priester im vorhinein ausgesucht und auf seine Bestimmung vorbereitet wurde, werden Opfer in der modernen Gesellschaft im nachhinein als solche beschrieben, und diese Kennzeichnungsfunktion obliegt Journalisten und Intellektuellen als gesellschaftlichen Sinnvermittlern. Und während die Priester tatsächlich opferten, indem sie Blut vergossen, vollziehen die publizistischen Opfer-Unternehmer semantische Operationen: Sie töten nicht, sondern reden von Opfern. Die Funktionen der Entlastung, Sinnstiftung und Vergemeinschaft-

tung sind sich ähnlich geblieben. Vor allem jedoch ist es lohnend geworden, als Opfer interpretiert zu werden. Seit es nicht mehr um Tötung geht, seit das Opfer keine existentielle Eigenschaft mehr ist, sondern eine Interpretationsfrage – oder, um einen modischen Begriff zu wählen, seit es virtuell geworden ist –, ist es ein Vorteil im Wettlauf um die sozialpolitischen Leistungen des Wohlfahrtsstaates geworden, Opferstatus beanspruchen zu können. Als Opfer wahrgenommen zu werden, bedeutet ein strategisches Privileg im sozialpolitischen Verteilungskampf.¹⁵⁰ Wer beispielsweise zum Opfer von Hochwasser wird, kann ganz selbstverständlich sowohl staatliche Hilfsleistungen erwarten als auch von Opfer-Unternehmern organisierte private Spenden, und wer sich als Opfer einer vermeintlich falschen Sozial- beziehungsweise Arbeitsmarktpolitik oder einer starren Bürokratie darzustellen versteht, erreicht mindestens auf dem Umweg über Talkshows den Zugang zu einer für jedwede Gerechtigkeitssemantik sensiblen Öffentlichkeit, deren Urteil die vermeintlich Schuldigen nicht nur bei bevorstehenden Wahlen fürchten.

Dieser Wandel der politischen Opfersemantik von Sakrifizierung zu Viktimisierung korreliert in den westlichen Wohlfahrtsgesellschaften mit jeweils unterschiedlichen Selbstbeschreibungen beziehungsweise Fremdbeschreibungen. So wird ein sakrifizieller Akt in der Selbstbeschreibung als tugendhafte Einsatzbereitschaft zum Wohle des Allmächtigen, des Vaterlands oder der eigenen Gruppe verstanden, wohingegen dies in der Fremdbeschreibung als mit Verständnislosigkeit und Sympathieentzug sanktionierter Fanatismus erscheint, denn der postheroische Hedonismus arrivierter

150 Richard Schenk: Einleitung in die Thematik »Zur Theorie des Opfers«, in: Ders. (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, 1-7: 3.

Wohlstandsbürger hat keinerlei Verständnis für sakrifzielles Pathos, wie es ihnen nurmehr »in der Subkultur, in Sekten, in Selbstmordkommandos von Terroristen, oder in der fremden Kultur des militanten Islam« begegnet.¹⁵¹ Genau umgekehrt verhält es sich mit den Opfern im Sinne von Viktimisierung, in deren Selbstbeschreibung Verzweiflung und Apathie überwiegen, während sie gerade deshalb in der Fremdbeschreibung als hilfsbedürftig erscheinen und auf Anteilnahme und Unterstützung bei den Nutznießern etablierter Wohlfahrtsysteme rechnen können.

Diese Unterschiede und Verschiebungen zwischen Sakrifizierung und Viktimisierung haben aber noch weitere politische Implikationen.

Die für die postheroischen westlichen Wohlfahrtsgesellschaften der Nachkriegszeit kennzeichnende Ablehnung von sakrifziellem Pathos ist historisch alles andere als selbstverständlich.¹⁵² Noch Ludwig Feuerbach machte die Unterscheidung zwischen religiösen und moralischen Opfern, wonach letztere freiwillige »Selbstaufopferungen zum Besten anderer Menschen, zum Besten des Staats, des Vaterlandes« darstellen.¹⁵³ Übereinstimmend definierte auch Hegel politische Tugend als »absichtliches Wirken« »in Beziehung auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit« und als »Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern«. ¹⁵⁴ Entsprechend hatte bereits Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social* apodiktisch festgestellt: »Dans tout État qui peut exiger des ses

151 Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers* (Fn. 142): 16.

152 Burkhardt Wolf: *Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2004.

153 Ludwig Feuerbach: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, hg.v. Werner Schuffenhauer, Bd. 6, Berlin: Akademie 1967: 89.

154 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: Ders.: *Werke*, hg.v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 10: 319 (§ 516).

membres le sacrifice des leur vie, celui qui ne croit point des vie à venir est nécessairement un lâche, ou un fou.«¹⁵⁵

Mögen diese Gedanken auch von faschistoider Opferideologie ebenso weit entfernt sein wie vom wohlfahrtsstaatlichen Postheroismus, so bildeten sie doch immerhin gleichsam ein Ferment für die Ideologeme Ernst Jüngers und Carl Schmitts. Ersterer etwa meinte, »das tiefste Glück des Menschen« bestehe darin, »daß er geopfert wird«, und die höchste Befehlskunst bestehe darin, »Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind«. ¹⁵⁶ Und Carl Schmitt radikalisierte Rousseaus Überlegung mit anti-liberaler Polemik: »Die politische Einheit muß gegebenenfalls das Opfer des Lebens verlangen. Für den Individualismus des liberalen Denkens ist dieser Anspruch auf keine Weise zu erreichen und zu begründen. [...] Alles liberale Pathos wendet sich gegen Gewalt und Unfreiheit.«¹⁵⁷

Nimmt man Feuerbachs Unterscheidung auf, so scheint also im 20. Jahrhundert das seiner religiösen Motivation entkleidete, moralische Opfer fundamental politisiert worden zu sein,¹⁵⁸ wobei die Totalitarismen, insbesondere der Nationalsozialismus, wiederum religiöse Züge aufwiesen. Man kann hieraus schließen, daß das Opfer seiner von René Girard herausgestellten, pazifizierenden Wirkung beraubt ist, sobald es säkularisiert und politisiert wird – eine interessante Erscheinungsform der vermeintlichen *Dialektik der Säkularisierung*.¹⁵⁹

155 Jean-Jacques Rousseau: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, hg.v. C. E. Vaughan, Oxford: Blackwell 1962, Bd. 1: 500.

156 Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1932: 71.

157 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot ³1963: 68, 70.

158 Zum Theorem der Fundamentalpolitisierung vgl. Michael Th. Greven: *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*, Opladen: Leske + Budrich 1999.

159 Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder ⁷2007.

Bemerkenswert an der Opferideologie des 20. Jahrhunderts ist, daß sie auf eine bestimmte Gruppe von Menschen abzielte, aus der heraus bevorzugt Opfer rekrutiert werden sollten, und zwar Männer im Alter etwa zwischen 16 und 40 Jahren. Dies entspricht nicht nur der archaischen Praxis, neben Jungfrauen vor allem erstgeborene Söhne, außergewöhnliche junge Männer oder gar Könige zu opfern; wie tief die Vorstellung von der besonderen Eignung dieser Gruppe als Opfer bis heute in der öffentlichen Wahrnehmung haftet, zeigt sich immer dann, wenn die Toten von Kriegs- und Gewalthandlungen nicht dieser Gruppe entstammen und daher vergleichsweise stärker bedauert werden.

Exakt dieser Wahrnehmungsunterschied zwischen Opfer im Sinne von *sacrifice* beziehungsweise im Sinne von *victim* ist von zentraler politischer Bedeutung, wie der Blick auf die kriegesischen Konflikte des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts zeigt. Denn auch noch die Bürgerkriege in Bosnien und im Kosovo und die verschiedenen Kriege und Genozide auf dem afrikanischen Kontinent erscheinen in der öffentlichen Wahrnehmung immer dann als besonders grausam, wenn Frauen, Kinder und Alte getötet werden, während Toleranz beziehungsweise Gleichgültigkeit vergleichsweise größer sind, wenn der Tod Angehörige der männlich-juvenilen Bevölkerungsgruppe ereilt. Die kollektiv unbewußten Vorstellungen von mehr oder weniger legitimen beziehungsweise tolerablen Opfern scheinen also noch fortzuleben. Sie liegen auch der von Carl Schmitt vertretenen Idee einer völkerrechtlichen »Hegung« des Krieges zugrunde, derzufolge Krieg dann »gehegt« ist, wenn die Toten der akzeptablen Opfergruppe entstammen, während er »enthegt« ist, wenn er in den Rest der Bevölkerung einbricht.

Die Folge solch einer Wahrnehmung ist eine krass unterschiedliche Bereitschaft zu und Begründung von »humanitären« militärischen Interventionen: Sind Frauen, Kinder und Alte von Menschenrechtsverletzungen betroffen, ist nicht nur

eine größere Bereitschaft zur Intervention vorhanden, sondern sogar ein entsprechender öffentlicher Druck. *Cum grano salis* könnte man sagen, daß die für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmende Faszination durch das sakrifizielle Opfer der Faszination für Viktimisierungen gewichen ist. Folgerichtig war die weltgesellschaftliche Kommunikation im Fall der Balkan-Konflikte in starkem Maße ein Kampf um die semantische Vorherrschaft über den Viktimisierungsdiskurs: Sowohl die bosnischen Muslime und die Kosovaren einerseits, als auch die Serben andererseits präsentierten sich in der Selbstbeschreibung als Opfer im Sinne von Viktimisierung – im einen Fall als Opfer serbischer Aggression, im anderen Fall als Opfer traditioneller antiserbischer Ressentiments. In der westlichen Fremdbeschreibung hingegen erschienen nur die bosnischen Muslime beziehungsweise die Kosovaren als Opfer, die Serben hingegen als Aggressoren, die regelrecht sakrifizielle, archaische Akte verübten, woraus sich eine Selbstverpflichtung zur NATO-Intervention ergab – die wiederum die Frage nach der unhintergehbaren Notwendigkeit, mindestens von Berufssoldaten die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens zu verlangen, erneuert hat.¹⁶⁰

Hieraus erklärt sich das Ausmaß der im Fall der Kosovo-Intervention besonders nachhaltigen, den öffentlichen Viktimisierungsdiskurs begleitenden Moralisierung der politischen Handlungsentscheidung. Denn als postheroische Gesellschaften können sich die westlichen Mächte nur schwer eingestehen, daß Soldaten im Kriegsfall mit ihrem Leben für ihre Aufgabe einstehen müssen und hierzu nur bereit sein werden, wenn sie in diesem potentiellen Selbstopfer einen Sinn sehen, zu dessen Findung die Moralisierung der Interventionsentscheidung dienen soll.¹⁶¹

160 Schlink, *Das Opfer des Lebens* (Fn. 139).

161 Herfried Münkler: Den Krieg wieder denken. Clausewitz, Kosovo und die Kriege des 21. Jahrhunderts, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 44, H. 6/1999, 678-688.

Beide Aspekte – die Viktimisierungserperzeption und der westliche Postheroismus – spiegelten sich wider in der amerikanischen Militärstrategie, zur Befriedung des Kosovo die Stadt Belgrad aus 15 Meilen Entfernung mit Präzisionswaffen zu bombardieren, um den serbischen Selbst-Viktimisierungsdiskurs ebenso minimal halten zu können wie die eigenen Kriegsoffer, die unter postheroischen Bedingungen eben nicht mehr sakrifiziell legitimierbar waren.

Für den liberalen Staat kann die Konsequenz aus dieser Erfahrung, wie stark das Ausmaß und der Verlauf von Viktimisierungsdiskursen politische Handlungsoptionen determinieren, nur lauten, einen reflektierten Umgang mit diesen Begriffen und den mit ihnen zwangsläufig verbundenen Moralisierung zu pflegen, um Herr der eigenen politischen Handlungsentscheidungen zu bleiben und den politisch so entscheidenden Kampf um die semantische Vorherrschaft erfolgreich zu gestalten. Die vorrangige Herausforderung hierfür bildet der religionspolitische Fundamentalismus, innerhalb dessen sakrifizielle Ideologien sowohl als handlungsleitendes Motiv für Selbstmordattentäter dienen, als auch in der propagandistischen Auseinandersetzung mit den als dekadent verleumdeten, saturierten und friedliebenden, westlichen Wohlstandsgesellschaften eingesetzt werden, wenn diesen etwa nach den Terroranschlägen in Madrid am 11. März 2004 die triumphierende Feststellung *Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod* entgegengeschleudert wurde.

II. Fundamentalistische Religionspolitik

Wenn Persistenzen religiöser Semantik, wie sie sich in fundamentalistischen Opferideologien äußern, eine politische Herausforderung ersten Ranges darstellen, die maßgeblich auch auf der Ebene mentaler Auseinandersetzung zu führen ist, dann bedarf das Feld fundamentalistischer Religionspolitik also einer exakteren analytischen Aufmerksamkeit als die öffentliche und auch die wissenschaftliche Diskussion sie bislang aufgebracht haben.

Diese muß sich ebenso auf die Frage nach handlungsleitenden Motiven beziehungsweise Kommunikationsstrukturen des Dschihadismus richten (II.2) wie auf die identitätspolitische Logik der fundamentalistischen Kulturkritiken (II.3). Die hierbei zutage tretende Nähe zwischen religiösem Fundamentalismus und kulturkritischen Stereotypen der europäischen Zwischenkriegszeit eröffnet schließlich die Möglichkeit, eine offensive Affirmation des von fundamentalistischer Seite gegen die liberale Moderne erhobenen Dekadenzvorwurfs zu erwägen (II.4).

Zunächst aber ist bei einer Begriffsbestimmung fundamentalistischer Religionspolitik anzusetzen (II.1).

1. Arbeit an der Apokalypse: Zur Begriffsbestimmung von Fundamentalismus

Eine prägnante Bestimmung dessen, was heutzutage unter dem Begriff »Fundamentalismus« verhandelt wird, stammt von Arnold Gehlen, der vor bald vierzig Jahren festgestellt hat, »daß es mit der Religion wieder ernst« wird, werde man »wohl am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten bemerken«. ¹⁶² Für die sogenannte »alte Bundesrepublik« war dies noch kein Thema, und so konnte Hermann Lübke zu Beginn der Ära Kohl Gehlens Satz mit dem Hinweis zitieren, diesem treffenden Kriterium zufolge könne von einer Erneuerung der Religion kaum die Rede sein. ¹⁶³

Heute, nur gut ein Vierteljahrhundert später, wäre solch eine Feststellung ein Ausweis unheilbarer Realitätsblindheit: Das 21. Jahrhundert wurde am 11. September 2001 eingeleitet durch politisch kalkulierende Dschihadisten, ¹⁶⁴ und die USA reagierten in der Ära Bush mit einer Renaissance politischer Theologie, ¹⁶⁵ deren neokonservative Prägung zudem gegen die amerikanische Radikalform einer paganen Populärkultur gerichtet ist, so daß der Begriff von *Culture Wars* in den *Divided States of America* geprägt worden ist. ¹⁶⁶ In Deutschland sind die Verhältnisse noch ungleich harmloser, doch auch hierzulande läßt sich eine neue Virulenz religionspoliti-

162 Arnold Gehlen: Religion und Umweltstabilisierung, in: Oskar Schatz (Hg.): Hat die Religion Zukunft?, Graz etc.: Styria 1971, 83-97: 96.

163 Lübke, Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion (Fn. 12): 45.

164 Zum Begriff »Jihadists« vgl. Nazih N. Ayubi: Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London/New York: Routledge 1991: 142.

165 James L. Guth: George W. Bush and Religious Politics, in: Steven E. Schier (Hg.): High Risk and Big Ambition. The Presidency of George W. Bush, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2004, 117-141.

166 John C. Green/James L. Guth/Corwin E. Smidt/Lyman A. Kellstedt: Religion and the Culture Wars. Dispatches from the Front, Lanham (MD): Rowman and Littlefield 1996; Larry Sabato (Hg.): Divided States of America. The Slash and Burn Politics of the 2004 Presidential Election, New York: Longman 2005.

scher Themen und Konflikte beobachten – von den höchst-richterlich eher angeheizten als befriedeten Kontroversen über Kreuzfixe, Kopftücher und Schächten über die Berliner Religionsunterrichtsdebatte bis hin zu dem eher anekdotischen Umstand, daß die in der »alten Bundesrepublik« kaum erkennbare Splittergruppe katholischer Sozialdemokraten in der Berliner Republik unter der Federführung Wolfgang Thierses wiederholt proklamiert, Religion sei keine Privatsache, und damit dem Erfurter Programm der SPD von 1891 offen widerspricht.

Mindestens ist es also zutreffend, wenn Friedrich Wilhelm Graf von einer »forcierten Wiederkehr der Religionen in den öffentlichen Raum« spricht;¹⁶⁷ vermutlich wird man den Blick für die neue Virulenz religionspolitischer Konflikte sogar dadurch zu schärfen haben, daß man die gleichzeitige Hellsichtigkeit und Gefährlichkeit einer Aussage Carl Schmitts betont: »Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit.«¹⁶⁸ Dies ist unbestreitbar zutreffend; doch hat der Wert dieser Feststellung seine Grenze nicht nur in dem perversen Behagen, das Romantiker des Ausnahmezustands wie Schmitt an Freund/Feind-Konstellationen haben. Ebenso fatal ist eine aus durchaus liberaler Gesinnung entspringende, überbordende Konjunktur des Fundamentalismusbegriffs, die zulasten seiner analytischen Potenz geht und den Irrglauben an unversöhnliche Kulturkämpfe entbindet. Denn das von Gehlen apostrophierte »Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten« ist eine prägnante Definition von Fundamentalismus, aber keine hinreichende. Es gilt also, die analytisch zutreffenden Elemente in Schmitts und Gehlens Feststellungen

167 Graf, Moses Vermächtnis (Fn. 10): 15.

168 Schmitt, Der Begriff des Politischen (Fn. 157): 37.

davon abzuhalten, ihren auf besinnungslos agonales Bewußtsein zielenden, propagandistischen Zweck zu erfüllen.

Angesichts dessen ist es dringlich, einen Begriff von Fundamentalismus zu bilden, der seine polemische Stoßrichtung durch politikwissenschaftliche Reflexion ersetzt. Erstaunlicherweise ist dies noch ein Desiderat der Forschung, da der Begriff entweder auch in wissenschaftlichen Kontexten unterbestimmt bleibt, oder aber infolge seiner polemischen Funktion gleich gänzlich vermieden wird, anstatt den Mittelweg einer analytisch fruchtbaren Begriffsbestimmung zu versuchen.¹⁶⁹ Zu allgemein ist beispielsweise die Definition der Initiatoren des groß angelegten, in fünf Bänden dokumentierten *Fundamentalism Project*, Martin E. Marty und R. Scott Appleby, Fundamentalismus sei »eine religiöse Weise des Daseins, die sich als Strategie manifestiert, vermöge derer Gläubige, die sich als im Belagerungszustand befindlich ansehen, versuchen, ihre unverwechselbare Identität als Volk oder Gruppe zu bewahren«. ¹⁷⁰ Ähnliches gilt für die ansonsten verdienstvolle, komparative Studie von David Zeidan, deren Fundamentalismusdefinition sich über fünf Seiten erstreckt und im Kern darauf abzielt, einen extremistischen »Cluster religiöser Bewegungen« zu rubrizieren, die »besorgt sind über die zeitgenössische Marginalisierung der Religion und ihre öffentliche Rolle« und demgegenüber »eine göttlich geoffenbarte, unfehlbare Schrift als einzige, letztgültige Autorität für alle Lebensbereiche reklamieren«. ¹⁷¹ Wenig hilfreich

169 Dies gilt beispielsweise ausgerechnet für das angesehene Kompendium von Robert E. Goodin/Hans-Dieter Klingemann (Hg.): *A New Handbook of Political Science*, Oxford/New York: Oxford University Press 1998.

170 Martin E. Marty/R. Scott Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt/M./New York: Campus 1996: 45.

171 David Zeidan: *The Resurgence of Religion. A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, Leiden/Boston: Brill 2003: 76 ff.

ist auch die ähnliche Feststellung, Fundamentalismus sei »eine willkürliche Abschließungsbewegung«, die »als immanente Gegentendenz zum modernen Prozess der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewissheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.«¹⁷² Und einseitig ist die Bestimmung Thomas Meyers, Fundamentalismus sei eine »in krisenhaften Modernisierungsprozessen« auftretende »spezifische Form kultureller Gegenmodernisierung«, die »die technischen und organisatorischen Mittel« der Moderne nutze, um deren »kulturelle Grundlagen« durch eine antipluralistische, »hegemonieorientierte Politisierung kultureller Unterschiede« zu ersetzen.¹⁷³

Dementgegen wird hier eine historisch rekonstruktive Bestimmung von Fundamentalismus vorgeschlagen. Beginnt man dies auf begrifflicher Ebene, so zeigt sich zunächst eine semantische Parallele zwischen Fundamentalismus und Totalitarismus, die beide eine Entwicklung von affirmativer Selbstbeschreibung zu pejorativer Fremdbeschreibung durchgemacht haben.

Bis er durch die Systemtransformationen von 1989/1990 als politikwissenschaftliche Kategorie nachhaltig rehabilitiert wurde, galt der Terminus *Totalitarismus* lange Zeit als Inbegriff einer tendenziösen, politisch motivierten und wissenschaftlich inakzeptablen Begriffsbildung, die weitaus mehr Polemik als Präzision bot. Zu dieser Skepsis trug bei, daß der Totalitarismusbegriff seinen Ursprung als affirmative Selbstbeschreibung des italienischen Faschismus genommen hatte, als näm-

172 Klaus Kienzler: *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: C. H. Beck 1996: 10.

173 Thomas Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierete Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 37-66: 50 ff.

lich Mussolini schon in den zwanziger Jahren sein *sistema totalitario* reklamierte. Erst mit fast anderthalb Jahrzehnten Verzögerung bemächtigte sich, von den USA ausgehend, die liberal-demokratische Kritik von Faschismus, Nationalsozialismus und Bolschewismus des Totalitarismusbegriffs. Dieser sollte herrschaftsstrukturelle Parallelen zwischen den untereinander feindlichen Systemen belegen und die liberal-demokratische Äquidistanz zu ihnen dokumentieren.¹⁷⁴ Die Folge dieser feindlichen Übernahme des Totalitarismusbegriffs war seine so pejorative Semantik, daß er schon Ende der dreißiger Jahre für Faschismus und Nationalsozialismus seine Attraktivität als Selbstbeschreibung verlor. Und erst recht vermied der Bolschewismus der Nachkriegszeit um jeden Preis, in jene Nähe zu Faschismus und Nationalsozialismus zu geraten, die infolge des semantischen Triumphs der liberalen Demokratien fortan mit jeder Anwendung des Totalitarismusbegriffs verbunden war.

Denkt man vor diesem Hintergrund an den Fundamentalismusbegriff, so erlebt man ein *Déjà-vu*. Auch er hat seinen Ursprung nämlich als affirmative Selbstbeschreibung einer bestimmten religiösen Bewegung genommen, bevor er mit vergleichbarer zeitlicher Verzögerung in das rhetorische Arsenal anti-fundamentalistischer Kräfte übergang. Seitdem dient er als komparative Kategorie, mit der die Äquidistanz der liberalen Moderne gegenüber jedwedem religiösen Fundamentalismus betont wird. Die Folge ist auch hier, daß der Begriff Fundamentalismus als affirmative Selbstbeschreibung ausgestorben ist.¹⁷⁵ So bezeichnen sich nur neun Prozent der

174 Walter Schlangen: *Theorie und Ideologie des Totalitarismus. Möglichkeiten und Grenzen einer liberalen Kritik politischer Herrschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1972.

175 Kurt Salamun: »Fundamentalismus« – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung, in: Ders. (Hg.): *Fundamentalismus »interdisziplinär«*, Wien: Lit 2005, 21-45: 23.

Amerikaner als fundamentalistisch orientiert, aber 28 Prozent glauben die Bibel sei wortwörtlich zu verstehen und 27 Prozent meinen, sie sei historisch richtig und wissenschaftlich unanfechtbar, womit fundamentalistische Dogmen bedient werden; zudem bezeichnen sich 30 Prozent der Amerikaner, unter ihnen George W. Bush, als »wiedergeborene Christen«.¹⁷⁶

Bedeutsam ist diese Parallele zwischen Totalitarismus- und Fundamentalismusbegriff angesichts ihrer Vollständigkeit. Denn wie vordem der Terminus Totalitarismus ist die Rede von »Fundamentalismus« so umstritten, daß sich sogar die ausgewiesenen Erforscher dieses Phänomens für ihre Wortwahl mit dem pragmatischen Argument rechtfertigen, der Fundamentalismusbegriff existiere halt in der öffentlichen Diskussion und sei schon deshalb auch wissenschaftlich verwendbar.¹⁷⁷

Es dürften sich jedoch stärkere Argumente für den Fundamentalismusbegriff als wissenschaftlich-analytischer Kategorie finden lassen, wenn man sich die historische Entwicklung des Fundamentalismus als einer sozialen Bewegung vergegenwärtigt. In ihr lassen sich drei Virulenzphasen und zwei Latenzphasen unterscheiden, die in auffälliger Weise zwischen christlichem und islamischem Fundamentalismus parallel verlaufen.

Seinen Ausgangspunkt nahm der Fundamentalismus im späten 19. Jahrhundert in den USA als religiöse Protestbewe-

176 Robert Wuthnow/Matthew P. Lawson: Sources of Christian Fundamentalism in the United States, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements (The Fundamentalism Project, Bd. 4), Chicago/London: The University of Chicago Press 1994, 18-56: 20.

177 Martin E. Marty: Fundamentalism: Religious Fundamentalism: Cultural Concerns, in: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hg.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Bd. 19, Amsterdam etc.: Elsevier 2001, 13119-13123: 13120; Karen Armstrong: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München: Siedler 2004: 11.

gung gegen die Moderne, und das bedeutete zunächst konkret: gegen die historisch-kritische Bibelforschung als einer aufklärerischen Tradition. Gegen diese Bibelwissenschaft richteten sich gleichermaßen das von Dwight Moody (1837-1899) gegründete Moody-Bibelinstitut in Chicago, die von Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921) verfasste, sogenannte Scofield-Bibel mit einem tendenziösen, geschlossenen System immanenter Querverweise, die zwischen 1883 und 1897 abgehaltenen, sogenannten Niagara-Bibel-Konferenzen und das von den Ölmillionären Lyman und Milton Stewart 1908 finanzierte Bibelkolleg Los Angeles. Diese beiden Industriellen waren es auch, die jene Publikation ermöglichten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Begriff Fundamentalismus als Selbstbeschreibung konstituierte, und zwar die Schriftenreihe *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, die zwischen 1910 und 1915 erschien.¹⁷⁸ Ihr folgte im Jahr 1919 die Gründung der *World's Christian Fundamentals Association* infolge eines Kongresses in Philadelphia mit 6000 konservativen Christen verschiedener protestantischer Denominationen,¹⁷⁹ und nur ein Jahr später wurde erstmalig der Begriff Fundamentalismus als »-ismus« geprägt, und zwar von dem baptistischen Herausgeber des *The Watchtower Examiner*, Curtis Lee Laws.¹⁸⁰ Bereits 1910 fanden sich in einer Veröffentlichung der Presbyterianer von Princeton die fünf maßgeblichen Dogmen des Fundamentalismus: Wortwörtliche Richtigkeit der biblischen Überlieferung, Jesu Jungfrauengeburt, Sühnopfer und leibliche Auferstehung sowie objektive Wirklichkeit seiner Wunder, was später durch den prämillennaristi-

178 Ernst R. Sandeen: *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1970: 199 ff.; Zeidan, *The Resurgence of Religion* (Fn. 171): 23 ff.

179 Vgl. Matthew C. Moen: *The Transformation of the Christian Right*, Tuscaloosa/London: University of Alabama Press 1992: 70 zu den in der Folge multiplen organisatorischen Mitgliedschaften.

180 Zeidan, *The Resurgence of Religion* (Fn. 171): 33, 70.

schen Glaubenssatz der apokalyptischen Zukunft ersetzt wurde.¹⁸¹

Ihren Kulminationspunkt hatte die erste Phase des Fundamentalismus im Ersten Weltkrieg, der zu einer Radikalisierung des religiösen Protestpotentials führte. Ins Fadenkreuz der fundamentalistischen Kulturkritik geriet dabei die darwinistische Evolutionstheorie, deren religionskritischen und sozialdarwinistischen Konsequenzen maßgebliche Schuld an dem Weltkriegsdrama gegeben wurde. Hiergegen brachten die Fundamentalisten die wortwörtliche Richtigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Stellung, verbunden mit einem strikten Antiintellektualismus.¹⁸² Dieser Darwinismuskonflikt eskalierte 1925 in dem sogenannten »Affenprozeß« gegen den Lehrer John T. Scopes, der bekannt hatte, gegen das Verbot des Staates Tennessee, die Evolutionstheorie zu lehren, verstoßen zu haben. Attackiert wurde er vor Gericht von dem zweifach erfolglosen Präsidentschaftskandidaten William Jennings Bryan, dessen Position jedoch von Scopes' liberal-rationalistischem Anwalt, Clarence Darrow, so geschickt blamiert wurde, daß die fundamentalistische Position in der öffentlichen Meinung diskreditiert war.¹⁸³

Die hiermit zu Ende gegangene erste Phase des Fundamentalismus war folglich noch nicht der Beginn der heutigen öffentlichen Fundamentalismus-Kontroverse, sondern die letzte Blüte einer Allianz zur Verteidigung der kardinalen Doktrinen des amerikanischen Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts.¹⁸⁴ Ihr folgte eine Latenzzeit des Fundamentalismus, die dieser nutzte, um insbesondere seine massenmedi-

181 George M. Marsden: *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford/New York: Oxford University Press 1980: 117.

182 Armstrong, *Im Kampf für Gott* (Fn. 177): 253 f.

183 Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Fn. 181): 184 ff.; Armstrong, *Im Kampf für Gott* (Fn. 177): 255 ff.

184 Sandeen, *The Roots of Fundamentalism* (Fn. 178): 207.

ale Basis auszubauen. Verstärkt seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gelang es den Fundamentalisten, in Gestalt diverser Fernsehprediger einen massiven unterschweligen Einfluß auszuüben, der erst verzögert politisch wirksam wurde.

Nur unwesentlich später als der protestantische Fundamentalismus in den USA trat auch der islamische Fundamentalismus in seine erste Phase, und zwar in Form der von dem Ägypter Hassan al-Banna 1928 gegründeten Muslimbruderschaft als einer Protestbewegung gegen die vom britischen Kolonialismus in Ägypten bewirkte Modernisierung.¹⁸⁵ Auch dieser Fundamentalismus trat indessen zunächst wieder in eine Latenzphase, in die der Erfolg des Nasserismus, mithin eines nach westlichem Vorbild konzipierten, säkularen, sozialistischen Nationalismus fiel. Währenddessen radikalisierte sich der Islamismus, nicht durch Massenmedien wie der protestantische Fundamentalismus in den USA, sondern durch die Hervorbringung konspirativen Schrifttums und Märtyrern der Bewegung wie dem bis heute für den islamischen Fundamentalismus ideologisch schlechthin zentralen, durch das Nasser-Regime hingerichteten Sayyid Quṭb.¹⁸⁶

Auch der schiitische Fundamentalismus hat seinen Referenzpunkt im Jahr 1928, drei Jahre nach dem amerikanischen Kreationismusprozeß. Bereits damals empörte sich nämlich Ruhollah Khomeini, wenn auch zunächst aussichtslos, über die rabiatischen säkularistischen Modernisierungsmaßnahmen von Schah Reza Pahlewi d.Ä.

Es folgte eine globale Latenz des Fundamentalismus während Faschismus, Zweitem Weltkrieg und Ost-West-Konfrontation, die man in Zusammenhang bringen kann mit

185 Richard P. Mitchell: *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford/New York: Oxford University Press 1969.

186 Barbara Zollner: *Prison Talk: The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser Persecution, 1954 to 1971*, in: *International Journal of Middle East Studies* 39, 2007, 411–433; dies.: *The Muslim Brotherhood. Hasan al-Hudaybi and Ideology*, London/New York: Routledge 2008.

dem für religiösen Fundamentalismus keinen Raum lassen- den Charakter der Totalitarismen als politischer Religionen; jedenfalls erlaubt dies eine schärfere analytische Distinktion als die Rede vom Nationalsozialismus als Fundamentalismus.¹⁸⁷

Dieser Latenzphase folgte seine abermals zwischen Christentum, Sunna und Schia parallel verlaufende, zweite Virulenzphase seit dem Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als sich die Ost-West-Konfrontation in neue Konfliktlagen zu diversifizieren begann. Damals studierte Osama bin Laden an der Universität Dschidda und geriet dort in Kontakt mit der Muslimbruderschaft und insbesondere in den Bann von Sayyid Quṭbs Bruder Mohammed,¹⁸⁸ bevor er mit der Bekämpfung des bereits in Agonie befindlichen Sowjetimperiums in Afghanistan die Wurzeln seines Terrornetzwerks *al-Qâ'ida* legte, das mit Basis beziehungsweise *Regel* zu übersetzen ist und hierin eine interessante Parallele zur Selbstbeschreibungssemantik der protestantischen Fundamentalisten in den USA hat.¹⁸⁹ In Iran kam es 1979 zur Islamischen Revolution, die nicht nur feindselig auf die USA fixiert war, sondern mit der von Jimmy Carter schwächlich gehandhabten Besetzung der US-Botschaft in Teheran ihren Teil zum Wahlsieg Ronald Reagans 1980 beitrug. Nicht minder bedeutsam hierfür war die inneramerikanische Reli-

187 So aber Talcott Parsons: Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus, in: Ders.: Beiträge zur soziologischen Theorie, hg.u. eingel.v. Dietrich Rüschemeyer, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1968, 256-281: 281 und Hans Albert: Religiöser Fundamentalismus und Drittes Reich. Zur Analyse der nationalsozialistischen Weltanschauung, in: Kurt Salamun (Hg.): Fundamentalismus »interdisziplinär«, Wien: Lit 2005, 85-116: 114.

188 Peter L. Bergen: Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden, New York: Free Press 2001: 56 ff.

189 Omar Saghi: Osama Bin Laden, Volkstribun im Medienzeitalter, in: Gilles Koppel/Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München/Zürich: Piper 2006, 25-54: 50 f.

gionspolitik in Gestalt der Artikulation jener *moral majority*, als die sich der protestantische Fundamentalismus vor allem unter dem Einfluß des massenmedialen Netzwerks erfolgreicher Rundfunk- und Fernsehprediger wie Billy Graham, Jerry Falwell und Pat Robertson während seiner ersten Latenzzeit zunehmend politisiert hatte, und die sich mit manichäischer Rhetorik in der Außenpolitik (»Reich des Bösen«) und den sogenannten *Reaganomics* identifizierte.

Nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation traten die Fundamentalismen 1989/1990 für rund ein Jahrzehnt des freiheitlich-säkularen Fortschrittsoptimismus vordergründig in ihre nächste Latenzzeit. Genauer betrachtet entwickelte sich in dieser Zeit etwa der Nordsudan zu einem Experimentierfeld des in diesem Fall sufisch geprägten islamischen Fundamentalismus, und zwar nicht nur als vorübergehende Zufluchtstätte bin Ladens. Vielmehr sind die seit 1955 wütenden sudanesischen Bürgerkriege bis in die Gegenwart maßgeblich geprägt durch den Einfluß der *National Islamic Front* unter Hasan at-Turabi, einem angeheirateten Verwandten bin Ladens.¹⁹⁰

Der Beginn der solchermaßen begünstigten, dritten fundamentalistischen Virulenzphase kann auf die Jahrtausendwende datiert werden. Gekennzeichnet war diese vor allem durch die Attentate vom 11. September 2001 und durch die von manichäischer Weltsicht geprägte Reaktion des »wiedergeborenen Christen« George W. Bush, der zudem eine gegenüber den *Reaganomics* noch verschärfte Sozialpolitik betrieb, die als *compassionate conservatism* firmierte, richtiger aber als *religious libertarianism* zu bezeichnen gewesen wäre.¹⁹¹

190 Vgl. zu deren kompliziertem Verhältnis Bergen, *Holy War, Inc.* (Fn. 188): 98 ff.; Hanspeter Mattes: Sudan, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2005, 489-498 und Saghi, Osama Bin Laden, *Volkstribun im Medienzeitalter* (Fn. 189): 38.

191 Karsten Fischer: *Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006: 197.

Auf schiitischer Seite schließlich stellte sich die Machtübernahme Ahmadineschads im Iran schon nach kurzer Zeit als Revolution innerhalb der Klerokratie heraus, mit der Ermüdungserscheinungen des institutionalisierten Fundamentalismus durch eine Wiederbelebung seines Bewegungscharakters geheilt werden sollten.

Diese Vergegenwärtigung der fundamentalistischen Weltbewegung in drei Virulenz- und zwei Latenzphasen zeigt, daß christlicher und islamischer Fundamentalismus nicht nur jene ideologischen und sozialstrukturellen Parallelen aufweisen, die Martin Riesebrodt auf den Begriff der patriarchalischen Protestbewegung gebracht hat.¹⁹² Vielmehr besteht eine auffällige Entsprechung in den bis hierhin skizzierten, historischen Verlaufsphasen des Fundamentalismus. Dies läßt sich folgendermaßen veranschaulichen:

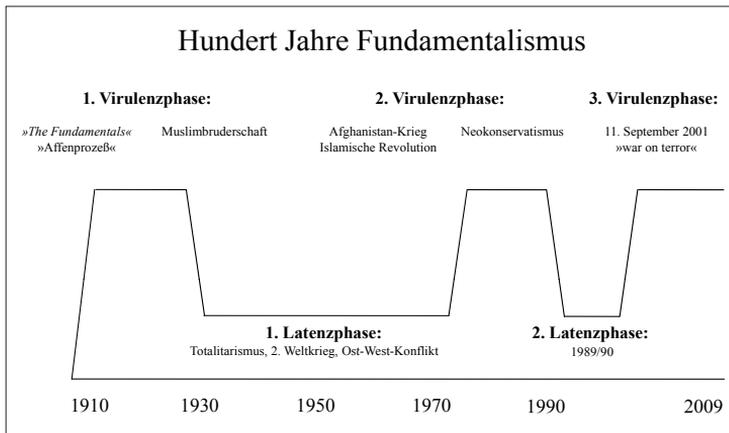


Abbildung 3 (eigene Darstellung)

192 Martin Riesebrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen: Mohr/Siebeck 1990.

Will man die gleichzeitige Entstehung der unterschiedlichen Bewegungen nicht zum bloßen, angesichts ihrer Mehrmaligkeit unwahrscheinlichen Zufall erklären, besteht das Interessante an dieser interkulturellen und interreligiösen Koinzidenz des Fundamentalismus darin, daß er als Sammelbegriff religionspolitischer Gegenbewegungen gegen die schon im 19. Jahrhundert kulminierende Globalisierung¹⁹³ zu verstehen ist. Dabei kann sich der fundamentalistische Abwehrkampf jeweils auf intrakulturelle und/oder interkulturelle Modernisierungsphänomene richten, und wie sich in Unterkapitel 3 zeigen wird, ist die soziale Konstruktion dieser Unterscheidung ein konstitutives Element fundamentalistischer Bewegungen.

Von dieser hier nur als Heuristik andeutbaren, für die weitere universalgeschichtliche Forschung aber wohl interessanten Koinzidenzthese ausgehend, kann jedenfalls nun eine hinreichend komplexe Begriffsbestimmung vorgenommen werden. Demnach ist Fundamentalismus eine sich auch in ihren Latenzzeiten eigendynamisch radikalisierende, nur unwesentlich in der Erscheinungsform divergierende, religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene Modernisierungsprozesse. Im Rahmen dieser religionspolitischen Identitätskonstruktion werden alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religiösen Offenbarung unterstellt, deren endzeitliche Erfüllung ersehnt wird und deren aktiver Vorbereitung eine innerweltliche Arbeit an der Apokalypse mittels fundamentalistischer Religionspolitik dienen soll, wobei das Spektrum von vermeintlich gottesfürchtigem Verhalten im Verborgenen bis hin zu terroristischen Aktionen reichen kann.¹⁹⁴

193 Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München: C.H. Beck ²2009; ders./Niels P. Petersson: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen – Prozesse – Epochen, München: C.H. Beck ⁴2007.

194 Vgl. einzelne Elemente dieser Bestimmung bei Manuel Castells: Das Informationszeitalter. Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, 3 Bde., Bd. 2: Die Macht der Identität, Opladen: Leske + Budrich 2002: 15.

Diese Begriffsbestimmung hat drei Dimensionen. Zunächst stellt sie auf die für fundamentalistische Phänomene konstitutive Bedeutung von Modernisierungsprozessen ab, auch wenn sich diese Modernisierung auf eine von kolonialistischen Fremdmächten importierte Militärtechnik, Wirtschaftsordnung beziehungsweise Regimeform beschränkt. Fundamentalismus ist demnach, anders als alle anderen »-ismen« inklusive des Totalitarismus, per se ein relationaler Begriff, der sowohl als Selbstbeschreibung als auch als Fremdbeschreibung notwendigerweise auf Idee und Erscheinungsformen säkularisierter Moderne zurückverweist. Dies gilt nota bene auch für den hier nicht genauer thematisierten, aber nicht vergessenen hinduistischen Fundamentalismus.¹⁹⁵

Insofern ist es nicht nur ein normativer Offenbarungseid des okzidental Rationalismus, sondern eine analytische Ungenauigkeit, den abendländischen Sonderweg der Säkularisierung und nicht etwa den Fundamentalismus als historische Ausnahme anzusehen. Ohne Säkularisierung gibt es nämlich keinen Fundamentalismus. Klaus Eder hat dies zu der treffenden Formel verdichtet, »das pathogene Potenzial« religiöser Kommunikation sei daran zu messen, »inwieweit Lebensweltkonstrukte und darauf aufbauende Identitätskonstrukte inkommun-

195 Vgl. Andreas Schworck: Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht, Berlin: VWB 1997: 218 ff., der betont, der hinduistische Fundamentalismus sei als nationalistisches Modernisierungskonzept in erster Linie eine »anti-moslemische Integrations-Ideologie« (ebd.: 222) und erst in zweiter Linie anti-westlich beziehungsweise anti-säkular. Auf jeden Fall aber sei er das Projekt »politischer und ökonomischer Gegen-Eliten« und als solches »Ausdruck jener spezifischen Modernisierung«, zu der die Eliten »kontinuierlich selbst beitragen« (ebd.: 231 f.), was wiederum eine um so interessantere, strukturelle Ähnlichkeit mit dem islamischen Fundamentalismus als einem »Solidaritätstraditionalismus« (Jamal Malik: Der Islamische Fundamentalismus – einige Bemerkungen, in: Manfred Walther (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden: Nomos 2004, 387-390: 389) bedeutet.

nikabel, das heißt unstrittig« blieben, denn Kommunikation bedeutet Verflüssigung und damit Relativierung.¹⁹⁶

Die feindselige Fixierung des Fundamentalismus auf Modernität ist demnach paradox, denn versteht man mit Franz-Xaver Kaufmann unter Modernität die »Legitimation fortgesetzten Wandels«, ¹⁹⁷ so besteht die fundamentalistische Position darin, als Reaktion auf die Erfahrung kulturellen und sozialen Wandels ihrerseits einen weiteren kulturellen Wandel zu propagieren. Fundamentalismen sind nämlich nur gemessen an der Moderne reaktionär beziehungsweise traditionalistisch, wie schon die Relationalität beider Begriffe zeigt. In ihrem Gegenentwurf sind sie keineswegs nostalgisch, sondern vielmehr erfinderisch und aktivistisch. Insoweit ist der Fundamentalismus kein monolithischer Gegen Diskurs zur Moderne, sondern dessen Zerrbild.¹⁹⁸

Alle Fundamentalismen divergieren dabei nur unwesentlich in der Erscheinungsform, nicht aber hinsichtlich generalisierbarer Aspekte. Insoweit hat es keinen Sinn, beispielsweise zwischen schriftfixierten Fundamentalisten und mystisch-spiritualistischen Pentekostalisten zu differenzieren. Orientiert man sich vielmehr an dem Diktum Raymond Arons, Sozialwissenschaftler sollten Unterschiede suchen, wo Dinge ähnlich scheinen und Ähnlichkeiten suchen, wo Dinge unterschiedlich scheinen, dann führt die Ähnlichkeit, die zwischen allen Fundamentalismen besteht, zur zweiten Dimension der Definition. Sie besteht in dem Phänomen der apokalyptischen Aufladung religiöser Offenbarung und gilt für alle fundamentalistischen protestantischen Denominationen in den

196 Klaus Eder: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, in: Berliner Journal für Soziologie, Bd. 12, 2002, 331-343: 339.

197 Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr/Siebeck 1989: 35.

198 Wuthnow/Lawson, Sources of Christian Fundamentalism in the United States (Fn. 176): 42.

USA ebenso wie für den Islamismus, der sich besonders instruktiv an der Schia exemplifizieren läßt.

Für diese ist nämlich kennzeichnend, einst durchaus jene Trennung zwischen Religion und Politik gekannt zu haben, von der ein Klischee der öffentlichen Diskussion im Westen behauptet, sie fehle im Islam generell und prinzipiell. Demgegenüber geht auf den 765 gestorbenen, sechsten schiitischen Imam eine mystische Auslegung des Koran mit einer klaren Trennung zwischen Religion und Politik zurück, womit die Konsequenz aus den gescheiterten Widerstandsversuchen gegen die Herrschaft erst der Umayyaden und dann der Abbasiden gezogen wurde. Diese Tradition verstärkte sich noch, als der elfte Imam im Jahr 874 ohne ersichtliche Nachkommenschaft starb. In der Folge entwickelte sich seit 934 die für den schiitischen Islam kennzeichnende, apokalyptische Lehre von der »großen Verborgenheit« und endzeitlichen Wiederkehr des zwölften Imam. Da es sich hierbei um eine *passive Erwartung* der Apokalypse handelte, mit der gerade politische Frustrationserfahrungen kompensiert werden sollten, war die Schia mithin zunächst durch eine Säkularisierung gekennzeichnet.¹⁹⁹

Die Islamische Revolution in Iran war demnach eine »schockierende, revolutionäre Umkehrung jahrhundertelanger schiitischer Tradition«. ²⁰⁰ Möglich wurde sie durch Khomeinis Entfaltung eines Parusieparadox: Wenn sich die Wiederkehr des Erlösers auf unbestimmte Zeit verzögert, ohne daß dies als Relativierung der auch politisch relevanten, göttlichen Gebote zu verstehen ist, ist es dann nicht geboten, der dauerhaften Verletzung der geoffenbarten Gesetze, stellvertre-

199 Armstrong, *Im Kampf für Gott* (Fn. 177): 82 ff.; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina: *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York Press 1981; Richard Yann: *Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia im Iran*, Berlin: Wagenbach 1983.

200 Armstrong, *Im Kampf für Gott* (Fn. 177): 512.

tend für die Apokalypse, Einhalt zu gebieten? Für diese, sit venia verbo, *advokatorische Apokalypseadministration* hat Khomeini sein zentrales fundamentalistisches Ideologem geprägt: die Herrschaft beziehungsweise »Treuhänderschaft«²⁰¹ der religiösen Rechtsgelehrten (*velâyat-e Faqîh*):

»Seit der kleinen ›Verborgenheit‹ sind tausend und einige hundert Jahre verstrichen. Es könnten womöglich noch hunderttausend Jahre vergehen, in denen es seine Heiligkeit [der zwölfte Imam, K.F.] nicht für ratsam hält, zu erscheinen. Sollen die Gesetze des Islam für so lange Zeit suspendiert und nicht angewendet werden? Soll jeder nach seinem Ermessen handeln? Soll das Chaos regieren? [...] Hat Gott die Ausführung seiner Gesetze auf nur 200 Jahre beschränkt?«²⁰²

Der protestantische Fundamentalismus in den USA, der ebenso wie die iranische Schia die pagane Pop-Kultur als apokalyptische Projektionsfläche benutzt, ist hinsichtlich des aktivistischen Umschlagens passiver Apokalypseerwartung und seiner politischen Konsequenzen quantitativ wie qualitativ natürlich unvergleichlich weit vom iranischen Beispiel entfernt. Was aber sehr wohl auch hier festzustellen ist, ist eine zunehmende Politisierung der Apokalyptik, deren Konsequenzen noch unabsehbar sind. So ist verstärkt seit dem Kuwait-Krieg, mithin seit der Latenzphase vor der dritten fundamentalistischen Welle, eine Zunahme von Literatur beobachtbar, die die weltpolitische Entwicklung als apokalyptisches Indiz interpretiert. »The Persian Gulf War from God's Perspective« und »The Middle East Crisis: A Step toward Armageddon?« sind nur zwei Beispiele aus einer Vielzahl entsprechender Pamphlete. Eine zentrale Rolle spielt in ihnen der

201 Malise Ruthven: *Der Islam. Eine kurze Einführung*, Stuttgart: Reclam 2000: 178.

202 Zit.n. Reza Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: Reichert 2002: 207.

Mythos Babylon. Erwartet wird in Schriften wie »The Rise of Babylon: Sign of the End of Times« aus dem Jahr 1991 eine Wiedererrichtung Babylons, da die in Jesaja 13 und Offenbarung 17-18 vorhergesagte, gewaltsame Zerstörung Babylons noch ausstehe, insofern das historische Babylon nicht auf diese Weise zerstört worden sei.²⁰³ Welche Rolle solches Gedankengut etwa im Zuge des Irak-Krieges gespielt hat, dürfte einer Untersuchung wert sein.

Nicht minder interessant hinsichtlich einer Politisierung der Apokalyptik und ihrer zukünftigen Konsequenzen ist die zunehmende Einbeziehung der Europäischen Union in entsprechende protestantisch-fundamentalistische Publikationen in den USA, so etwa in eine Broschüre der missionarischen Kooperative aus Shekinah Ministries in Kansas City und Kalibu Ministries in Malawi und Uganda aus dem Jahr 2004, in der aus nicht genannten Gründen die baldige Erlösung aus Finnland erwartet wird. Das apokalyptische Ziel wird hingegen um so genauer benannt, und zwar besteht es darin, die Europäische Union, die zum allerfinstersten Wegbereiter des Antichristen geworden sei, mit einer mächtigen Welle aus dem Norden zu erleuchten und nach dem Auftritt des Herrn die weltweit bereits begonnene Polarisierung Europas in die Heiligen und die Profanen zu vollziehen. Ergänzt, illustriert und begründet wird dies mit der Denunziation des EU-Slogans »Viele Zungen, eine Stimme«, der die Europäische Union als babylonischen Affront gegen Gott entlarve, insoweit das Europäische Parlament in Strasbourg architektonisch dem unvollendeten Turm zu Babel in seiner Darstellung durch Pieter Brueghel d.Ä. gleiche.²⁰⁴

203 Susan Harding: *Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language*, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements* (The Fundamentalism Project, Bd. 4), Chicago/London: The University of Chicago Press 1994, 57-78: 72, 78, Fn. 33.

204 Shekinah Ministries/Kalibu Ministries: *Out of Africa*, Issue 110, June 2004: 2: »A look at the current European parliament building in Strasbourg shows



Abbildung 4 (Quelle: Shekinah Ministries/Kalibu Ministries: *Out of Africa*, Issue 110, June 2004: 2)

In der Besessenheit von apokalyptischen Sehnsüchten und der Entschlossenheit, das eigene Handeln nach dem vermeinten heilsgeschichtlichen Plan auszurichten, läßt sich mithin eine Gemeinsamkeit fundamentalistischer Bewegungen identifizieren, so unterschiedlich auch deren Konsequenzen ausfallen, insbesondere hinsichtlich des Grades an Militanz. Die aus den in Kapitel I.2 genannten Gründen gerade für die postheroischen westlichen Gesellschaften unfaßliche Gewaltbereitschaft bis hin zum Selbstopfer erfordert daher eine eigenständige Analyse, zumal sich hierbei zeigt, in welchem Maße solche Modellierungen stets dazu neigen, Handlungsanleitungen zu suggerieren.

that it is designed as the unfinished Tower of Babel. The stars surrounding the building are not the stars of Europe but the pentagrams of Satan. The slogan for Europe has become MANY TONGUES, ONE VOICE. The statue in front of that building is the beast being ridden by the whore of Babylon with the stars around her head. WHAT AN AFRONT TO GOD. We are living in the most momentous of times as we see the consummation of the ages in preparation for the returning King. Revival in Finland is for the Lord to send a mighty wave from the north flowing down into Europe to bring great light into the most intense darkness of what the European Union has already become: the preparation for THE Antichrist. Across the earth, an enormous polarization has already started between those who will be holy and those who are profane. Europe will be polarized after the Lord has visited her.«

2. Erwartung statt Präferenz: Ein Leistungsvergleich in der Dschihadismus-Deutung

Bekanntlich sind die Kategorien sozialen Sinnverstehens keine neutralen Analyseinstrumente, sondern Teil jener soziokulturellen Wirklichkeit, zu deren Erklärung sie dienen.²⁰⁵ In besonderem Maße gilt dies für die Theorien rationaler Wahl, deren Konjunktur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich der durch die Konstellation des Kalten Krieges motivierten Suche nach einer, über ideologische Gräben hinweg, allen Menschen gemeinsamen Basis sozialer Präferenzbildungen verdankt.²⁰⁶ Wie Reinhard Zintl zurecht betont, ist das Rational Choice-Paradigma demnach nicht durch die kontrafaktische anthropologische Annahme gekennzeichnet, als *homo oeconomicus* kalkuliere jeder Mensch seinen Eigennutzen stets rational, sondern durch die Suche nach einer Situationslogik, aufgrund derer kollektive Effekte aus individuellem Handeln und seinen sozialen Kontexten erklärt werden können.²⁰⁷ Daher dürfen Theorien rationaler Wahl niemals ahistorisch verwendet werden,²⁰⁸ sondern sie sind »first and

205 Walter Schlangen: Theorie der Politik. Einführung in Geschichte und Grundprobleme der Politikwissenschaft, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1974: 36 f.

206 Sonja M. Amadae: Rationalizing Capitalist Democracy. The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism, Chicago/London: The University of Chicago Press 2003.

207 Reinhard Zintl: Methodologischer Individualismus und individualistische Theorie, in: Arthur Benz/Wolfgang Seibel (Hg.): Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft – eine Zwischenbilanz, Baden-Baden: Nomos 1997, 33-43; ders.: Rational Choice as a Tool in Political Science, in: Associations 5, 2001, 35-50; ders.: Der ökonomische Ansatz in der politischen Theorie – nützliches Instrument oder Prokrustesbett?, in: Thomas Bräuninger/Joachim Behnke (Hg.): Jahrbuch für Handlungs- und Entscheidungstheorie, Bd. 4, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 215-229.

208 Hans-Peter Blossfeld: Macro-Sociology, Rational Choice Theory, and Time: A Theoretical Perspective on the Empirical Analysis of Social Processes, in: European Sociological Review 12, 1996, 181-206: 183.

foremost normative« und weniger prognostisch als hermeneutisch.²⁰⁹

Angesichts der exzessiv gewalttätigen Erscheinungsform des islamischen Fundamentalismus, für den sich der Begriff *Dschihadismus* eingebürgert hat, ist das Rational Choice-Paradigma *mutatis mutandis* ähnlich attraktiv wie im Ost-West-Konflikt, und zwar gerade weil es »rational kaum nachzuvollziehen« ist, weshalb »sich zumeist junge Menschen freiwillig für eine Idee oder Sache opfern und dabei den Tod vieler Unbeteiligter bewusst und gezielt in Kauf nehmen«. ²¹⁰

Es dürfte sogar gerade auf das Wechselbad der politischen Gefühle zwischen 1989/1990 und dem 11. September 2001 zurückzuführen sein, daß das Rational Choice-Paradigma in den Blickpunkt des Interesses rückt, denkt man etwa an die Verbindung aus Rational Choice und Weltgesellschaftstheorie im Kommentar des New Yorker Publizisten Hendrik Hertzberg unmittelbar nach »9/11«, in dem es heißt:

»In the decade since the end of the Cold War, the human race has become, with increasing rapidity, a single organism. Every kind of barrier to the free and rapid move of goods, information and people has been lowered. The organism relies increasingly on a kind of trust – the unsentimental expectation that people, individually and collectively, will behave more or less in their rational self-interest.«²¹¹

209 Jon Elster: *When Rationality Fails*, in: Karen Schweers Cook/Margaret Levi (Hg.): *The Limits of Rationality*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1990, 19-51: 20; ders.: *Some Unresolved Problems in the Theory of Rational Behavior*, in: *Acta Sociologica* 36, 1993, 179-190: 180.

210 Jürgen Mackert: *Selbstmordattentate. Soziologische Erklärungen eines Phänomens kollektiver Gewalt*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 17, 2007, 407-417: 407.

211 Hendrik Hertzberg: *Comment: Tuesday, and After*, in: *The New Yorker*, 24. September 2001, 27.

Der Versuch, mittels Theorien rationaler Wahl zu eruieren, ob es sich beim Selbstmord-Terrorismus tatsächlich um grenzenlose Irrationalität handelt, hinsichtlich derer alle auf reziproke Interessenlagen und entsprechend erfolgrächtige Aushandlungsprozesse gerichteten, gängigen Politikmodelle versagen müßten, oder ob sich in dem *prima facie* Unbegreiflichen doch rationale Strukturen aufspüren und also eingespielte Politiken bestätigen lassen, enthält demnach auch eine diskursanalytische Dimension mit politikkritischen Implikationen. Denn wie Rainer Hülse und Alexander Spencer gezeigt haben, dient die soziale Konstruktion von Terrorismus-Metaphern wie »Krieg« und »Verbrechen« dazu, »the terrorist« as the gold standard of good terrorism research« aufrecht zu erhalten.²¹² Gemäß den von Sonja M. Amadae beschriebenen Wahrnehmungsmustern im Kalten Krieg dient diese mit militärischer Metaphorik verbundene Fixierung auf handelnde Akteure dazu, den Dschihadismus und namentlich al-Qâ'ida als eine dem Westen durchaus vertraute, »rational-bureaucratic military organization« wahrnehmbar und also anti-terroristisch operationalisierbar zu machen.²¹³ Schon insofern gebietet also jede kritische Analyse von Antiterror-Politiken eine Verwendbarkeitsprüfung von Rational Choice-Modellen.

Zu dieser Frage, wie sich Selbstmordterrorismus überhaupt im Rahmen von Theorien rationaler Wahl konzeptualisieren läßt, haben Joscha Legewie und Arno Simons jüngst eine instruktive Studie vorgelegt.²¹⁴ Ausgehend von einer Konturierung des Dschihadismus-Phänomens wird nachfol-

212 Rainer Hülse/Alexander Spencer: The Metaphor of Terror: Terrorism Studies and the Constructivist Turn, in: Security Dialogue 39, 2008, 571-592: 572.

213 Amadae, Rationalizing Capitalist Democracy (Fn. 206): 214; Hülse/Spencer, The Metaphor of Terror (Fn. 212): 582.

214 Joscha Legewie/Arno Simons: Zur Rationalität von Selbstmordattentätern. Kritische Überlegungen zur Anwendung von Rational-Choice Theorien, in: Susumu Shikano/Joachim Behnke/Thomas Bräuninger (Hg.): Jahrbuch für Handlungs- und Entscheidungstheorie, Bd. 5, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 245-274.

gend indes eine Variation des von Legewie und Simons entwickelten Modells vorgeschlagen, von der aus es wiederum naheliegt, das auf Akteurspräferenzen fokussierte Rational Choice-Modell zugunsten eines auf Erwartungskommunikation konzentrierten, systemtheoretischen Verständnisrahmens zu verlassen, mit dem auch der von Hülse und Spencer praktizierte, diskursanalytische Sozialkonstruktivismus beobachtungstheoretisch radikalisiert wird.

Noch vor gut zwanzig Jahren war es möglich, alle unterschiedlichen Terrorgruppen und Terrorformen im Rahmen eines Rational Choice-Ansatzes als Aushandlungsmodell zu interpretieren. Innerhalb dessen wurden politische Ziele gegen terroristische Mittel getauscht. Und ausschlaggebend für den Erfolg des Terrorismus oder aber seiner staatlichen Gegner war die Wirkung auf das öffentliche Publikum.²¹⁵ Der Dschihadismus entzieht sich dieser Einordnung. Seine Erscheinungsformen sind als Befreiungsbewegungen angelegt, islamistisch geprägt und arbeiten systematisch mit dem auch aus anderen, nicht-religiösen Bewegungen bekannten Phänomen von Selbstmordattentaten. Die komplexe Struktur des Dschihadismus enthält Elemente sowohl von Hierarchie, als auch von konzentrischer Netzwerkdifferenzierung. Seine politische Rationalität beruht nicht mehr auf einem – gleichsam über die Bande öffentlicher Meinung gespielten – ergebnisorientierten Aushandlungsprozeß mit dem Staat. Vielmehr ist der dschihadistische Terrorismus keinerlei Aushandlung zugänglich. Diese Selbstbezüglichkeit bedingt seine politisch so wirkungsvolle Vernichtungswut. Zwischen 1988 und 1998 gelang es terroristischer Gewalt, $\frac{3}{4}$ aller Friedensverhandlungen in Bürgerkriegsgebieten zum Scheitern zu bringen.²¹⁶ Entscheidenden

215 Scott E. Atkinson/Todd Sandler/John Tschirhart: Terrorism in a Bargaining Framework, in: *Journal of Law and Economics* 30, 1987, 1-21.

216 Andrew Kydd/Barbara F. Walter: Sabotating the Peace. The Politics of Extremist Violence, in: *International Organization* 56, 2002, 263-296: 264.

Anteil hieran hat die Vernichtungskapazität von Selbstmordattentaten, die seit 1983 weltweit zwar nur drei Prozent aller Terroranschläge ausmachen, dabei aber mehr als 50 Prozent aller Terroropfer zu verantworten haben.²¹⁷

Dieser qualitative Unterschied zwischen herkömmlichem Terrorismus und Dschihadismus liegt in einer Ausdifferenzierung der terroristischen Struktur begründet. Sie betrifft die Trennung zwischen zu Selbstmordattentaten bereiten Aktivisten und jenen Drahtziehern im Hintergrund, die – denkt man etwa an bin Ladens Prominenz – regelrecht als »Repräsentanten« des Dschihadismus bezeichnet werden können. Olivier Roy beschreibt dies mit dem Bild, die Operationen der »Organisation« und »Marke« al-Qa'ida könnten direkt, »in einem Joint Venture oder durch Franchise-Nehmer« erfolgen.²¹⁸ Der Terrorismus, wie man ihn beispielsweise von den in den siebziger und achtziger Jahren in Westeuropa aktiven, linksextremistischen Gruppen kennt, vermied, bei aller Riskanz, das Selbstopfer seiner Protagonisten schon deshalb, weil er andernfalls seinen Fortbestand unterminiert hätte, waren doch Drahtzieher und Attentäter zumeist identisch. Zudem war es Teil der terroristischen Strategie, einen als interessiert unterstellten Dritten in Gestalt einer bestimmten Bevölkerungsgruppe anzunehmen, in dessen vermeintlichem, objektivem Interesse zu handeln die Terroristen vorgeben und sich einbilden, so daß die Beeinflussung dieses Adressatenkreises auch das eigentliche Ziel der terroristischen Gewalt-

217 Robert A. Pape: *Dying to win. The strategic logic of suicide terrorism*, New York: Random House 2005: 28. Zur Geschichte und Typologie von Selbstmordterrorismus vgl. Legewie/Simons, *Zur Rationalität von Selbstmordattentätern* (Fn. 214): 247 ff.

218 Olivier Roy: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon 2006: 289; vgl. Mia Bloom: *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, New York: Columbia University Press 2005; Daniel Witte: *Terrorismus und Rationalität. Zur Rational-Choice-Analyse des 11. September*, Münster: Lit 2005: 153.

anwendung ist.²¹⁹ Der Dschihadismus hingegen ist ein Provokationsterrorismus,²²⁰ der nicht nur als »Kommunikationsstrategie«²²¹ auf die indirekten, psychischen Wirkungen seiner Taten in der Bevölkerung abzielt, sondern direkte politische Konsequenzen zeitigen möchte, beispielsweise und vor allem, indem die herausgeforderten Mächte zu unüberlegten, langfristig desaströsen Reaktionen verleitet werden.²²² Stephen Holmes hat dies mit der anschaulichen Metapher des roten Tuches beschrieben.²²³ Hierzu bedarf es besonders brutaler und weiträumiger Anschläge mit exorbitant hohen Opferzahlen wie am 11. September 2001, die unter Einsatz des Lebens der Attentäter – *horribile dictu* – besonders »effizient« erfolgen können. Solchermaßen geht es dem Dschihadismus nicht um die Mobilisierung eines als interessiert unterstellten Dritten, sondern eher um eine revolutionäre Guerillastrategie, mit der die eigene Macht gegenüber der Ohnmacht legitimer Autoritäten und der breiten Bevölkerung demonstriert werden soll, um deren furchtbedingte, politische Reaktionen zu provozieren.²²⁴ Die genau drei Tage vor

219 Herfried Münkler: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1992: 164.

220 Karsten Fischer: *Das Hydra-Projekt. Fundamentalismus und Terrorismus als Herausforderungen der demokratischen Wohlstandsgesellschaft*, in: Undine Ruge/Daniel Morat (Hg.): *Deutschland denken. Beiträge für die reflektierte Republik*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 169-179: 170 f.

221 Peter Waldmann: *Terrorismus. Provokation der Macht*, München: Gerling Akademie Verlag 1998; Birgitta Nedelmann: *Die Selbstmordbomber. Zur symbolischen Kommunikation extremer politischer Gewalt*, in: Jürgen Gerhards/Ronald Hitzler (Hg.): *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, 379-414.

222 Christopher Daase: *Strategien gegen den Terror. Intendierte und nicht-intendierte Konsequenzen des Kampfes gegen den Terrorismus*, in: Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.): *Friedensforschung und Terrorismus. Ursachen, Folgen und Gegenstrategien*, Münster: Agenda 2005, 264-283: 282.

223 Stephen Holmes: *The Matador's Cape. America's Reckless Response to Terror*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2007.

224 James S. Coleman: *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 2: *Körperschaften und die moderne Gesellschaft*, München: Oldenbourg 1992: 205.

den spanischen Parlamentswahlen erfolgten Anschläge von Madrid am 11. März 2004 sind hierfür exemplarisch.

Insofern der Dschihadismus die im herkömmlichen Terrorismus gültige, personale Identität von Vordenkern oder eben »Repräsentanten« und Attentätern beendet, differenzieren sich aber auch seine politischen Rationalitäten. Denn für provokationsterroristische Ziele sind Selbstmordanschläge aus Sicht ihrer Organisatoren überaus zweckrational, da sie bei relativ überschaubaren Kosten großen politischen Gewinn versprechen. Auf Seiten der Attentäter scheint dafür die Irrationalität, das eigene Leben für destruktive Zwecke aufzugeben, um so größer zu sein, so daß die für Rational Choice-Theorien kennzeichnende, handlungstheoretische Annahme, bei der Wahl zwischen Entscheidungsalternativen komme es regelmäßig zur Präferenz für verallgemeinerbare Eigeninteressen, hinfällig erscheint. Während herkömmlicher Terrorismus wie auch die Planungsebene des Dschihadismus mit den Grundannahmen von Rational Choice sehr gut vereinbar sind, bildet die Suizidbereitschaft dschihadistischer Attentäter mithin ein schwerwiegendes Problem für diesen Theorietypus.

Zur Erklärung dieser Diskrepanz könnte man das im Rational Choice-Ansatz prominente Phänomen des Trittbrettfahrens heranziehen.²²⁵ Demnach könnten die Drahtzieher des Dschihadismus ihr Nutzenkalkül umsetzen, indem sie – trittbrettfahrend – dessen ultimative Kosten auf die Attentäter abwälzen. Doch mit dieser Erklärung würde es nur um so unerklärlicher, warum die Attentäter auf Eigennutzenmaximierung verzichten beziehungsweise eine solch sonderbare Vorstellung von ihr verfolgen.

225 Martha Crenshaw: The Logic of Terrorism: Terrorist Behavior as a Product of Strategic Choice, in: Walter Reich (Hg.): *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1998, 7-24: 8.

Aus diesem Grunde ist der Versuchung nachgegeben worden, in Anlehnung an Durkheims Studie über den Selbstmord von altruistischen Motivlagen auszugehen. Doch die Vermutung, Selbstmordattentäter könnten ihr Leben zugunsten von Zuwendungen an Familienmitglieder opfern, wird nicht nur durch den Umstand widerlegt, daß die Zerstörungskraft von Vergeltungsmaßnahmen den Nutzen solcher Zuwendungen konterkariert.²²⁶ Wie im dritten Unterkapitel noch ausführlicher demonstriert wird, ist vielmehr die für die Altruismusthese grundlegende und in der öffentlichen Meinung anhaltend kursierende Annahme falsch, bei islamistischen Fundamentalisten im allgemeinen und bei dschihadistischen Selbstmordattentätern im besonderen handle es sich um sozial depravierte Modernisierungsverlierer. Allenfalls handelt es sich um jene relative Deprivation infolge der Diskrepanz zwischen gestiegenen individuellen Erwartungen und der Realität, die schon Tocqueville zur Erklärung der Französischen Revolution herangezogen²²⁷ und Nietzsche in der Formel zugespitzt hat, nicht der Hunger erzeuge Revolutionen, »sondern daß das Volk en mangeant Appetit bekommen hat«.²²⁸ Die meisten Dschihadisten leiden weder unter extremer Armut noch unter mangelnder Bildung,²²⁹ und dies gilt sowohl für die Planungsebene der Drahtzieher, als auch

226 Vgl. Ami Pedahzur: *Suicide terrorism*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2005: 154.

227 Mackert, *Selbstmordattentate* (Fn. 210): 411, 417 Anm. 3 mit Verweis auf Jon Elster: *Motivations and Beliefs in Suicide Missions*, in: Diego Gambetta (Hg.): *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford/New York: Oxford University Press 2005, 233-258.

228 Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 13, München: dtv ²1988: 179.

229 Vgl. Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*, Cambridge (MA): Harvard University Press 2001: 55, der das Konfliktpotential »Between Consumption and Frustration« verortet.

für die Attentäter.²³⁰ Häufig wird ganz im Gegenteil die für pauperisierte Unterschichten attraktive Erlangung wirtschaftlichen Wohlstands von dschihadistischen Eliten als Dekadenz bekämpft und durch die Konstruktion einer autochthonen kulturellen Identität ersetzt, wie eine ganze Reihe empirischer Befunde zeigen, bis hin zu den biographischen Profilen der im Irak festgenommenen, aus dem Ausland eingereisten, prospektiven Dschihadisten, die, soweit ermittelbar, zu 42,6 Prozent Studenten waren, zuzüglich Lehrern, Ärzten und Ingenieuren.²³¹

Mit dem Rekurs auf Identitätskonstruktionen würde indes das Erklärungsmodell rationaler Wahl überstrapaziert.²³² Will man dieses im Sinne des eingangs erläuterten Erkenntnisinteresses auf die Probe stellen, empfiehlt es sich daher, der von James S. Coleman vertretenen Maxime zu folgen, jene subjektive Sichtweise von Akteuren zu rekonstruieren, von der aus die Handlungen den Handelnden selber rational erscheinen, und damit konsequent auf der individuellen Ebene der Eigennutzkalkulation der Akteure anzusetzen.²³³

230 Scott Atran: Genesis of Suicide Terrorism, in: *Science* 299, 2003, 1534-1539; Klaus P. Japp: Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus, in: *Soziale Systeme* 9, 2003, 54-87: 61; Alan B. Krueger/Jitka Malečková: Education, Poverty and Terrorism: Is There a Causal Connection?, in: *Journal of Economic Perspectives* 17, 2003, 119-144; Farhad Khosrokhavar: *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*, London: Pluto 2005; ders.: *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Boulder (CO)/London: Paradigm 2008; Pape, *Dying to win* (Fn. 217): 216.

231 Joseph Felter/Brian Fishman: *Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq. A First Look at the Sinjar Records*, Combating Terrorism Center at West Point, <http://ctc.usma.edu/harmony/pdf/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf> [Zugriff: 03.04.2009].

232 Craig Calhoun: *Social Theory and the Politics of Identity*, in: Ders. (Hg.): *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Blackwell 1994, 9-36: 27.

233 James S. Coleman: *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1: *Handlungen und Handlungssysteme*, München: Oldenbourg 1991: 22; vgl. Legewie/Simons, *Zur Rationalität von Selbstmordattentätern* (Fn. 214): 251.

Hierzu bietet sich das Modell der sogenannten »Bade-
wanne« an, das auf David C. McClelland zurückgeht und vor
allem von Coleman und Hartmut Esser weiterentwickelt wor-
den ist.²³⁴ Nach diesem Schema gibt es eine Logik der Situa-
tion, die von der gesellschaftlichen Makro-Ebene mitbe-
stimmt wird. Sie beeinflusst die individuelle Mikro-Ebene,
auf der sich ein Akteur zwischen Handlungsalternativen zu
entscheiden hat. Welche Wahl er dabei trifft, wird durch die
Logik der Selektion bestimmt. Dabei gilt diejenige Wahl als
rational, mit der die für einen Eigennutzenmaximierer besse-
re Alternative bevorzugt wird. Die auf diese Weise zustande
kommende Handlung ermöglicht schließlich dank der Logik
der Aggregation verschiedener Einzelhandlungen die Erklä-
rung kollektiver Phänomene auf der Makro-Ebene.

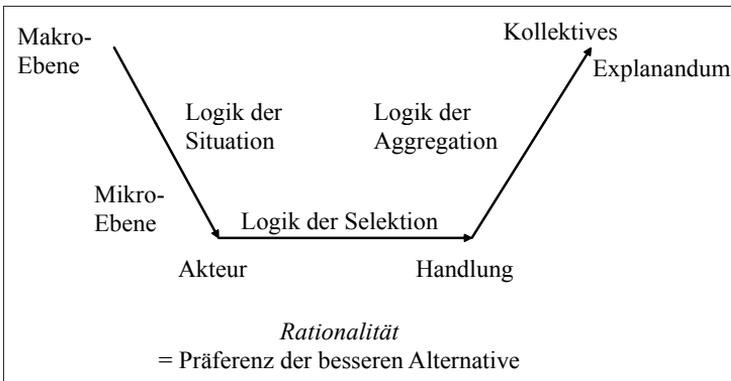


Abbildung 5 (eigene Darstellung)

234 David C. McClelland: *The Achieving Society*, Glencoe (IL): The Free Press 1961: 47 ff.; Coleman, *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1 (Fn. 233): 9 f.; ders., *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 2 (Fn. 224): 101 ff., 201 f.; ders.: *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 3: *Die Mathematik der sozialen Handlung*, München: Oldenbourg 1994: 46 f.; Hartmut Esser: *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt/M./New York: Campus 1999: 91 ff.

Für den vorliegenden Fall kann man dieses Modell mit der Hypothese konfrontieren, ob Dschihadisten möglicherweise aufgrund religiös-ideologischer Motive handeln, die ein egoistisches Nutzenkalkül darstellen.²³⁵ Denn die Verheißung des Paradieses ließe ja das Opfer des eigenen Lebens als einträgliche Investition erscheinen. Und in der Tat zeigen sich solche Überlegungen beispielsweise in der sogenannten »Geistlichen Anleitung der Attentäter des 11. September«,²³⁶ die sich in der nicht umgeladenen Reisetasche von Mohammed Atta, im Auto eines der Pentagon-Attentäter²³⁷ und auch im Wrack der in Pennsylvania abgestürzten Maschine auffand. In diesem Text findet sich etwa das von dem al-Qa'ida-Aktivisten der ersten Stunde, Abdullah Azzam, verbreitete Motiv der auf Märtyrer wartenden 72 Paradiesjungfrauen, das auf die Suren 44 und 53, das Hadith 2687 sowie auf die 72 Freiwilligen, die sich mit dem Vierten Imam, Ali, in die aussichtslose Schlacht von Kerbala geworfen haben, rekurriert. Vor allem aber wird hierin als ideologischer Rahmen die Sühneopfer-Idee deutlich.²³⁸ Diese fußt auf dem Motiv

235 Ein Rational Choice-Modell religiösen Verhaltens ist eine bleibende Herausforderung. Die Bedeutung des religiösen Faktors zeigt sich jedenfalls in dem Umstand, daß 89,9 Prozent der Selbstmordanschläge gegen Angehörige anderer Religionen als derjenigen der Attentäter gerichtet sind, vgl. Eli Berman/David D. Laitin: Rational Martyrs vs. Hard Targets: Evidence on the Tactical Use of Suicide Attacks, <http://economics.uchicago.edu/download/RatMartyrs6.pdf> [Zugriff 04.04.2009]: 8, 33.

236 Albrecht Fuess/Moez Khalfaoui/Tilman Seidensticker (Übers.): Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, in: Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus Verlag 2004, 17-27: 24; Hans G. Kippenberg: Einleitung, in: Ders./Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus 2004, 7-16: 8 ff.

237 Barry Rubin/Judith Colp Rubin (Hg.): Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader, Oxford/New York: Oxford University Press 2002: 236.

238 Roy, The Failure of Political Islam (Fn. 229): 65; Bruce Lincoln: Die Meditationen des Herrn Atta, 10. September 2001: Eine genaue Textlektüre, in: Hans

der *dschähiliyya*, das, wie in den Unterkapiteln 3 und 4 genauer diskutiert, in der von dem bis heute einflußreichsten islamistischen Ideologen Sayyid Qutb propagierten Dekadenz-Semantik Barbarei, Ignoranz und Niedergang geißelt und damit sowohl das imperialistische Abendland kritisiert, als auch den durch Gleichgültigkeit oder gar Kollaboration hierfür anfälligen Zustand der islamischen Welt.

Allein, der Erklärungsanspruch der sogenannten »Badewanne« zielt, wie gesagt, darauf ab, die Logik individueller Handlungspräferenzen zu aggregieren, um zur Erklärung kollektiver Phänomene zu gelangen. Und hier treten die Unzulänglichkeiten dieses Ansatzes zu Tage. Denn die von den Attentätern hinterlassenen Dokumente zeigen, daß es sich bei den religiös-ideologischen Traktaten um Rationalisierungen handelt, mit denen die vorgängige Entscheidung zur Tat aufrechterhalten werden sollte. So ist in der »Geistlichen Anleitung der Attentäter des 11. September« mehrfach die Rede von der Überwindung von Furcht, Vermeidung von Impulsivität, Bewahrung von Standhaftigkeit sowie gegenseitigem Mutmachen. Dies belegt, welche Bedeutung das von den Terror-»Repräsentanten« gelieferte, dschihadistische Schrifttum und insbesondere die Einbindung in eine straffe Organisation für die Handlungspräferenz der zukünftigen Selbstmordattentäter haben. Man kann insofern von einer politischen Konstruktion dschihadistischen Märtyrertums sprechen.²³⁹ Damit ist jedoch das erklärungsbedürftige kollektive Phänomen nicht mehr auf die einfache Aggregation der Handlungspräferenzen von Akteuren zurückzuführen, zumal dschihadistische Selbstmordattentate fast nie rein individuel-

G. Kippenberg/Tilmann Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus 2004, 39-54: 47 ff.; Stephen Holmes: Al-Qaeda, September 11, 2001, in: Diego Gambetta (Hg.): Making Sense of Suicide Missions, Oxford/New York: Oxford University Press 2005, 131-172: 154.

239 Pape, *Dying to win* (Fn. 217): 187 ff.

le Taten, sondern zu 95 Prozent durch eine dahinter stehende Organisation vorbereitete und durchgeführte Operationen sind.²⁴⁰ Folglich bedarf es, wie Legewie und Simons überzeugend dargelegt haben, der Einbeziehung gruppenspezifischer Prozesse, die ein komplexeres Verständnis dieser Präferenzen als Ergebnis mehrerer Handlungssequenzen erlauben.

Hierfür ist das Rational Choice-Modell mitnichten so unzugänglich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies zeigt etwa der Blick auf Russell Hardins Analyse von Gruppenkonflikten, die darauf beruht, daß die von eingeschränkten Informationsmöglichkeiten bestimmte, rationale Wahl von Handlungspräferenzen zu einer Identifikation mit Gruppen führen kann.²⁴¹ Hierdurch wird eine Kette eigen-dynamischen, rationalen Handelns entfesselt, an deren Ende schließlich ursprünglich unbeabsichtigte Konsequenzen stehen können.²⁴²

An dieser Stelle setzt die Innovation von Legewie und Simons an, die sich nicht darauf konzentrieren, »wie sich mehrere Handlungen zu einem kollektiven Phänomen aggregieren, sondern vielmehr, wie sich durch die Ausführung einer Handlung der Motivationshintergrund desselben Akteurs für folgende Handlungen verändert«.²⁴³ Um dementsprechend abbilden zu können, daß und in welchem Maße sich die Handlungsbedingungen potentieller Attentäter mit ihrem Eintritt in eine dschihadistische Organisation verändern, ver-

240 Pedahzur, Suicide terrorism (Fn. 226): 13.

241 Russell Hardin: One for All: The Logic of Group Conflict, Princeton: Princeton University Press 1995.

242 Vgl. Edward N. Muller/Karl-Dieter Opp: Rational Choice and Rebellious Collective Action, in: American Political Science Review 80, 1986, 471-487: 484 sowie Dennis Chong: Rational Lives. Norms and Values in Politics and Society, Chicago/London: The University of Chicago Press 2000, demzufolge gruppenspezifisch erzeugte Anreize und Pressionen in die Kosten-Nutzen-Kalkulation eingehen.

243 Legewie/Simons, Zur Rationalität von Selbstmordattentätern (Fn. 214): 253.

zichten Legewie und Simons darauf, überhaupt eine Logik der Aggregation eruieren zu wollen, und führen stattdessen eine »Logik der Handlungsfolgen« ein.²⁴⁴ Damit unterteilen sie die pfadabhängigen Handlungsschritte hin zum Selbstmordattentat in drei einzelne Schritte. Deren erster »stellt den Eintritt in eine radikale Organisation dar, der zweite ist die Bereitschaftserklärung zur Durchführung eines Selbstmordanschlags, und im dritten Schritt erfolgt die Durchführung des Anschlages«.²⁴⁵ Damit wird betont, daß die Logik der Selektion des individuellen Akteurs nicht nur in die Logik der Situation eingebettet ist, sondern auch »eine Veränderung der strukturellen Rahmenbedingungen« und womöglich sogar der gesamten Umwelt mit sich bringt, sofern die Handlungslogik ein mehrstufiger Prozeß ist, der mit der einmaligen Selektionslogik noch nicht abgeschlossen ist.²⁴⁶ Mit dieser Logik der Handlungsfolgen sind Legewie und Simons nun in der Lage, die Veränderung der »Möglichkeiten, Restriktionen und Präferenzen« folgender Handlungen zu erfassen und auf diese Weise zu erklären, daß es für einen einzelnen Akteur »durchaus rational sein kann, sich in den einzelnen Schritten für den Beitritt, die Bereitschaftserklärung und die Ausführung« des Attentats zu entscheiden.²⁴⁷ Der Vorschlag besteht mithin darin, das Modell als ein »Filtersystem« zu denken, innerhalb dessen die Rationalität der jeweiligen Einzelentscheidung nur, aber auch tatsächlich im Rahmen jener Umweltbedingungen rational ist, die durch die Folgen des vorausgegangenen Handlungsschrittes verändert worden sind.²⁴⁸

Demzufolge multiplizieren Legewie und Simons die »Badewanne« folgendermaßen:

244 Ebd.: 253.

245 Ebd.

246 Ebd.

247 Ebd.: 254.

248 Ebd.: 254, Fn. 12.

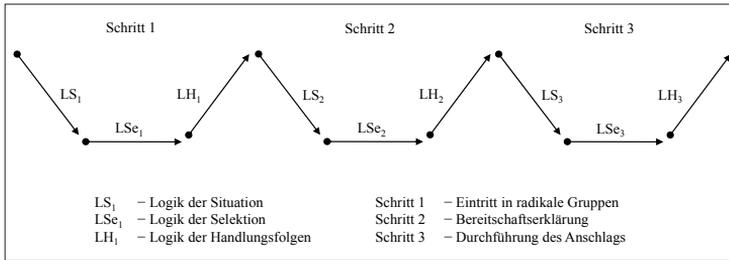


Abbildung 6 (Quelle: Legewie/Simons, Zur Rationalität von Selbstmordattentätern (Fn. 214): 254, Abb. 1)

Hiermit wird betont, daß die dschihadistische Organisation das »Informationsdefizit« des potentiellen Attentäters mißbraucht, indem sie mittels Zuwendungen auch an seine Verwandtschaft und eines elaborierten Märtyrerkults eine Diskontierung der zukünftigen Kosten anzielt und demgegenüber alle konkreten Informationen vorenthält.²⁴⁹ Infolge dessen kann es im zweiten Handlungsschritt durchaus rational erscheinen, die Bereitschaft zur Ausführung eines Selbstmordattentats zu erklären, weil »die Konsequenzen falsch interpretiert und die Kosten diskontiert werden – der Nutzen auf sozialer und materieller Ebene tritt unmittelbar ein, während die Kosten des möglichen Todes in ungewisser Zukunft liegen«. ²⁵⁰ Hinzu kommt die Erzeugung eines *point of no return* durch Selbstbindungsmechanismen wie etwa die Aufzeichnung ritualisierter Abschiedsvideos, die die Kosten einer späteren Verweigerung der tatsächlichen Durchführung des Attentats erheblich steigern.²⁵¹

249 Ebd.: 263 f.

250 Ebd.: 264; zum Problem zeitlicher Diskontierung vgl. Robert Axelrod: Die Evolution der Kooperation, München: Oldenbourg 2005: 58, 155.

251 Legewie/Simons, Zur Rationalität von Selbstmordattentätern (Fn. 214): 265; Witte, Terrorismus und Rationalität (Fn. 218): 177 ff.

Im Ergebnis wollen Legewie und Simons mit ihrem Modell »verdeutlichen, daß sich das Individuum durch seine vorangegangenen Entscheidungen in eine quasi-auswegslose Situation im dritten Schritt gebracht hat, in der die Durchführung des Anschlages besser als jede Alternative« und in diesem Sinne *rational* im Sinne der Theorien rationaler Wahl ist.²⁵²

Dieses Modell ist innovativ und instruktiv; denkt man es weiter, bietet sich jedoch eine Variation an. Und zwar legt der überzeugende Hinweis auf die Restriktion der Selektionslogik durch die Logik der Handlungsfolgen nahe, von einem bloß zweistufigen Modell auszugehen, in dem die Pfadabhängigkeit zwischen Bereitschaftserklärung und Attentat und das Ausmaß der Restriktion noch deutlicher zu machen sind. Gleichzeitig kann auf diese Weise im zweiten Entscheidungsschritt auch die bei Legewie und Simons weggefallene, auf das kollektive Explanandum gerichtete Logik der Aggregation reintegriert werden. Anstatt, wie bei Legewie und Simons, mehrere »Badewannen« hintereinander zu schalten, müßten demnach zwei »Badewannen« ineinander geschachtelt werden:

252 Legewie/Simons, Zur Rationalität von Selbstmordattentätern (Fn. 214): 266.

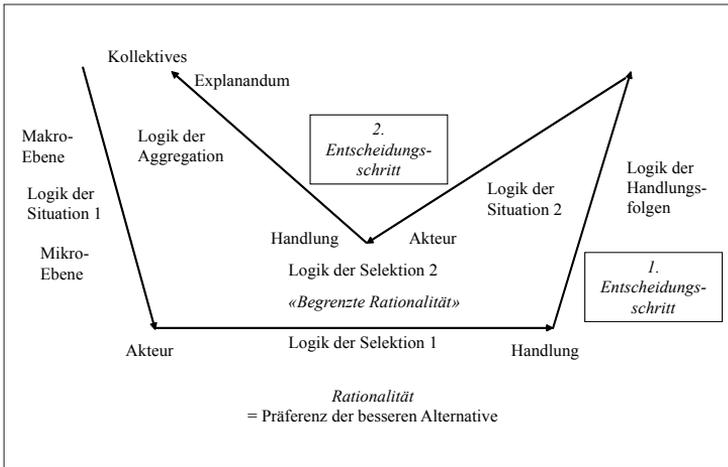


Abbildung 7 (eigene Darstellung)

Wie dasjenige von Legewie und Simons unterscheidet sich auch dieses Modell von der »klassischen Badewanne« nicht durch eine veränderte Logik der Selektion. Vielmehr wird Rationalität nach wie vor als Präferenz für die bessere, das heißt den Eigennutzen maximierende Alternative verstanden. Die Modifikation betrifft stattdessen, Legewie und Simons folgend, die Logik der Aggregation, die im ersten Entscheidungsschritt durch eine Logik der Handlungsfolgen ersetzt wird. Sie bedingt die Logik der Situation im zweiten Entscheidungsschritt, und zwar indem die Folgen der Handlungen des Akteurs seinen Entscheidungsspielraum bei den nachfolgenden Handlungen unbeabsichtigter- und unerkannterweise einschränken, so daß der Eintritt in eine dschihadistische Organisation bereits als erster Schritt des pfadabhängigen Entscheidungsprozesses hin zum Selbstmordattentat verstanden wird, weil die Organisationsführung gruppendynamischen Zwang und Informationsselektion für die Begrenzung individueller Rationalität zu nutzen versteht. Im Fall des Dschihadismus bedeutet solch eine *bounded rationality*

lity²⁵³ eines potentiellen Selbstmordattentäters also, daß er (oder sie) auf dem Weg zur Entscheidung für die tatsächliche Durchführung des Anschlags – also gleichsam in der zweiten »Badewanne« – von der Organisation, oder auch bloß von einem gefühlten sozialen Klima und Kontext, kontrolliert, isoliert und unter so hohen Erwartungsdruck gesetzt wird, daß sich schließlich bloß noch die Alternative zwischen einem ehrenhaften Tod oder einem Weiterleben in Ächtung und sozialer Exklusion stellt, falls nicht die Organisation einen Abtrünnigen gar selber töten würde. Von dieser ausweglosen Situation haben gescheiterte Selbstmordattentäter nachträglich berichtet, sie hätten sich bereits einige Zeit vor dem Anschlag als Tote betrachtet.

Das zweischrittige Entscheidungsmodell pointiert mithin die von Legewie und Simons zurecht betonte, sukzessive und unbemerkte Entäußerung des potentiellen Attentäters an die dschihadistische Organisation beziehungsweise einen sozialen Kontext, die zur Begrenzung seiner rationalen Präferenzbildung auf externe Präferenzen führt. Bildlich veranschaulicht reduziert sich damit der nach herkömmlicher Vorstellung so große Boden der »Badewanne«, also die handlungsleitende, rationale Wahl der besseren Alternative durch den Akteur, auf alternativlose Pfadabhängigkeit. Hierin wiederum liegt begründet, daß man im zweiten Entscheidungsschritt durchaus eine Logik der Aggregation rekonstruieren und hinsichtlich des kollektiven Explanandums ausdeuten kann.

Diese Modifikation des Rational Choice-Modells führt freilich zu dem paradoxen Ergebnis, daß jener auf die ratio-

253 Herbert A. Simon: *Models of Bounded Rationality*, 2 Bde., Cambridge (MA): Harvard University Press 1992; vgl. Neil J. Smelser: *The Rational Choice Perspective. A Theoretical Assessment*, in: *Rationality and Society* 4, 1992, 381-410: 386, der actors, information, hierarchy of preferences, transaction costs, institutional constraints, aggregation mechanism und social outcome als Faktoren der Präferenzbildung nennt.

nale Präferenzbildung individueller Akteure konzentrierte Ansatz auf gruppendynamische Prozesse verweist und damit weg von der Handlungslogik dschihadistischer Attentäter, hin auf das Geschick der Terror-»Repräsentanten«, Rationalitätsbegrenzungen zu organisieren.

Hiermit wird eine Grenze des Rational Choice-Paradigmas deutlich, denn eine Theorie der rationalen Wahl von Handlungspräferenzen verliert an Aussagekraft, wenn Rationalität als stets begrenzt verstanden wird, und so ist das Konzept der *bounded rationality* »ein differenzloser Begriff«,²⁵⁴ der zeigt, daß in den Theorien rationaler Wahl implizit ein »Parsonianisches Paradigma« dominiert, »das einen individualistisch interpretierten Rationalitätskern annimmt, der von Normen, Werten und Institutionen umgeben ist oder eingehegt wird, so daß sich alles Interesse auf die symmetrisch oder asymmetrisch zu interpretierende Relation dieser beiden Komplexe richtet.«²⁵⁵

Angesichts dessen liegt es nahe, nicht weiter nach Akteurspräferenzen zu fragen, sondern Absichten als Konstruktionen zu erkennen, deren Kausalitäten ob ihrer »Kontextkausalitäten unbestimmbar« sind.²⁵⁶ Ausgehend von dem Befund der ausschlaggebenden Bedeutung organisierter Gruppendynamik ist dann der Entscheidungsbegriff mit Luhmann von Präferenz auf Erwartung umzustellen und der Rationalitätsbegriff von seiner Bedeutung für die handlungsleitende Wahl individueller Präferenzen zu entlasten.²⁵⁷ Mit diesem Übergang von der Handlungs- zur Systemtheorie

254 Rudolf Stichweh: Systemtheorie und Rational Choice Theorie, in: Zeitschrift für Soziologie 24, 1995, 395-406: 399 f.

255 Ebd.: 396; vgl. Talcott Parsons: The Structure of Social Action, New York: The Free Press 1937: 395.

256 Luhmann, Die Politik der Gesellschaft (Fn. 96): 25 f.

257 Birger P. Priddat: Rational Choice, Hermeneutik und Systemtheorie. Ein Beitrag zur Subjektivierung des Akteurs auf Null, Sociologia Internationalis 33, 1995, 127-146.

werden »Beschreibungen und Semantiken wichtiger als Pläne und Absichten, weil diese wiederum der Beobachtung und Gegenbeobachtung unterliegen«. ²⁵⁸

In *Die Wirtschaft der Gesellschaft* hat Luhmann vorgeschlagen, den »Entscheidungsbegriff von Präferenz auf Erwartung umzustellen« und »eine Handlung immer dann als Entscheidung anzusehen, wenn sie auf eine an sie gerichtete Erwartung reagiert.« ²⁵⁹ Dies ist eine Entlastung des Erklärungsanspruchs, weil es nicht der Unterstellung einer kohärenten und konsequenten Präferenzordnung bedarf. Anstelle der Forschung nach »Sinngebung« genügt es, »daß eigenmotiviertes Geschehen erwartet wird«. ²⁶⁰ Während bei einer Präferenz die Unterscheidung zwischen einer besseren und einer schlechteren Alternative ausschlaggebend ist, geht es bei dieser Verhaltens-Erwartung im wörtlichen Sinne um die entscheidungskonstitutive Differenz von konform und abweichend. ²⁶¹

Damit wird die Beobachtungsperspektive zum wesentlichen Element von Entscheidung, denn »erst die Prognose des Verhaltens macht das Verhalten zur Entscheidung«, weil erst die Prognose des Verhaltens es ermöglicht, »ihr zu folgen«. ²⁶² Unabhängig von Erwartungen sind Entscheidungen demnach überhaupt nicht beobachtbar: »Ohne Erwartungen können Entscheidungen nichts ändern, weil Änderung immer nur Strukturänderung sein kann, also in der Form von Erwartungen registriert gespeichert werden muß.« ²⁶³

258 Klaus P. Japp: Kollektive Rationalität in sozialen Systemen, in: Petra Stykow/Jürgen Beyer (Hg.): *Gesellschaft mit beschränkter Hoffnung. Reformfähigkeit und die Möglichkeit rationaler Politik*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 63–84: 81.

259 Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp ³1999: 278.

260 Ebd.: 280.

261 Ebd.: 281.

262 Ebd.: 278.

263 Ebd.: 284.

Dieses Verständnis entlastet den Rationalitätsbegriff davon, kontrafaktisch hypostasiert oder aber als *bounded rationality* der von Stichweh betonten Differenzlosigkeit zu verfallen. Während die Rational Choice-Theorien zur unkritischen Übernahme einer »kulturell etablierten Situationsdefinition« neigen und mit ihrem auf die Verwirklichung von Präferenzen gerichteten Rationalitätsbegriff dann bloß den »Leerraum« ausfüllen, den die Ausblendung von »Erwartungsdirektiven« erzeugt,²⁶⁴ wird also mit dem systemtheoretischen Perspektivwechsel die Frage angegangen, »was überhaupt dazu führt, daß Erwartungen auf das erwartete Handeln zurückgelenkt werden«.²⁶⁵ Zur »Entscheidung über ein Handeln« käme es demnach »immer dann, aber auch nur dann, wenn das Handeln erwartet wird und dies in Rechnung stellt.²⁶⁶ »Normen, Rollen oder Personen« sind in diesem Fall »Erwartungsaggregate«, die »Entscheidungslasten aufbürden« können.²⁶⁷ Auch »Rationalität« kann, als beobachtete Fremd- und/oder Eigenerwartung, diesen Mechanismus anleiten, ist damit aber, ebenso wie (Eigen-)Nutzen und Interesse, nurmehr ein Motiv beziehungsweise der von normativen Ansprüchen und kontrafaktischen Unterstellungen entlastete Begriff für die Vernetzung einer Vielzahl verschiedener Beobachtungen.²⁶⁸

Hinsichtlich des Bemühens um eine Dschihadismus-Deutung hat dieser beobachtungstheoretische Perspektivenwechsel den bedeutsamen Akzent, daß die »Begründung für abweichendes ›Entscheiden‹« ins Scheinwerferlicht tritt. Denn wenn Handeln dadurch zur Entscheidung wird, daß es Er-

264 Ebd.: 285 f.

265 Ebd.: 293.

266 Ebd.

267 Ebd.: 293 f.

268 Jürgen Kaube: Rationales Handeln – Probleme seiner Theorie, in: Soziale Systeme 2, 1996, 137-152: 148 f.; Stichweh, Systemtheorie und Rational Choice Theorie (Fn. 254): 399.

wartungen beobachtet und damit an die Differenz gerät, diesen zu entsprechen oder aber von ihnen abzuweichen, richtet sich das Augenmerk auf die Abweichung. Während Konformität als *Designationswert* die positive Seite der Unterscheidung markiert, ist Abweichung als *Reflexionswert* deren negative, nicht anschlussfähige Seite,²⁶⁹ in der die Unterscheidung ihr *re-entry* in das Unterschiedene vollziehen und auf diese Weise beobachtbar werden kann.²⁷⁰ Der Umstand, daß Abweichungen »leichter sichtbar zu machen« und interessanter sind als Konformität, so daß die Darstellung von Konformität die »Form der Übertreibung wählen« muß, »um wiederum als Abweichung von Normalmaß aufzufallen«,²⁷¹ liegt mithin nicht in psychologischen Dispositionen oder politischen Präferenzen begründet, sondern allein schon darin, daß jegliche Beobachtung ihrerseits der Beobachtung ausgesetzt ist und dies wiederum beobachten kann.²⁷² Dementsprechend »mag die bloße Tatsache, daß auf eine bestimmte Weise erwartet wird, genügen, um abweichendes Handeln auszulösen«.²⁷³

In welchem Maße dies für die Kommunikation in der Weltgesellschaft relevant ist, hat Luhmann schon vor über 30 Jahren auf geradezu prophetische Weise mit seinem ironischen Hinweis illustriert, aufgrund der Eigenart der modernen Gesellschaft als einer Weltgesellschaft im Sinne der globalen Vernetzung von Kommunikation sei es »Horizont täglichen Bewusstseins geworden«, daß jeder »mit normalen Lernleistungen als Fremder unter Fremden eigenen Zielen

269 Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998: 200 ff.; Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Fn. 259): 244.

270 Niklas Luhmann: »Distinctions directrices«. Über Codierung von Semantiken und Systemen, in: Ders.: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, 13-31; 17; Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997: 179 f.

271 Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft* (Fn. 96): 307.

272 Ebd.: 290.

273 Kaube, *Rationales Handeln* (Fn. 268): 149.

nachgehen« könne, und »diese Prämisse einer Weltgesellschaft« gelte »auch für abweichendes Verhalten – so neuerdings etwa für Flugzeugentführungen«. ²⁷⁴

Der Dschihadismus erklärt sich demnach aus seiner Beobachtung, daß die Weltgesellschaft ihn daraufhin beobachtet, ob er in ihr Konformität oder Abweichung zeigt, was »die Angreifbarkeit der Weltgesellschaft« gerade »auf der Ebene der Erwartungen« demonstriert. Folglich sind »terroristische Weltereignisse« eine deviante, ihrerseits weltgesellschaftliche Abweichung von der weltgesellschaftlichen Erwartung. ²⁷⁵ Verstehbar wird der Dschihadismus mithin nicht als spezifische Präferenzbildung, sondern als Beobachtung zweiter Ordnung.

Mit diesem systemtheoretischen Perspektivenwechsel entfällt die Notwendigkeit, eine dschihadistische »Rationalität« zu rekonstruieren, und sei es eine »begrenzte«. Stattdessen wird Rationalität auf gänzlich andere Weise respezifiziert: An die Stelle der von Theorien rationaler Wahl mit Rationalität identifizierten, handlungsleitenden Präferenzstruktur von Akteuren tritt in der Systemtheorie die Beobachtung zweiter Ordnung. Mit dieser Beobachtung des eigenen Beobachtetwerdens wird sichtbar, wie die Kommunikation einer Erwartung beobachtet wird und wie sie beantwortet wird, und zwar erfolgt die Antwort hier als Kommunikation der Entscheidung für Abweichung von der Erwartung. Diese *Gewaltkommunikation* füllt die diversen Pamphlete und Videobotschaften des Dschihadismus.

274 Niklas Luhmann: Die Weltgesellschaft, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag ⁴1991, 51-71: 54.

275 Rudolf Stichweh: Der 11. September 2001 und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft. Zur Genese des terroristischen Weltereignisses, in: Thorsten Bonacker/Christoph Weller (Hg.): Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken, Frankfurt/M./New York: Campus 2006, 279-292: 290.

In diesem beobachtungstheoretischen Zugang besteht nun auch der spezifische, politisch relevante Mehrwert des systemtheoretischen Ansatzes. Denn die der Ermittlung dschihadistischer Handlungsrationalität dienenden Modifikationen innerhalb des Rational Choice-Modells hatten paradoxerweise auf die organisierte Ebene der Terror-»Repräsentanten« verwiesen, die mittels gruppendynamischer Prozesse die Begrenzung der Rationalität auf der ausführenden Ebene betreiben und benutzen. Entsprechend dem Mechanismus, daß die Terrorismusbekämpfung von der Terrorismuswahrnehmung abhängt,²⁷⁶ legt diese Perzeption nahe, die Organisationsebene durch einen als *war on terror* geführten *counter-terrorism* militärisch schwächen zu wollen. Der von Amadae nachgewiesene, beherrschende Einfluß des Rational Choice-Paradigmas auf die US-amerikanische Politikberatung seit Ende des Zweiten Weltkrieges setzt sich in dieser Koevolution von terroristischen Weltereignissen und den auf sie gerichteten Abwehrstrategien also unvermindert fort -²⁷⁷ um den Preis des Problems, daß die terroristische Gewaltkommunikation auf diese Weise anschlussfähig gemacht wird und auf Seiten des Staates ein Reflexionsdefizit verbleibt.

Denn dschihadistische Gewaltkommunikation ist zwar ein »Entparadoxierungsresultat«, weil sie »sich selbst als Beobachter in der Gesellschaft« beobachtet, ohne diese eigene Beobachtung »selbst noch mitbeobachten zu können«, so daß »ersatzweise und paradox zugleich innen und außen« beobachtet wird, was die Gesellschaft wiederum durch »Gegenbeobachtung« spüren läßt.²⁷⁸ Anders gesagt: Die dschihadistische Gewaltkommunikation verdankt sich einer defizitären Selbstbeobachtung, insofern diese andernfalls eine unweigerliche

276 Hülse/Spencer, *The Metaphor of Terror* (Fn. 212): 586.

277 Stichweh, *Der 11. September 2001 und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft* (Fn. 275): 290.

278 Japp, *Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus* (Fn. 230): 70 f.

Selbstrelativierung nach sich zöge. Unbenommen dieser wichtigen Feststellung muß die beobachtungstheoretische Bilanz in puncto Terrorismusbekämpfung jedoch noch anders saldiert werden, zeigt sich doch, daß der auch in dieser Hinsicht vom herkömmlichen Terrorismus verschiedene Dschihadismus allemal zu einer Beobachtung zweiter Ordnung in der Lage ist. Und die konformitätsinteressierten Teile der Weltgesellschaft beziehungsweise die westlichen Staaten sind wiederum bislang offenbar nicht hinreichend in der Lage, den entscheidenden Beobachtungsschritt zu vollziehen und die eigene Konformitätserwartung als Ausgangspunkt der abweichenden, dschihadistischen Entscheidung für Gewaltkommunikation zu erkennen. Genau hierin bestände indes der Spielraum für die nach ebenso erfolgreichen wie verhältnismäßigen Wegen der Dschihadismusbekämpfung suchenden, freiheitlichen Demokratien. Für diese gilt es, die für den Dschihadismus konstitutive Beobachtung zweiter Ordnung nachzuholen und durch Beobachtung der Beobachtetheit eigenen Beobachtens zu erkennen, wie der Dschihadismus darauf spekuliert, daß seine Gewaltkommunikation anschlussfähig gemacht wird, so daß er als *Provokationsterrorismus* innerhalb der Weltgesellschaft und als Teil derselben eine deviante Kommunikationsform etablieren kann. Konkret fordert dies die Einsicht, daß die Weltgesellschaft nicht mit konformitätsbereiter Weltordnung zu verwechseln ist, sondern einen von devianten Formen nicht freizuhaltenden Kommunikationszusammenhang darstellt, der sich nicht nach herkömmlicher Vorstellung »politisch integrieren« läßt. Eher läßt sich darauf setzen, daß sich der Dschihadismus mit seinem Kampf gegen die kulturellen Konvergenzen der Weltgesellschaft²⁷⁹ als vorgebliche Emanzipationsbewegung mittelfristig selbst diskreditiert. Jedenfalls verspricht eine solche beobachtungstheoretische Differenzierungsleistung analytische Di-

279 John W. Meyer: *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.

stinktionsgewinne mit dem aufklärerischen politischen Mehrwert, Entscheidungen als Reaktion auf Erwartungen reflektieren und damit auch relativieren zu können.

Das hiermit deutlich gewordene Erfordernis einer hochkomplexen Fundamentalismusdeutung, die sich nicht damit begnügen kann, vermeintliche individuelle Handlungsmotivationen zu extrapolieren, verweist also a fortiori zurück auf die bereits als bedeutsam festgestellte, ideologische Dimension fundamentalistischer Identitätspolitik.²⁸⁰

280 S.o. Fn. 238.

3. Kampf der Kulturkritiken: Zur Identitätspolitik fundamentalistischer Eliten

Ein maßgeblicher Teil des Schreckens, den die Attentate vom 11. September 2001 nachhaltig verbreiten, resultiert aus der Furcht, daß ihnen eine internationale soziale Bewegung zugrunde liegen könnte, die gewaltsamen Protest gegen eine als ungerecht empfundene Weltwirtschaftsordnung artikuliert. Diese Befürchtung eines drohenden Armutsaufstandes dient regelmäßig als Argument für ein Umdenken im westlichen Wohlstandsmodell in Richtung verstärkter Entwicklungshilfe. Beispielsweise haben die kirchlichen Hilfswerke zur Bundestagswahl 2002 die Aktion »pro 0,7« mit dem Aufruf, 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes für Entwicklungshilfe aufzuwenden, gestartet und dies mit dem Hinweis verbunden, dies liege auch im westlichen Eigeninteresse im Sinne eines Abkaufs von Drohpotential. Genauso argumentierten so unterschiedliche Protagonisten wie der ehemalige US-Präsident George W. Bush mit seinem wiederholten Satz »We fight poverty because hope is the answer to terror«, der südafrikanische Bischof Desmond Tutu, der meint, auf dem Grunde von Terrorismus sei Armut, sowie Elie Wiesel und der Dalai Lama, die geltend gemacht haben, Erziehung sei der Weg zur Elimination von Terrorismus.

Möglicherweise beruhen diese wohlmeinenden Überlegungen jedoch auf einem schwerwiegenden Irrtum, könnten sich doch fundamentalistische Eliten um so stärker provoziert und zu Terroranschlägen motiviert fühlen, je stärker die westlichen Wohlfahrtsgesellschaften entwicklungspolitisches Engagement zeigen, das ihnen als kapitalistischer Imperialismus und als Hegemonie eines dekadenten Konsumismus erscheint. Schließlich postulieren fundamentalistische »Kulturidentitäter« massenhaften wirtschaftlichen Wohlstand in ihren Heimatregionen lediglich rhetorisch, um realiter ihre sogenannte kulturelle Identität auch um den Preis wirtschaft-

licher Nachteile breiter Bevölkerungsschichten zu verteidigen. Angesichts dessen besteht die Gefahr, daß eine als Terrorismusbekämpfung plausibilisierte Erhöhung entwicklungspolitischer Anstrengungen das Risiko um so größerer Enttäuschung und nachlassender Entwicklungshilfeleistung nach weiteren Attentaten birgt.

Diese Vermutung einer besonderen Bedeutung sozialer Eliten für fundamentalistische Aktivitäten wird durch empirische Untersuchungen gestützt. So weiß man, speziell hinsichtlich *al-Qa'ida*, daß der einflußreiche Chef-Ideologe hinter bin Laden, der Ägypter Ayman al-Zawahiri, bereits in zweiter Generation aus einer wohlhabenden und gebildeten Ärztesfamilie aus dem noblen Kairoer Vorort Maadi stammte, sein Medizinstudium 1974 in Kairo abschloß und als Chirurg der ägyptischen Armee arbeitete, bevor er 1980 nach Afghanistan ging, um in Peschawar für den Roten Halbmond medizinisch zu arbeiten. 1985 traf er bin Laden in Djidda und die beiden wurden zu Komplizen.²⁸¹ Allgemeiner belegt eine zwischen 1996 und 1999 durchgeführte Studie des Pakistani Nasra Hassan, der fast 250 Ausbilder und Angehörige von Selbstmordattentätern sowie gescheiterte Selbstmordattentäter befragt hat, daß es sich in der Regel um männliche Personen zwischen 18 und 38 Jahren mit ausgeprägtem Sozialverhalten handelt, von denen keiner ungebildet oder arm ist.²⁸² Auch eine Erhebung in der Westbank und im Gazastreifen durch das Palestinian Center for Policy and Survey Research (PCPSR) hat ergeben, daß die Zustimmung zu Gewalt gegenüber israelischen Zielen bis hin zu Selbstmordattentaten um so größer ist, je höher Bildungsstand und Lebensstandard

281 Lawrence Wright: Der Mann hinter Bin Laden. Dr. Ayman al-Zawahiri aus Ägypten – eine islamistische Karriere, in: *Lettre International* 59, IV/2002, 28-44.

282 Atran, *Genesis of Suicide Terrorism* (Fn. 230): 1537.

sind.²⁸³ Und eine umfassende Umfrage des Meinungsforschungsinstitutes Gallup in fast allen relevanten muslimischen Ländern aus dem Jahr 2002 hat ergeben, daß die Zustimmung zu dem Satz, Toleranz sei einer der drei wichtigsten Werte, den es Kindern in der häuslichen Erziehung zu vermitteln gilt, mit steigendem Bildungsgrad sinkt.²⁸⁴ Dschihadisten agieren also mitnichten aus Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit, ganz im Gegenteil. Dieses Bild wird auch durch die bereits angesprochenen Biographien im Irak gefaßter al-Qa'ida-Kämpfer bestätigt.²⁸⁵

Entgegen den eingangs zitierten Auffassungen wird man also, *cum grano salis*, eine Dialektik der Aufklärung dergestalt für möglich halten müssen, daß Bildungsprogramme und Armutsbekämpfung in puncto Terrorismusprävention sogar kontraproduktiv wirken könnten. Diese Überlegung legt es nahe, den Fundamentalismus als ein Elitenprojekt kulturkritischer Identitätspolitik zu verstehen, das in Orient und Okzident vergleichbare Muster aufweist.

Hierfür spricht zunächst, daß die Terrorakte des 11. September 2001 nur in wenigen der sogenannten unterentwickelten Länder auf geringfügige, nachträgliche Zustimmung stießen, und diese war nicht sozial, sondern politisch und sozio-kulturell bedingt, wie man an ihrer Konzentration auf den arabischen Kulturraum und ihrem Ausbleiben in Schwarz-Afrika, dem Armenhaus des Globus, sehen kann. Zudem erfolgten Planung und Durchführung der Terrorattentate nach mittlerweile vorliegenden Erkenntnissen keineswegs durch unterprivilegierte Modernisierungsverlierer, die im Okzident lediglich kurzfristig die technisch-instrumentel-

283 Krueger/Malečková, Education, Poverty and Terrorism (Fn. 230).

284 The Gallup Organization: Gallup Poll of the Islamic World 2002, Subscriber Report, 21: Iran: 73:55, Libanon: 77:61, Jordanien: 78:65, Marokko: 80:69, Türkei: 88:82, Saudi-Arabien: 68:63, Kuwait: 72:70, Pakistan: 60:60.

285 Felter/Fishman, Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq (Fn. 231).

len Voraussetzungen für ihre Verbrechen erlernt hätten. Vielmehr handelte es sich um polyglotte Eliten, deren Sozialisationsprozeß, wie im Fall der von Hamburg aus operierenden, späteren World Trade Center-Attentäter, durch intensiven und durchaus nicht von vornherein und ausschließlich feindseligen Kontakt zur okzidentalischen Kultur und Gesellschaft gekennzeichnet ist. Als Nutznießer abendländischer Bildungsangebote oder gar, wie im Fall Osama bin Ladens, der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer internationalen Finanzmärkte, betreiben diese Eliten eine *selektive Modernisierung*, das heißt, sie instrumentalisieren moderne Errungenschaften für antimodernistische Zwecke. Hierzu gehört auch die Propaganda mittels moderner Massenkommunikationsmittel, mit der die Sympathisantenwerbung als Elitenreproduktion erfolgt.

Dieses Elitenprojekt eines antimodernistischen Fundamentalismus, der Freiheit, Toleranz, Rationalismus, Pluralismus und das Recht auf individuelles Glücksstreben als zivilisatorische Werte ablehnt und den auf ihnen basierenden westlichen Lebensstil als dekadenten Sittenverfall geißelt, rekurriert dabei auf einen traditionalistisch verstandenen Islam als einer die Selbstbeschreibung bestimmenden *Basisorientierung*. Bekanntlich besagt ja der Name *al-Qâ'ida* übersetzt *Basis beziehungsweise Regel*. Solche Selbstbeschreibungen vermögen das Problem fundamentalistischer Deutungseliten, als Reaktion auf die Erfahrung kulturellen und sozialen Wandels ihrerseits einen weiteren kulturellen Wandel zu empfehlen, aber nur unzureichend zu camouflieren. Denn unter den von der globalisierten westlichen Moderne induzierten Bedingungen permanenten soziokulturellen Wandels und entgrenzender Kulturkontakte bedeutet die fundamentalistische Strategie isolationistischer Regression nicht etwa, wie sie selber vorgibt, die Hemmung oder gar Stillstellung von Transformationsprozessen, sondern allenfalls deren Neuausrichtung.

Dieses paradoxe Projekt des Fundamentalismus, sich, selber durch Säkularisierung bedingt, gegen Säkularisierung zu

wenden,²⁸⁶ ist von Ian Buruma und Avishai Margalit in Anspielung auf den von Edward W. Said diagnostizierten *Orientalismus* als ein keineswegs auf islamistische Bewegungen beschränkter, sondern auch im Westen verbreiteter *Okzidentalismus* beschrieben worden, der sich gegen Urbanität, Bürgerlichkeit, Rationalität und Feminismus wendet.²⁸⁷ Dabei dienen Ideologeme wie die mit der urbanen Provenienz fundamentalistischer Eliten kontrastierende Ablehnung von Urbanität machstrategischen Zwecken, insbesondere der Attrahierung breiter Volksmassen.

Wenn der Fundamentalismus solchermaßen »kein aus der Vormoderne übrig gebliebener Traditionalismus, sondern eine der Moderne selbst zugehörige neuartige Reaktionsform« ist,²⁸⁸ so erklärt sich sein Charakter als nicht primär religiöses Phänomen, sondern als typischerweise oppositionelle, *politische Strategie*. Fundamentalistische Eliten sind in aller Regel revolutionäre *Nischen-Eliten*, denen an politischer Macht vor allem zur Aufrechterhaltung einer ihre nicht zuletzt ökonomischen Interessen wahren moralischen Ordnung liegt. Gleichzeitig bleibt der Elitenfundamentalismus jedweder religiösen Richtung in der Regel eine »typische Intellektuellenattitüde«.²⁸⁹ Außer in Syrien ist in allen arabischen Ländern sogar der militante politische Islam hinsichtlich seiner sozio-ökonomischen Basis eine Bewegung von Mittelschichten und Intellektuellen, nicht aber von Händlern, Bauern und Industrieproletariat.²⁹⁰

Besonders bedeutsam wird das Okzidentalismus-Theorem zudem durch den Umstand, daß es nicht nur eine ana-

286 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Fn. 97): 295.

287 Ian Buruma/Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München: Carl Hanser 2005. Vgl. den Begriff »Occidentalisme« bereits bei Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris: La Découverte 1987: 162 ff.

288 Greven, *Die politische Gesellschaft* (Fn. 158): 132.

289 Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Fn. 270): 807.

290 Ayubi, *Political Islam* (Fn. 164): 158 f.

lytische Fremdbeschreibung bildet, sondern ebenso als affirmative Selbstbeschreibung fungiert. So propagiert der Erfinder der »islamischen Linken«, Hassan Hanafi, 1935 geboren, in Frankreich promoviert und heute Professor an der Universität Kairo, *Okzidentalismus* als Konzept, um Verwestlichungstendenzen in der Dritten Welt auszubalancieren.²⁹¹ So wenig elaboriert und so wenig militant dieses Konzept bei Hanafi auch ist, so auffällig ist dennoch der nicht etwa ökonomische oder politische, sondern kulturalistische *bias* dieses Dekolonialisierungskonzeptes. Daß dieser Ansatz Diagnose und Therapievorstellungen gleichermaßen umfaßt, läßt sich zugespitzt auf die Formel bringen, daß Kulturkritik offenbar als Ferment für fundamentalistische Ideologien im Sinne einer Abendland- und Morgenland gleichermaßen eignenden, okzidentalistischen Identitätspolitik zu dienen vermag.

Ein interessantes Beispiel hierfür bildet Muhammad Asad.²⁹² Geboren wurde Asad im Jahr 1900 in Wien als Jude unter dem Namen Leopold Weiss. Als Sohn eines Rechtsanwalts und einer Bankierstochter erlebte er nach eigener Angabe eine glückliche Jugend, brach nach dem Ersten Weltkrieg aber ein Studium der Kunstgeschichte und Philosophie in Wien ab und verfiel zunehmend dem damals verbreiteten Kulturpessimismus. Es sei ihm daran gelegen gewesen, so Asad in seiner Autobiographie, »einen unmittelbaren Zugang zum geistigen Sinn allen Seins zu erlangen – jenem Sinn, der doch zweifellos da sein mußte, obwohl ich ihn noch nicht aufspüren konnte.«²⁹³ Diese Schwierigkeiten schreibt er

291 Hassan Hanafi: *Islam in the Modern World*, 2 Bde., Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshop 1995.

292 Den Hinweis auf Asad verdanke ich Sidonia Blättler. Breiter bekannt geworden ist Asad durch den österreichischen Dokumentarfilm »Der Weg nach Mekka – Die Reise des Muhammad Asad« von Georg Misch aus dem Jahr 2008.

293 Muhammad Asad: *Der Weg nach Mekka*. Reporter, Diplomat, islamischer Gelehrter: Das Abenteuer eines Lebens, Hamburg/Zürich: Luchterhand 1992: 73.

nicht nur sich selber zu; vielmehr sieht er seine »eigene Unbestimmtheit« nur als »Teil des geistigen Chaos, das wie ein böser Alpdruck über dem ganzen Zeitalter lag.«²⁹⁴ Offensichtlich von Spengler und Nietzsche beeinflusst, beklagt er die »vage, zynische Gleichwertung aller Werte und Unwerte«, und trotz der »revolutionären Untersuchungen über die Morphologie der Kultur und Geschichte« hätten die ersten Jahrzehnte des europäischen zwanzigsten Jahrhunderts »im Zeichen einer seelischen Leere« gestanden.²⁹⁵ Denn die meisten der vormals sicher geglaubten sittlichen Wertbegriffe seien unter dem furchtbaren Stoß des Weltkrieges zersplittert und formlos geworden,²⁹⁶ und an ihre Stelle sei das bloße »Streben nach materiellem Wohlbehagen« getreten:

»Der durchschnittliche Europäer – gleichgültig, ob Demokrat oder Kommunist, Handarbeiter oder Intellektueller, Kirchengläubiger oder Agnostiker – gab sich in allen wesentlichen Belangen des Lebens nur einer einzigen Gottheit hin: er nannte sie ›technischer Fortschritt‹ und betete sie blindlings an im Glauben, das menschliche Leben könne kein anderes Ziel haben als sich in ewig steigendem Maße von sich selber unabhängig zu machen. Die Tempel dieses Glaubens waren die gewaltigen Fabriken, die Kinos, die chemischen Laboratorien, die Tanzhallen, die Kraftwerke; und seine Priester waren die Bankiers, die Ingenieure, die Volkstribunen, die Filmsterne, die Statistiker, die Industriekapitäne, die Rekordflieger, die politischen Kommissare. Hinter der Fassade Ordnung und Organisation des Abendlandes herrschte ethisches Chaos; es verriet sich in der vollkommenen Abwesenheit aller Übereinstimmung über die Bedeutung von Gut und Böse und in der Selbstverständlichkeit, mit der man alles soziale und wirtschaftliche Streben dem Nützlichkeitsprinzip unterwarf – und die geschminkte Dame ›Nützlichkeit‹ war ja seit jeher bereit

294 Ebd.

295 Ebd.: 89; 73.

296 Ebd.: 73.

gewesen, mit jedem, der sie auch noch so leise anrief, zu jeder Zeit ins Bett zu gehen...«²⁹⁷

Nicht nur der Herkunft nach, auch in ihrer sprachgewaltigen, polemischen Konsequenz könnten diese Gedanken ohne weiteres auch dem Umkreis der sogenannten Konservativen Revolution entstammen. Doch Asad wendet sich nicht der politischen Rechten zu, sondern dem Islam. Hier findet er »eine gefühlsmäßige Unmittelbarkeit in allem Erleben, eine instinktive Offenheit für alle Fragen des Daseins – eine Vernunft des Herzens«. ²⁹⁸ Daß dies aber mitnichten in eine weltflüchtige Existenz führe, ist Asad von vornherein klar, »denn der Sinn eines wahren Glaubens läge ja nicht nur darin, daß der Einzelne zu seelischer Vervollkommnung gelange, sondern auch im Bestreben, die Gesellschaft so zu gestalten, daß solche Vervollkommnung allen zugänglich werde und daß alle in Rechtlichkeit und Fülle zu leben vermöchten«. ²⁹⁹

Damit ist ein liberales und laizistisches Religionsverständnis in der Tradition der Aufklärung notwendig ausgeschlossen, und folgerichtig fühlt sich Asad zum Dschihad aufgerufen, wie er in dem gleichlautend betitelten Kapitel seiner Lebenserinnerungen bekennt. Dort nimmt er die Schilderung seines Kampfes gegen die italienische Besetzung der Cyrenaika im Nordosten Libyens im Jahr 1931 zum Anlaß für die Reflexion, warum er sich freiwillig in Gefahr begeben hat. Er betont, seine Konversion zum Islam habe ihm das Verlangen bereitet, seinen neuen Glauben

»unter gleichgesinnten Menschen zu erleben – und zwar nicht nur persönlich zu erleben, sondern auch für seine gesellschaftliche Erfüllung innerhalb meiner Wahlgemeinschaft zu arbeiten. Der Islam bedeutete für mich eben kein Ende, son-

297 Ebd.: 90. Vgl. die teildidentischen Passagen in Muhammad Asad: *Islam at the Crossroads*, Wassanpura/Lahore: Arafat Publ. 71955: 55 f.

298 Asad, *Der Weg nach Mekka* (Fn. 293): 124.

299 Ebd.: 158.

dern einen Weg – und die verzweifelten Guerilla-Banden in der Cyrenaika kämpften mit ihrem Herzblut um die Freiheit, diesen Weg zu gehen, genau so wie die Genossen des Propheten es vor dreizehn Jahrhunderten getan hatten. Ihnen in ihrem harten, bitteren Kampf behilflich zu sein, so schwach und unsicher auch die Hilfe sein mochte, war mir in einem persönlichen, tiefeigensten Sinne ebenso wichtig wie zu beten«. ³⁰⁰

Asads weiter Weg von dem im *fin de siècle* verwurzelten, zutiefst europäischen Kulturpessimismus der Zwischenkriegszeit zum politischen Islamismus erscheint symptomatisch für das Elitenprojekt einer religiös fundamentalistischen, kulturkritischen Identitätspolitik mit okzidentalistischen Feindbildern.

Ein noch ungleich wirkungsmächtigerer Exponent solchen Denkens ist indes der ägyptische Fundamentalist Sayyid Quṭb.

Quṭb wurde 1906 in einer ägyptischen Mittelklassenfamilie geboren, trat nach seinem Studium ins Erziehungsministerium ein und arbeitete zunächst als Lehrer, Literaturkritiker, als der er Nagib Mahfus entdeckt hat, und als staatskritisch-oppositioneller Kolumnist mit westlich-liberalem, existentialistisch-skeptischem Gestus. Nach einem Aufenthalt in den USA zwischen 1948-1950 wurde Quṭb jedoch zum islamistischen Ideologen und trat in die schon im ersten Unterkapitel erwähnte, 1928 von Hasan al-Banna gegründete, sich maßgeblich aus der urbanen unteren Mittelschicht rekrutierende, militante Untergrundbewegung der Muslim-Bruderschaft ein. Aufgrund seiner zunehmend radikalen Schriften wurde er vom Nasser-Regime über viele Jahre inhaftiert und schwer gefoltert, bevor er 1966 zum Tode verurteilt und hingerichtet und damit endgültig zum islamisti-

300 Ebd.: 380 f.

schen Märtyrer wurde. Quṭb's Einfluß auf die militante islamistische Bewegung kann kaum überschätzt werden, insgesamt, wie auch speziell hinsichtlich *al-Qâ'ida*. Denn nicht nur bin Ladens erwähnter Chef-Ideologe al-Zawahiri ist stark von seinem Landsmann Quṭb beeinflusst, sondern auch bin Laden selber, der, wie bereits erwähnt, Ende der siebziger Jahre an der Universität Dschidda studierte, dort in Kontakt mit der Muslimbruderschaft und insbesondere in den Bann von Abdullah Azzam und Sayyid Quṭb's Bruder Mohammed geriet.

Von zentraler Bedeutung für Quṭb's okzidentalistische Ideologie ist das aus der europäischen Kulturkritik sattem bekannte und nun fundamentalistisch rekontextualisierte Dekadenz-Motiv.

Einen Schlüsselbegriff hierbei bildet, wie bereits kurz erwähnt, der schillernde Terminus *dschähiliyya* im Sinne von *Barbarei*, *Unwissenheit* und *Verfall*. Seine Pointe ist die Unterscheidung zwischen *äußerem* und *innerem* Niedergang: Während der *äußere* Niedergang das Leiden unter roher imperialistischer Besatzungsmacht meint, ist der *innere* Niedergang, Quṭb zufolge, eine durch Gleichgültigkeit oder Verrat bedingte, bewußte oder unbewußte Kollaboration infolge von Nieder geschlagenheit, Passivität und moralischem Verfall, eine *dschähiliyya* der kolonialisierten Völker selber. Wenn der Dekadenz der muslimischen Gesellschaft solchermaßen eine Mitschuld am Kolonialismus zugeschrieben wird, insofern ihre vor allem auch *moralische* Schwäche die Fremdbestimmung erst möglich gemacht haben soll, so wird damit ein seit Machiavelli bekanntes kulturkritisches Stereotyp bemüht. Ergänzt wird es bei Quṭb durch die Unterscheidung zwischen einer aktiven und einer passiven Dekadenz. Demnach haben die orientalischen Kulturen in den letzten Jahrhunderten eine passive Dekadenz erlitten, der scheinbar erfolgreichere Okzident hingegen eine gleichzeitige aktive Dekadenz im Sinne eines besonders nachhaltigen Werteverfalls. Quṭb geht dazu bis in die Antike zurück und führt das römische Imperium als

Keim seitdem unveränderter, abendländischer Dekadenz und Arroganz vor, wobei er entsprechende Passagen aus Asads erstmalig 1934 publiziertem Pamphlet *Islam at the Crossroads*, das *Quṭb* in arabischer Übersetzung bekannt war,³⁰¹ teilweise wörtlich übernimmt. So sei die grundlegende Idee des römischen Imperiums nur »gewaltsame Unterdrückung nebst Ausbeutung anderer Länder zum alleinigen Nutzen des Mutterlandes und eines guten Lebens seiner Elite« gewesen, und »die berühmte »römische Gerechtigkeit« habe allein für die Römer gegolten.³⁰² Eine Religion sei den Römern unbekannt gewesen; vielmehr seien ihre »traditionellen Götter« nichts als »blasse Kopien der griechischen Mythen« gewesen, »unbestimmte Figuren, deren Existenz unbedeutend und deren Verehrung nur eine soziale Gewohnheit war.«³⁰³ In diesen wenig imposanten Verhältnissen erblickt *Quṭb* den Boden der modernen westlichen Zivilisation schlechthin, deren »Weltsicht und Ethik«, anstatt religiös, genau so »pragmatisch« sei, wie es die »intellektuelle und soziale Atmosphäre im antiken Rom« gewesen sei.³⁰⁴

Hieran anschließend bemüht *Quṭb* eine aus der westlichen konservativen Kulturkritik wohlbekannte Geißelung materialistischer Gier in okzidentalischen Industriegesellschaften:

301 Martin Kramer: *The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)*, in: Ders. (Hg.): *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv: Tel Aviv University 1999, 225-247: 235.

302 William E. Shepard: *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden etc.: Brill 1996: 292 f. Vgl. gleichlautend Asad, *Islam at the Crossroads* (Fn. 297): 41.

303 Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism* (Fn. 302): 292 f.

304 Ebd. Auch Hassan Hanafi, ein kritischer, aber intensiver Leser *Quṭb*s, sieht die *Pax Romana* immer noch im Herzen des europäischen Bewußtseins, vgl. Hassan Hanafi: *Development from without – Development from within*, <http://www.dse.de/ef/cultures/hanafi.htm> [Zugriff 05.06.2003]: 2. Vgl. wiederum gleichlautend Asad, *Islam at the Crossroads* (Fn. 297): 42.

»Der gewöhnliche Europäer, ob Arbeiter oder Intellektueller, kennt nur eine positive Religion und das ist die Anbetung materiellen Fortschritts [...]. Die Tempel dieser Religion sind die großen Fabriken, die Kinos, die chemischen Laboratorien, die Tanzhallen und die Elektrizitätswerke, während ihre Priester die Banker, die Ingenieure, die Filmstars, die Industrieführer und die Helden der Luftfahrt sind.«³⁰⁵

Auch dies ist eine nahezu wörtliche Übernahme der entsprechenden Polemik Asads.³⁰⁶ Während dieser jedoch den Materialismus als Folge sittlicher Entleerung versteht, problematisiert Qutb umgekehrt eine Entmoralisierung infolge des exzessiven materialistischen Individualismus, dem er Zügellosigkeit und Zwietracht, moralische Verantwortungslosigkeit, Degeneration, soziales Chaos, Erniedrigung der Frau sowie Schwächung und Zerstörung der Familie zuschreibt. Symptomatisch hierfür ist ein langer Satz aus Qutbs einflussreichstem Buch *Milestones*, das ihm die Anklage und Verurteilung wegen Hochverrats einbrachte:

»Wenn sexuelle Beziehungen, die »freie sexuelle Promiskuität« genannt werden, und illegitime Generationen zum Grundstein der Gesellschaft werden, mit gegenseitigen Beziehungen zwischen Mann und Frau, die errichtet sind auf fleischlichen Begierden, sexuellem Hunger, animalischen Aufreizungen, Verlassen familiärer Verantwortlichkeiten gemäß natürlichen Begabungen und dem Arbeitsteilungsprinzip, wenn Frauen sich mit Schmuck, Schönheitspflege, Attraktivität und Verführung beschäftigen, die basale Verantwortung des Erziehens und Schützens der neuen Generation verlassen und aufgeben und es bevorzugen als Hostess in einem Hotel oder als Stewardess in einem Flugzeug zu arbeiten, wenn also ihre kreativen Energien und Begabungen auf materielle Güter und die Anhäufung materiellen Komforts gerichtet sind anstelle der Erzeugung menschlicher Wesen, weil ersteres einträglicher, eh-

305 Shepard, Sayyid Qutb and Islamic Activism (Fn. 302): 294.

306 Siehe oben Fn. 297.

renhafter und bewundernswerter ist als letzteres – wenn es so weit gekommen ist, dann muß man dies für einen Vorboten zivilisatorischen Verfalls und Elends halten. Dieser Zustand wird in der islamischen Terminologie Jahili genannt. [...] Solche Gesellschaften sind getrieben von animalischen Werten und Moralen [...] und können niemals zivilisierte Gesellschaften sein, wie industriell, wirtschaftlich und wissenschaftlich fortgeschritten sie auch immer sein mögen.«³⁰⁷

Auch wenn hier Prüderie und Anti-Feminismus extrem entwickelt sind und der spezifisch islamistische Begriff der *dschāhiliyya* in Stellung gebracht wird, ist die Ähnlichkeit dieser Sentenzen mit Stereotypen westlicher Kulturkritik frappierend. Denn wenn Quṭb den industriell, ökonomisch und wissenschaftlich fortgeschrittenen Gesellschaften abspricht, wahrhaft zivilisierte Gesellschaften zu sein, erscheint dies als Variation der Kontrastierung einer vermeintlich wahren (deutschen) Kultur und einer bloßen (westlichen) Zivilisation. Von hieraus führt der Weg zu Ideologemen aus den politischen Extremismen des europäischen 20. Jahrhunderts, wie dem Sozialdarwinismus, den Quṭb über den französischen Faschisten Alexis Carrel rezipierte, offener Ablehnung der Demokratie als einer Form von Polytheismus sowie aggressivem Antizionismus, der Quṭb über Werner Sombarts Pamphlet *Die Juden und das Wirtschaftsleben* und die *Protokolle der Weisen von Zion* vermittelt war.

Zudem gibt es ganz unmittelbare Entsprechungen zwischen Quṭbs islamischem Fundamentalismus und protestantischen Fundamentalismen in den USA. So äußerte beispielsweise John Roach Straton, einer der bedeutendsten Fun-

307 Sayyid Qutb [Syed Qutb Shaheed]: *Milestones*, Karatschi: International Islamic Publ. 1981: 180. Vgl. auch Sayyid Qutb: *The Ideological Bankruptcy of Europe and the Future Prospects of Islam*, in: *The Voice of Islam. A Monthly Magazine Devoted to the Promotion of True Human Progress* XII, 1963, 5-16, 65-77: 85.

damentalisten zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, frapierend gleichlautendes wie Quṭb:

»Die dunkelste und bedrohlichste Figur unseres modernen Lebens ist die zigaretten-rauchende, Cocktails trinkende, halb-bekleidete, geschminkte Frau, die häufig ins Theater geht, im Kabarett kichert und in Hotels sitzt. Sie ist eine lebendige Einladung zur Lust und eine umherwandelnde Werbung für die Tatsache, daß viele unserer modernen Frauen ihren Lebensstandard gesenkt haben!«³⁰⁸

Für Quṭb sind diese »satanischen Kräfte und ihr way of life« nicht nur Grund genug, den Dschihad auszurufen, sondern dessen eigentliches Motiv und Legitimation. Gegen die Dekadenz gelte es, »die Souveränität und Autorität Gottes auf Erden zu errichten, das wahre, von Gott offenbarte System für menschliches Leben zu errichten, die satanischen Kräfte und ihren Lebensstil auszurotten, die Herrschaft des Menschen über andere Menschen abzuschaffen«, und dies seien »hinreichende Faktoren um den Jihad zu erklären.«³⁰⁹

Konsequenterweise vertritt Quṭb einen kompromißlosen Manichäismus; den *clash of civilizations* (Huntington) hat er nicht nur *avant la lettre* beschworen, sondern gleichsam existentialisiert:

»Die Kreuzzüge beschränkten sich nicht auf das Klingeln der Waffen, sondern sie waren insbesondere und in erster Linie eine geistige Feindschaft. Der europäische Imperialismus kann niemals vergessen, daß der Geist des Islam dem des Imperialismus vehement entgegensteht. [...] Es gibt solche, die meinen, daß es der finanzielle Einfluß der amerikanischen und anderer Juden sei, der die Politik des Westens bestimme. [...] Und da sind jene, die glauben, es sei die Antipathie zwischen dem Osten und dem Westen. [...] All diese Meinungen übersehen

308 John Roach Straton: *The Menace of Immorality in Church and State. Messages of wrath and judgment*, New York: George H. Doran 1920: 49.

309 Quṭb, *Milestones* (Fn. 307): 133 f.

ein entscheidendes Element in dieser Frage [...], den Geist des Kreuzfahrers, der allen Abendländern im Blut liegt und der tief in ihrem Verstand verborgen ist. Hinzu kommt die Furcht des Imperialismus vor dem islamischen Geist [...].«³¹⁰

Quṭb's Hauptsorge gilt demnach einem intellektuellen und spirituellen Kolonialismus, denn gemäß seiner *dschähiliyya*-Theorie ist der durch moralischen Verfall bedingte, innere Niedergang ja ein entscheidender Faktor der islamischen Unterlegenheit. Folgerichtig propagiert Quṭb einen Kulturkampf gegen jegliche *westoxication*, und damit ausdrücklich auch und gerade gegen westliche Entwicklungshilfe und die UNESCO:

»Die ›freie Welt‹ bekämpft uns, abgesehen von begrenzten Zeiten, nicht mit Panzern und Gewehren. Sie bekämpft uns vielmehr mit Zungen und Stiften, und sie bekämpft uns mit ihren Wohltätigkeitsorganisationen in wichtigen Bildungszentren, in Gestalt der UNESCO [...]. Sie bekämpft uns mit jenen Gesellschaften und Gruppierungen, die ins Leben gerufen, gegründet und unterstützt werden und die empfindlichen Zentren unseres Landes beherrschen.«³¹¹

Insoweit Quṭb diesem Kulturkampf schlechthin zentrale Bedeutung zuspricht, erklärt er jeglichen verständigungsorientierten Kulturaustausch und jegliche Kooperation für kategorisch unerwünscht. Nicht nur wird dem Westen jedwede gute Absicht bestritten und ein ausschließlich imperialistisches Kalkül unterstellt; zudem muß Quṭb den interkulturellen Kontakt, den er für eine Ursache der passiven Dekadenz des Orients hält, unabhängig von allen westlichen Intentionen prinzipiell zurückzudrängen wünschen.

Hiermit schließt sich der Kreis zu der einleitend geltend gemachten Skepsis gegenüber der Tauglichkeit von Armutsbekämpfung und Alphabetisierung als Fundamentalismus-

310 Shepard, Sayyid Qutb and Islamic Activism (Fn. 302): 287.

311 Sayyid Quṭb: *Dirāsāt Islāmiyah*, Beirut/Kairo: Dār aš-Šarq ⁵1982: 161. Für die Übersetzung danke ich Reza Hajatpour.

und Terrorismusprävention und zu der entsprechenden These, daß der Fundamentalismus als Elitenprojekt eine kulturkritische Identitätspolitik auch und gerade um den Preis wirtschaftlicher Nachteile breiter Bevölkerungsschichten verfolgt. So richtet etwa die *Armée Islamique du Salut* (AIS) in Algerien, der vor 1994 als *Movement Islamique Armé* (MIA) bekannte, bewaffnete Arm der *Front Islamique du Salut* (FIS), ihren Kampf wider »Verwestlichung« gegen nicht-verschleierte Frauen, bildungsinteressierte Mädchen, Lehrer, Journalisten, Entwicklungshelfer und algerische Durchschnittsbürger, indem sie durch Anschläge auf öffentlichen Plätzen signalisiert, daß Caféhausbesuche, Zeitunglesen, Fernsehen u.a.m. todeswürdige anti-islamische Verfehlungen seien, gegenüber denen die Verbesserung der Lebensbedingungen, beispielsweise die Bekämpfung des hohen Analphabetismus, offen als nachrangig bezeichnet werden.

Jedenfalls darf man sich keinerlei Illusionen über die Nachhaltigkeit des Dschihadismus machen, hinsichtlich dessen ein Zitat von Heinrich Heine geradezu prophetische Züge hat:

»Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie, gleich den ersten Christen, die man ebenfalls weder durch leibliche Qualen noch durch leibliche Genüsse bezwingen könnte; ja, solche Transzendentalidealist³¹² wären, bei einer gesellschaftlichen Umwälzung, sogar noch unbeugsamer als die ersten Christen, da diese die irdische Marter ertrugen, um dadurch zur himmlischen Seligkeit zu gelangen, der Transzendentalidealist aber die Marter selbst für eitel Schein hält und unerreichbar ist in der Verschanzung des eigenen Gedankens.«³¹²

312 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Ders.: Sämtliche Schriften, hg.v. Klaus Briegleb, München: Carl Hanser 1976, Bd. 5: 638.

Heines Anspielung auf Fichte bezieht sich auf dessen »Reden an die deutsche Nation«, in denen das seit Machiavelli bekannte Motiv der sittlichen Erneuerung als Voraussetzung staatlich-nationaler Selbstbehauptung gegen Fremdherrschaft propagiert wurde, das, wie am Beispiel Quṭbs gezeigt, heutzutage für Islamisten große Attraktivität besitzt.³¹³ Angesichts dessen besteht die politische Herausforderung des fundamentalistischen »Transzendentalidealist« darin, jener *Verschanzung des eigenen Gedankens*, die den *Willensfanatismus* stärker werden läßt als Überlebensinstinkt und Wohlstandsstreben, rechtzeitig Einhalt zu gebieten. Dies kann aber logischerweise nicht mit sozio-ökonomischen beziehungsweise politisch-militärischen Optionen erfolgen, sondern muß quasi bei den Infektionswegen okzidentalischer Kultur- und Dekadenzkritik ansetzen.

Die aktuellen, praxisrelevanten Fragen lauten dann, wie groß die – im Falle Algeriens und des Iran bereits erlebte – Empfänglichkeit breiter Massen in nach westlichen Maßstäben unterentwickelten Gesellschaften für das Elitenprojekt eines dekadenzkritischen Fundamentalismus ist. Welche Chancen auf Initiierung einer *sozialen Bewegung* haben fundamentalistische Eliten? Unter welchen Bedingungen vermag eine Prosperitätsstagnation in Kauf nehmende, kulturalistische Identitätskonstruktion Massenfascination auszuüben und den Fundamentalismus von einem ursprünglich sozial marginalisierten, intellektuellen Elitenprojekt zur Massenbewegung zu machen? Wie können kulturkritisch-konsumfeindliche Eliten sozial und politisch so weit marginalisiert werden, daß sie zumindest nicht massenwirksam auf für sie provozierende globale Kooperationen zu reagieren vermögen?

313 Nicht zufällig hält auch Hassan Hanafi Fichte für einen wichtigen Lehrmeister einer islamischen Bewegung. Folgerichtig referierte er unter dem Titel »The Structure and Development of Fichte's Philosophy: 1810-1814 as a Model« sogar auf dem Kongreß der Internationalen J.-G. Fichte-Gesellschaft vom 14.-18. Oktober 2003 in München.

Wenn es zutrifft, daß »die große Mehrheit auch der Muslime [...] im Zweifel Disneyworld dem Paradies« vorzieht, vor allem »dem Weg, der dorthin führt, dem heiligen Krieg«,³¹⁴ dann spitzen sich alle diese Fragen in dem einen Problem zu, wie sich die vorstehend exemplifizierten, weiterer Erforschung harrenden, destruktiven Rezeptionskanäle okzidentalistischen Denkens konstruktiv verändern lassen und der fundamentalistischen Verzerrung hedonistischer Bedürfnisse der Bevölkerungsmehrheit entgegengetreten werden kann.

Worauf man diesbezüglich in soziologischer Hinsicht setzen könnte, wäre der von Peter L. Berger beschriebene Zusammenhang zwischen Entmodernisierung und sozialer Mobilität: Wenn Angehörige oberer Mittelschichten aus Karrieren ausbrechen, eröffnen sich Positionen für Nachrücker, weswegen elitärer Antimodernismus die soziale Mobilität der Unterschichten, die notorisch schwächere Entmodernisierungsimpulse haben, beschleunigt.³¹⁵

Doch vermutlich bedarf es auch einer offensiven Auseinandersetzung mit dem vergiftenden Dekadenzvorwurf als einem offenbar interkulturell und interreligiös zentralen, fundamentalistischen Stereotyp. Eine solche Strategie wird nun in pointierter und provozierender Zuspitzung zum Abschluß der fundamentalismusanalytischen Überlegungen kurz erwogen. Hierzu bedarf es zunächst einer Vergewisserung über die Semantik des Dekadenzvorwurfs und ihre kulturell vorgeprägten Resonanzräume, mit der sich auch der Kreis zur Opferproblematik schließt.

314 Michael Lüders: »Wir hungern nach dem Tod«. Woher kommt die Gewalt im Dschihad-Islam?, Zürich/Hamburg: Arche 2001: 43. Diese Auffassung wird durch die neueste, umfassende, empirische Untersuchung bestätigt: John L. Esposito/Dalia Mogahed: Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Washington, D.C.: Gallup Press 2008.

315 Peter L. Berger/Brigitte Berger/Hansfried Kellner: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M./New York: Campus 1987: 188.

4. Dekadenzexport als antifundamentalistische Strategie?

Anfang der achtziger Jahre des unlängst vergangenen 20. Jahrhunderts, als die politische, (sub-) kulturelle oder einfach lebenslustige Expressivität ihren vorläufigen Höhepunkt in Aufklebern, Ansteckern und Jutebeuteln gefunden hatte, prangte auf so manchem Auto, Schulranzen, Sweatshirt und Trageutensil der Spruch »Wir sind die Leute, vor denen uns unsere Eltern immer gewarnt haben!« Das typischerweise von älteren Generationen reklamierte und pädagogisch instrumentalisierte Dekadenzmotiv, auf das damit angespielt wurde, begleitet die gesamte abendländische Kulturgeschichte und wohl alle Hochkulturen. Neu war bloß die mit der respektlos ironischen Selbstbezeichnung vollzogene affirmative Wendung des Dekadenzvorwurfs. Die Postmoderne hatte die »Spontis« erreicht. Doch steckt darin möglicherweise mehr als eine, je nach Standpunkt, amüsante oder ärgerliche, weil zutreffende Sottise? Ist die Affirmation einer traditionell mit der Dekadenzrüge versehenen, hedonistischen Haltung nach dem Ende der innenpolitischen und generationalen Frontstellungen der alten Bundesrepublik eventuell die angemessene Strategie in jenem semantisch ausgetragenen Kampf der Kulturkritiken, den man nur mit einem »Kampf der Kulturen« verwechseln kann, wenn man übersieht, wie universell das Dekadenzmotiv ist? Der Umgang mit ihm gehört zu den derzeit größten und wichtigsten politischen Herausforderungen angesichts der Tatsache, daß der islamische Fundamentalismus das Bild eines im Zuge von Individualismus, Hedonismus und Pazifismus moralisch hoffnungslos dekadenten Abendlandes zeichnet und jedwede »westoxication« bekämpft. Ist es anstelle des ohnmächtigen Protests gegen dieses auch innerhalb des Westens selbstkritisch verbreitete Zerrbild vielleicht richtiger und aussichtsreicher, sich offensiv zu den bemängelten Werten beziehungsweise Wertverlusten zu be-

kennen? Dieser Verdacht drängt sich um so stärker auf, je öfter man in Leserbriefen und öffentlichen Diskussionsveranstaltungen hierzulande mit der Meinung konfrontiert wird, selbstverständlich seien die fundamentalistischen Ziele und Mittel verabscheuungswürdig, doch sei die Kritik an der westlichen Dekadenz dadurch ja nicht weniger richtig.

Der französische Historiker Pierre Chaunu hat treffend formuliert, Dekadenz sei eine Bescherung der Moderne, aber Rom sei das Urbild aller Dekadenz.³¹⁶ Konkret liegen die Wurzeln der Dekadenzfurcht im römischen Republikanismus. Vor allem der gescheiterte Politiker und eifrige Geschichtsschreiber Sallust hat in seinen Darstellungen der Verschwörung Catilinas und des Iugurthinischen Krieges den Niedergang der römischen Republik auf einen von Sorgenfreiheit begünstigten Sittenverfall zurückgeführt. Die Stadt Rom, so beurteilt Sallust die Entwicklung, habe ihren Aufstieg dem natürlichen menschlichen Streben nach Ruhm und Stärke und der tugendhaften Sorge nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Gemeinwesen zu verdanken gehabt. Sobald aber das römische Reich zu maximaler Stärke nach außen und optimaler Entwicklung im Inneren gediehen sei, die ständige Bedrohung durch einen äußeren Feind und der Ansporn zu gesellschaftlicher Weiterentwicklung also gewichen seien, sei die Tugendhaftigkeit vor allem bei der Jugend mit geschichtsgesetzlicher Zwangsläufigkeit in eine dekadente Lasterhaftigkeit umgeschlagen.

Zweifellos kannten die griechischen Poleis ähnliche Befürchtungen, und dennoch ist Dekadenz als politisches Problem eine Erfindung des römischen Republikanismus. Dem Grund hierfür kommt man auf die Spur, wenn man sich weniger mit den Dekadenzbefunden aufhält als mit den Lösungsvorschlägen. Denn hier ist zu sehen, daß Sallust

316 Pierre Chaunu: *Décadence et histoire*, Paris: Perrin 1981: 69.

typischerweise das gute Leben in Friedenszeiten geißelt und äußere Feinde zu Katechonten eigener Dekadenz stilisiert. Auf dem Grunde der römisch-republikanischen Dekadenzkritik liegt also das Postulat einer militaristischen, mindestens aber heroischen Haltung. Das ist insoweit erklärlich, als die Dekadenzfeststellung mit einer tiefgreifenden Skepsis verbunden ist, ob sich die Gesellschaft gleichsam am eigenen politischen Schopf aus der Krise ziehen kann. Im Rahmen des für das alteuropäische Denken kennzeichnenden, zyklischen Geschichtsbildes gelten nämlich die sozial-moralischen Qualitäten als indirekt selbstzerstörerisch, insofern sie jene Blüte des Gemeinwesens hervorbringen, die letztlich dekadenzförderlich ist und also ihre eigenen Reproduktionsbedingungen untergräbt, bis diese sich in den auf Überlebensimperative konzentrierten Kriegszeiten regenerieren. Die aus dem Krieg geborene und keine dem *Imperium Romanum* auch nur annähernd vergleichbare Friedenszeit kennende griechische Polis kannte dieses Luxusproblem einer geschichtsphilosophisch übersteigerten Desintegrationsfurcht nicht. In Rom aber wechselte es schließlich die Fronten und wurde gegen die römische Republik verwendbar, als Augustus die Bürgerkriegsüberwindung durch eine Sittenreform propagierte, deren Durchführung dem *princeps* obliegen sollte.

Im neuzeitlichen Denken ist die römische Dekadenzsemantik vor allem durch Machiavelli verwurzelt worden, und bis hin zu Montesquieu ist der militaristische Aspekt im Dekadenzbegriff zentral geblieben, so etwa, wenn der Baron in seinen *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* feststellt, die in Roms heroischen Zeiten kaum nennenswerte Kavallerie sei als Resultat zunehmender Dekadenz ausgebaut worden; Kriegskunst erweise sich hingegen in der Infanterie.³¹⁷

317 Montesquieu: Größe und Niedergang Roms. Mit den Randbemerkungen Friedrichs des Großen. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur*

An der Schwelle zur Moderne gerät schließlich auch das Dekadenzmotiv in die Umlaufbahn jenes Fortschrittsbewußtseins, das mit dem von Reinhart Koselleck herausgearbeiteten Verständnis der Geschichte als »Kollektivsingular« verbunden ist.³¹⁸ Hierdurch werden die Dekadenzphantasien sogar noch angeheizt. Denn für progressistisches Denken ist Dekadenz nicht mehr eine in ihrer zyklischen Unvermeidlichkeit tolerable, intermittierende Erscheinung, sondern ein endgültig zu überwindender Verrat am Fortschritt. Und für ein geschichtsphilosophisches Niedergangsbewußtsein gilt unter umgekehrtem Vorzeichen ebenfalls, daß Dekadenz nicht als periodisches Phänomen eingestuft werden kann, sondern als finale Verderbnis kompromißlos zu bekämpfen ist.

Wie so oft ist es auch bei diesem Thema Nietzsche, der die Problematik in einem einzigen Aphorismus beschrieben, bedacht und bewältigt hat. So heißt es in der *Götzen-Dämmerung*: »Es hilft nichts: man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der *décadence* (-- dies meine Definition des modernen ›Fortschritts‹ ...).«³¹⁹ Damit werden die unversöhnlich konträren Perspektiven in fürwahr dialektischem Sinne aufgehoben: Nietzsche verbleibt im Universum des modernen Fortschrittsdenkens, erklärt die Dekadenz zum dauerhaften Begleiter, verzichtet aber auf ihre Perhorreszierung und jegliche sozial-moralischen Bereinigungsvorhaben. Auf diese ironische Relativierung der Problematik geht die Bifurkation in der aktuellen Dekadenzsemantik zurück. Einerseits nämlich liegt in der Verweigerung von Nietzsches ebenso aufgeklärter wie abgeklärter Haltung der Keim für die Radikalisierung des Dekadenz tadels vom republikanischen Kampfbe-

décadence, übers. u. hg.v. Lothar Schuckert, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1980: 123 (Kap. XVIII).

318 Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

319 Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6, München: dtv ²1988: 144.

griff hin zu einem des Okzidentalismus im Sinne von Buruma und Margalit, das heißt zu einem gegen westliche Werte wie Urbanität, Bürgerlichkeit, Rationalität und Emanzipation gerichteten und die westliche Kultur in toto für dekadent erklärenden Ideologem. Andererseits führt ein direkter Weg von Nietzsches Überlegung zu einer affirmativen Wandlung der Dekadenzsemantik.

Mit der Moderne ist die Dekadenzschelte so eng verknüpft wie mit militaristischen Vorstellungen von Heldentum. Denn an der Schwelle zur Moderne steht mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und ihrer Apostrophierung des *individual pursuit of happiness* ein Dokument, das zum roten Tuch jedweder Dekadenzkritik taugt. Mit dem individuellen Glücksstreben wird nämlich genau diejenige Orientierung zum Prinzip gemacht, die seit jeher als Dekadenzsymptom galt. Wie aus der Antike bekannt, werden aber auch im modernen Dekadenzdiskurs weniger die Schattenseiten der vermeintlichen Verfallserscheinungen konkretisiert als vielmehr Gegenbilder entworfen, deren Attraktivität aus der Stilisierung einer konträren Gesinnung resultiert: *Heroismus statt Hedonismus* heißt das Programm jedweden Dekadenzlamentos, und die Verlustanzeige für heroische Opferbereitschaft im Dienste eines Kollektivs ist bereits der politische Aspekt der Unterscheidung zwischen »deutscher Kultur« und »westlicher Zivilisation«. Sie führt von den »patriotischen Besinnungen« Werner Sombarts, dessen während des Ersten Weltkriegs vorgenommene Unterscheidung zwischen angloamerikanischem »Händlergeist« und deutschem Heldentum der Kritik des Strebens nach Daseinsverschönerung dient,³²⁰ bis hin zu Carl Schmitts Polemik, der Liberalismus habe alle politischen Vorstellungen »denaturiert«, weil sein

320 Werner Sombart: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot 1915.

freiheitlicher Individualismus Gewalt und das Opfer im Dienste höherer Werte ablehne.³²¹

Nichts anderes als eine Wiederkehr dieses antiliberalen, westlichen Okzidentalismus ist der gegenwärtig virulente, fundamentalistische Dekadenzdiskurs, der insoweit lediglich eine sekundäre Sakralisierung erfährt, die beweist, daß alle prägnanten Begriffe der fundamentalistischen Kulturkritik sakralisierte politische Begriffe sind.

Demgegenüber ist die Anknüpfung an Nietzsches Haltung zur *décadence* so gegensätzlich, daß sie per se als antifundamentalistische Strategie wirkt. Avant la lettre formuliert worden ist sie von Theodor W. Adorno, der in seinen Stichworten festgestellt hat, »Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet« und damit aus dem eigenen Bann ausbricht. Verbürgt sieht Adorno dieses Verständnis in dem allseits einstimmig diffamierten Begriff der Dekadenz, dem er per Zitat von Peter Altenberg den positiven Aspekt moralischer Verfeinerung abgewinnt: »Pferde-Mißhandlung nicht mehr mit ansehen können, ist die Tat des dekadenten nervenschwachen Zukunfts-Menschen! [...] Alle Menschen werden einst ganz fein, ganz zart, ganz liebevoll sein ... Wahre Individualität ist, das im voraus allein zu sein, was später alle, alle werden müssen!«³²² Folglich ist die Dekadenz für Adorno »die Fata Morgana jenes Fortschritts, der noch nicht begonnen hat« und »das abgespaltene, willkürliche, privilegierte Glück« heiligt.³²³

Damit wird die Dekadenzsemantik um eine affirmative Variante moralischer Sublimierung bereichert, mit der gleichzeitig der gesamte Dekadenzbegriff reflexiv wird, das heißt es wird möglich, verschiedene Verwendungsweisen zu unter-

321 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 68, 70.

322 Theodor W. Adorno: *Fortschritt*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, hg.v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977: 626 f.

323 Ebd.: 626.

scheiden und zu nutzen. Während der konventionelle Dekadenzbegriff stets pejorativ ist und ausschließlich negative Assoziationen erzeugt, die es zumal unter alteuropäischen Vorzeichen undenkbar machten, einen Dekadenzvorwurf auf sich sitzen zu lassen und darob Gelassenheit zu zeigen, ist es nunmehr möglich, einen Dekadenzbefund als rhetorische Strategie zu erkennen, auf die mit einer semantischen Verkehrung zu antworten ist: Dekadenz als Signum moralischer Überlegenheit. Der Kampf um die Deutungshoheit über den Dekadenzbegriff hat damit entscheidend an Vielfalt gewonnen, geht es doch nunmehr nicht mehr nur darum, wer mit seinem Dekadenzvorwurf zuerst kommt. Vielmehr ist es jetzt auch möglich, den Spieß umzudrehen, wie es Raymond Aron mit seinem antikommunistischen Plädoyer für das dekadente Europa unternommen hat.³²⁴

Warum sollte diese semantische Strategie nicht auch für die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus aussichtsreich sein? Vielleicht ist ja ein Dekadenzexport die angemessene Antwort auf den lang anhaltenden Kampf der Kulturkritiker? Ganz im Sinne von Quţbs angeführter Polemik, die freie Welt führe ihren Kampf häufiger mit Zungen, Stiftungen und Wohltätigkeitsorganisationen als mit Waffen, müßte die westliche Welt genau diesen Kampf um kulturelle Sublimierung führen und gewinnen. Als Ergebnis dieser besonderen Form »auswärtiger Kulturpolitik« in der Weltgesellschaft wäre dann mit John Lennons *Imagine* anzuzielen, daß auch außerhalb der westlichen Welt die postheroische Maxime individuellen Glücksstrebens lautet: *Nothing to kill or die for*.

Wie jeder erfolgreiche Export beginnt indessen auch derjenige westlicher Dekadenz mit heimischen Voraussetzungen. Denn was die derzeitige Misere des Abendlands ausmacht, ist ihr Changieren zwischen der Scylla eines reaktio-

324 Raymond Aron: Plädoyer für das dekadente Europa, Berlin etc.: Ullstein 1978.

nären Einstimmens in okzidentalistische Dekadenzvorwürfe und der Charybdis eines politisch korrekten, relativistischen Multikulturalismus. Die richtige Antwort auf diese beiden entgegengesetzten Formen kleinmütiger Selbstverleugnung ist das entschiedene Eintreten für eine reflektierte Dekadenz, wie es einem konventionellen Begriffsverständnis nur als Paradoxie erscheinen kann.

Ist das dann sinnvollerweise überhaupt noch Dekadenz zu nennen? In der politischen Semantik hat Begriffsrealismus keinen Sinn, und so reicht es zur Bejahung dieser Frage, daß die Feinde von Freiheit und individuellem Glücksstreben den Dekadenztopos wählen. Rhetorische Auseinandersetzungen lassen sich nicht durch defensive Zurückweisung von Etikettierungen gewinnen, sondern nur durch die offensive Erlangung der Deutungshoheit über Begriffe. Gegen Verleumdung gibt es kein anderes Mittel, erst recht nicht interkulturell, denn hierfür gilt eine Einsicht der römischen Dekadenzexperten: *semper aliquid haeret*. Also muß die Semantik von Dekadenz affirmativ gewendet werden. Wir sind die Gesellschaft, vor der uns fundamentalistische Eiferer immer gewarnt haben!

III. Das politische Problem religiöser Liberalität

Wie ganz zu Beginn des Buches betont, steht das Problemverhältnis zwischen Politik und Religion vor allem vor der zentralen Zukunftsfrage, unter welchen Bedingungen Glaubensgemeinschaften zur Entwicklung religiöser Liberalität im Sinne der freiwilligen Bereitschaft, den Vorrang demokratischer politischer Entscheidungen gegenüber weltanschaulichen Geltungsansprüchen zu akzeptieren und konkurrierende religiöse Überzeugungen zu tolerieren, in der Lage sind. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist unterhalb fundamentalistischer Herausforderungen eine liberale *Governance* im Bereich der Religionspolitik möglich. Es gilt also, diese komplexe Problematik in vier Schritten propädeutisch zu erschließen.

Zunächst wird im ersten Unterkapitel Ernst Troeltschs religionspolitologische Fragestellung als Heuristik für das Problemfeld religiöser Liberalität ermittelt, in der zentrale Elemente der eingangs vorgenommenen Problematisierung vorgezeichnet sind. Sodann wird im zweiten Unterkapitel aus der ideenhistorischen Kontrastierung von Thomas Hobbes und Carl Schmitt das eingangs bereits angesprochene Paradox religiöser Liberalität im liberalen Staat hergeleitet und im dritten Unterkapitel in Auseinandersetzung mit Habermas' religionstheoretischen Vorstellungen auf das Transzendenzparadox religiöser Liberalität hin spezifiziert.

Mit diesem liegt eine Arbeitshypothese vor, an der sich die weitere Erforschung der Thematik abarbeiten kann, und die im vierten Unterkapitel anhand eines aussagekräftigen Beispiels abschließend expliziert und plausibilisiert wird: Das

politische Denken des als *Buddha* verehrten Siddhattha Gotama wird selten überhaupt als solches wahrgenommen, obwohl es fern des Kontextes der abrahamitischen Offenbarungsreligionen steht und seine Anschlußfähigkeit für eine liberale Religionspolitik daher um so aufschlußreicher ist.

1. Die protestantische Ethik und der »Geist« des Liberalismus: Von Weber zu Troeltsch

Die hier als Titel gewählte Anspielung auf Max Webers berühmte Studie *Die Protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus* zielt auf die Beobachtung ab, daß Ernst Troeltsch ein sozial-ethisches beziehungsweise politik-ethisches Interesse an der Rolle der protestantischen Ethik bei der Herausbildung des westlichen Liberalismus hatte, das analog zu Webers wirtschaftsethischem Interesse an den Weltreligionen zu verstehen ist und ebenfalls durch Nietzsches Kulturkritik inspiriert ist. Dies verweist auf die gedankliche Linie zwischen Troeltschs Problematisierung des Historismus sowie der sozial-moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hinsichtlich derer er seine Idee entwickelt, *Geschichte durch Geschichte überwinden* zu wollen und den sozial-moralisch problematischen, liberalen Individualismus gleichwohl als einzig akzeptable politische Ethik anzuerkennen. Diese Haltung sieht Troeltsch vom Calvinismus vorgezeichnet, der, entgegen der autoritären politischen Ethik des Luthertums, eine Konvergenz mit dem modernen Liberalismus vorsehe. Von hieraus unternimmt er eine für das Problem der motivationalen Kraft ethischer Normen sensible Wesensbestimmung der politischen Ethik des Christentums, die sich als komplementär zu dem viel zitierten Böckenförde-Theorem rekonstruieren läßt. Hierin zeigt sich, daß diese weder von Troeltsch selber systematisch entfaltete oder gar umgesetzte, noch seitdem hinreichend weiterverfolgte, komparatistische Perspektive auf die Weltreligionen eine bedeutsame Forschungsperspektive darstellt, mit der Webers kapitalismustheoretischer Blick auf die Wirtschaftsethik der Weltreligionen zu einem liberalismus-beziehungsweise demokratietheoretischen Blick auf die Politische Ethik der Weltreligionen variiert wird.

Was die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen seinem Denken und demjenigen Max Webers angeht, so hat

Troeltsch selber betont, »eine besonders glücklich sich ergänzende Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg« habe »eine Anzahl von Gelehrten zu verwandten wissenschaftlichen Neigungen und Problemstellungen geführt«, die sich »in dem Interesse an soziologischen Problemen« verknüpft hätten; gleichwohl beschäftigten Weber und ihn »sehr verschiedene Gegenstände und sehr verschiedene Erkenntnisziele«, und zwar kontrastiere Webers rein wirtschaftsgeschichtliche Fragestellung mit Troeltschs eigenen, »wesentlich religionsgeschichtliche[n] Untersuchungen«. ³²⁵ Bei ansonsten weitestgehenden Parallelen zu Weber resultiert Troeltschs Fragestellung aus einer stärkeren Gewichtung der Bedeutung des Geschichtsdenkens und der politischen Ethik. Wo Weber die Wirtschaftsethik der Weltreligionen komparativ zu erfassen sucht, um die Frage zu klären, weshalb sich nur im Okzident der moderne Kapitalismus originär entwickelt hat, nimmt Troeltsch stärker die politische Ethik der Weltreligionen in den Blick, mit der entsprechend nahe liegenden, von ihm nicht explizit gestellten, aber implizit nahegelegten, analogen Frage, weshalb sich nur im Okzident der moderne Liberalismus originär entwickelt hat. Die Antwort auf diese jeweiligen Fragen finden beide, Weber wie Troeltsch, in den Charakteristika der protestantischen Ethik, insbesondere der calvinistischen Prädestinationsethik, die für Weber eine Entwicklungsbedingung des kapitalistischen »Geistes« ausmacht, während Troeltsch sie als Bedingung für das Arrangement der ur-

325 Ernst Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus, in: Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hg.v. Johannes Winckelmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ⁵1987, 188-215: 188 ff. Eine Vielzahl von Studien hat seither diese differenzierende Selbstbeschreibung als zutreffend bestätigt, vgl. vor allem Friedrich Wilhelm Graf: Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 39, 1987, 122-147: 133 ff.; ders.: Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu »Max Weber und Ernst Troeltsch«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwenker (Hg.): Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 313-336.

sprünglich apolitischen und später autoritativen, christlichen Ethik mit dem neuzeitlichen Liberalismus sieht. Den geistesgeschichtlichen Kontext seines Untersuchungsobjektes identifiziert Weber in der Entzauberung des Weltbildes. Troeltsch hingegen problematisiert unter dem Stichwort des Historismus just jenes universalgeschichtliche Bewußtsein, das Webers historischer Soziologie zugrunde liegt, und hieraus resultiert auch die größte Diskrepanz zwischen beiden: Während Weber heroisches Aushalten fordert und keinen akzeptablen Ausweg aus dem Polytheismus der Werte zu konzedieren bereit ist, ist Troeltsch wesentlich konkreter und politischer besorgt über die Folgen des in seinen Augen gleichwohl alternativlosen, modernen Liberalismus; folglich ist er hinsichtlich der anhaltenden Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft wesentlich positiver eingestellt als Weber.

Unbenommen ihrer Diskrepanz in puncto Webers negativem Bekenntnis, »religiös unmusikalisch« zu sein,³²⁶ und ihrer entsprechend unterschiedlichen zeitdiagnostischen Vorstellungen, haben Troeltschs und Webers Positionen interessanterweise gleichwohl einen gemeinsamen Fluchtpunkt, und zwar Friedrich Nietzsche. Ihm, dem sich Webers ansatzweise Einsicht in die Dialektik der Rationalisierung verdankt,³²⁷ folgt Troeltsch in der noch entschieden radikaleren Hinsicht, jenes historisch-kritische Bewußtsein der Moderne, das Weber nicht in Frage gestellt, sondern zur Grundlage seines Forschungsprogramms gemacht hatte, auf seine sozial-moralischen Kosten hin zu befragen. Das von Nietzsche beklagte, »ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten mo-

326 Max Weber: Gesamtausgabe, Band II/6: Briefe 1909-1910, hg.v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen unt. Mitarb.v. Birgit Rudhard/Manfred Schön, Tübingen: Mohr/Siebeck 1994: 70.

327 Karsten Fischer: »Verwilderte Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin: Akademie 1999: 74 ff.

deren Cultur [...], die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in ›Historie und Kritik‹ zu verwandeln pflegt«,³²⁸ wird auch für Troeltsch zum Zentralproblem. Anders als Nietzsche hält Troeltsch allerdings daran fest, daß die Ethik jene von Nietzsche nur mehr als Verlustanzeige apostrophierte, »kräftigste, heilsamste Nahrung« darstelle. So problematisiert Troeltsch zwar, daß »die Historie [...] eine Auseinandersetzung mit der Idee eines bleibenden und maßgebenden Systems der Werte« verlange, »das doch gerade von diesem Strom unterwaschen und zerfetzt zu werden schien.«³²⁹ Dies irritiert ihn jedoch nicht darin, als »die große Frage« aufzuwerfen, worin »Rolle und Bedeutung des Systems der Ethik für die große Aufgabe einer Bewältigung und Begrenzung der an sich grenzenlosen historischen Bewegung« bestehen.³³⁰ Wo Weber die universalhistorische Forschungsperspektive von einer Nietzscheanischen Fundamentalkritik ausgenommen hat, versucht Troeltsch mithin gleiches für die Ethik, die er nicht im Nietzsche'schen Sinne genealogisch sezieren, sondern mit ihrer Historizität versöhnen möchte. Mit dieser »Vermittlung von Geschichte und Nor-

328 Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 1, München: dtv²1988: 145 f.

329 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, eingel. v. Friedrich von Hügel, Aalen: Scientia 1979: 3. Besonders aufschlußreich ist Troeltschs Bezugnahme auf Nietzsche in Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. 1. (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (Gesammelte Schriften, Bd. 3), Aalen: Scientia 1977: 139 f., 495 ff. Vgl. Ingeborg Schüssler: Troeltsch et Nietzsche. Réflexions critiques concernant l'image de Nietzsche chez Troeltsch, in: Pierre Gisel (Hg.): Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch, Genf: Labor et fide 1992, 101-122; Otto Gerhard Oexle: Troeltschs Dilemma, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Ernst Troeltschs »Historismus«, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000 (Troeltsch-Studien, Bd. 11), 23-64.

330 Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (Fn. 329): 3.

mativität«³³¹ sind die Probleme des Historismus einerseits und der sozial-moralischen Grundlagen der modernen, liberalen Gesellschaft andererseits gleichsam ineinander geschoben, so daß Troeltsch den liberalen Individualismus gleichermaßen als Quelle wie als die unter den Bedingungen der Moderne einzig angemessene Lösung ihrer sozial-moralischen Probleme darstellen kann, mag dies auch an Horkheimers und Adornos spätere *petitio principii* gemahnen, Aufklärung sei die einzige Rettung angesichts der Dialektik der Aufklärung.³³²

Welch weitreichende Erwartungen Troeltsch hinsichtlich der Vermittlung von Geschichte und Normativität hegt, zeigt sich schon an seiner Bemerkung, als Soziologe verzichte Weber »gerade auf die Konstruktion eines universalhistorischen Sinnzusammenhangs«, und »die Ursachen jenes Versiegens der Universalgeschichte« seien »die Erschütterungen der Wertideen, der Idee eines religiösen oder ethischen Gesamtziels, die ganze Auflösung der europäischen Humanitätsidee«. ³³³ Umfassender kann eine Krisendiagnose kaum ausfallen – Troeltsch sieht die gesamte »moderne okzidentale Kultur durch eine ethische Steuerungskrise bedroht«, ³³⁴ die

331 Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Josef Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 128-164: 132.

332 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1988: 3. Vgl. zur »Dialektik der Aufklärung« bei Troeltsch Graf/Ruddies, Ernst Troeltsch (Fn. 331): 137; dies.: Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865-1923), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 295-335: 314; Friedrich Wilhelm Graf: Ernst Troeltsch. Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus, in: Peter Neuner/Gunther Wenz (Hg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 53-69: 66.

333 Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Fn. 329): 653 f.

334 Friedrich Wilhelm Graf: Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums, in: Notker Hammerstein (Hg.): Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Wiesbaden: Steiner 1988, 130-152: 133.

in der »Zirkularität von Geschichte und Ethik« besteht.³³⁵ Diese Kulturkrise äußert sich für Troeltsch in »lässigem Liberalismus und richtungsloser Toleranz«;³³⁶ »daß sie nur nebeneinander spielende individuelle Lösungen, keinen Gemeingeist, keine Autorität, keine Tradition, keine überpersönliche Realität der geistigen Richtkräfte kennt«,³³⁷ sei demnach »Fluch und Qual der modernen Welt«, denn ohne gemeinsinnigen »Überindividualismus« sei »überhaupt keine starke und gesunde ethische Formung des Lebensstromes möglich«. ³³⁸ Ganz bewußt verortet Troeltsch diese Problematik allerdings im »Wesen der modernen Kultur«, das gekennzeichnet sei durch die ubiquitäre »Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch autonom erzeugte Kulturideen, deren Geltung aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer immanenten und unmittelbar wirkenden Eindrucksfähigkeit folgt.«³³⁹ Hiermit folgt er ganz offensichtlich Hegels Bestimmung der Moderne, deren Prinzip laut des Zusatzes zu § 317 der *Rechtsphilosophie* fordert, »daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige«; außerdem wolle noch »jeder mitgesprochen und mitgeraten haben«, so daß sich jedwede autoritative Normgeltung fortan verbiete.³⁴⁰ Dem folgt Troeltsch auch durchaus nicht bloß notgedrungen,

335 Gangolf Hübinger: Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik, in: Kurt Nowak/Otto Gerhard Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 85-102: 101.

336 Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Fn. 329): 47.

337 Ebd.: 45.

338 Ebd.: 51 f.

339 Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München/Berlin: Oldenbourg 1911: 12.

340 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in: Ders: *Werke*, hg.v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 7, § 317 Zusatz.

sondern er erkennt, daß es sich hierbei um die Basis für jenes »große Prinzip der politischen Freiheit« handelt, »das die atlantischen Völker oder die Westmächte im Zusammenhang mit einer voranschreitenden politischen und wirtschaftlichen Entwicklung zuerst ausgebildet haben«, mithin »um eine der größten und durchgreifendsten Errungenschaften der modernen Welt, die sowohl dem Individuum gegenüber dem Staate eine unantastbare Sphäre persönlicher Rechte sichert, als auch die Staatsgewalt selber aus den vereinigten Individuen hervorgehen lässt, so dass die Völker als ihre eigenen Selbstherrscher erscheinen.«³⁴¹ Damit nimmt Troeltsch vorweg, was Luhmann als das demokratische Paradox der Herrschaft des Volkes über sich selbst formuliert hat,³⁴² und ist damit davor gefeit, einfachen oder gar dogmatischen Lösungsversprechen zu folgen. Vielmehr kann er sich auf die Entfaltung der Paradoxie einlassen, daß ein der sozial-moralischen Problematik angemessener Individualitätsbegriff ein anderer sein müsse »als der des durchschnittlichen Liberalismus«, ³⁴³ diese Lösung aber von jenem »Individualitätsbegriff aus gefunden werden« müsse,³⁴⁴ der sich dem modernen Liberalismus verdankt.

Troeltsch vermeidet damit »die für die Gründungsgeschichte der Weimarer Republik verhängnisvolle Asymmetrie«, daß »der Liberalismus substantiell auf den Protestantismus angewiesen« war, »der Protestantismus seinerseits aber nicht auf den Liberalismus«. ³⁴⁵ Stattdessen versucht Troeltsch

341 Ernst Troeltsch: Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hg.v. Hans Baron, Aalen: Scientia 1966: 81.

342 Luhmann, Die Politik der Gesellschaft (Fn. 96): 353, s.o. Fn. 124.

343 Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (Fn. 329): 45.

344 Ebd.

345 Gangolf Hübinger: Liberalismus und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich, in: Richard Faber (Hg.): Liberalismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, 115-129: 125.

diese Verbindung »kulturgeschichtlich neu zu begründen und politisch neu zu beleben.«³⁴⁶

Seine Paradoxieentfaltung verweist Troeltsch nun jedenfalls mit gleicher Stringenz auf den Calvinismus, wie es Max Weber mit seiner wirtschaftsethischen Fragestellung widerfahren war. Den Nachweis der historischen Verbindungen und systematischen Vereinbarkeit zwischen Calvinismus und modernem Liberalismus führt Troeltsch dabei in kontrastiver Abgrenzung vom Luthertum, das für ihn »einen Typus politischer Passivität und agrarisch-konservativer Gesellschaftsauffassung erzeugt, der heute noch in der Gestaltung der deutsch-preußischen Dinge sehr fühlbar sei.«³⁴⁷ Diese lutherische Verbindung von Thron und Altar sei nämlich zu einer patriarchalischen »Stütze der konservativ-aristokratischen, rechtspositivistischen und gewaltgläubigen Lebensordnung« in Deutschland geworden.³⁴⁸ Daher bejahe das Luthertum »mit seiner antidemokratisch-absolutistischen Staatsgesinnung, seiner Nichtresistenz und Gehorsamsverklärung, seiner wirtschaftlich-traditionalistischen Haltung und seiner Verherrlichung des gegebenen Systems ständischer Berufsgliederungen« an den »modernen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen [...] nur die Herausbildung der absolutistischen Staatsallmacht.«³⁴⁹

346 Ebd. Vgl. zu Troeltschs Liberalismus und seinem historischen Kontext Gustav Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber, Lübeck/Hamburg: Matthiesen 1964: 184 ff.*; Hans-Joachim Dahms: *Politischer und religiöser Liberalismus. Bemerkungen zu ihrem Verhältnis im Wilhelmischen Kaiserreich am Beispiel der »Religionsgeschichtlichen Schule«*, in: Gerd Lüdemann (Hg.): *Die »Religionsgeschichtliche Schule«*. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt/M. etc.: Peter Lang 1996, 225-242.

347 Troeltsch, *Die Kulturbedeutung des Calvinismus* (Fn. 325): 200.

348 Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr 1912: 791. Vgl. zum Staatsbegriff des Luthertums ebd.: 560 ff.

349 Ernst Troeltsch: *Calvinismus und Luthertum*, in: Ders.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hg.v. Hans Baron (Gesammelte Schriften, 4. Bd.), Tübingen: Mohr 1925, 254-261: 255.

Dementgegen sei der Calvinismus »viel aktiver und aggressiver, aber auch viel planmäßiger und weltklüger«³⁵⁰ und habe die »freiheitlich-sozialreformerischen« Elemente der christlichen Ethik »in den Vordergrund gestellt«, wodurch er »zu einer christlichen Akzentuierung des demokratisch-liberalen Gedankens geworden« sei und die »Tugenden der Selbständigkeit, Freiheit, Menschenliebe, christlichen Weltverbesserung« entfaltet habe.³⁵¹ Der Calvinismus habe sich, so Troeltsch, regelrecht »mit der politisch-liberal-demokratischen und der modern bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft innerlich verschmolzen«,³⁵² weil er »von seinen Ideen aus die Möglichkeit« gehabt habe, »auf die großen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen der westlichen Welt einzugehen, die demokratischen, modern-staatsrechtlich-politischen und die modernen wirtschaftlich-fortschrittlichen Prinzipien sich anzueignen.«³⁵³ So habe der Calvinismus nicht nur in ideengeschichtlicher Hinsicht »der Staatsidee des älteren Liberalismus vorgearbeitet«, indem er »dem Staat wesentlich nur die Rolle des Wächters über Sicherheit und Disziplin gelassen« habe.³⁵⁴ Darüber hinaus entfalte der Calvinismus systematisch »das Ideal einer christlichen modernen Gesellschaft, in welcher politischer Liberalismus, freie wirtschaftliche Erwerbsentwicklung, relative Selbständigkeit der rein politischen Machtinteressen zugleich doch mit dem Aufbau einer strengen christlich-ethischen Gemeinschaft auf den Prinzipien der Glaubensfreiheit der Kirchen, mit der strengsten Einigung der Gemeinde in christlicher Sittenzucht

350 Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Fn. 339): 38.

351 Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Fn. 348): 790 ff.

352 Troeltsch, Die Kulturbedeutung des Calvinismus (Fn. 325): 200.

353 Troeltsch, Calvinismus und Luthertum (Fn. 349): 255.

354 Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Fn. 339): 56.

und mit der agitatorischen Einwirkung auf die öffentliche politische und soziale Meinung zusammengehen.«³⁵⁵

Ganz offensichtlich zielt Troeltsch mit diesen Ausführungen nicht nur darauf ab, analog zu Weber den Beitrag des calvinistischen Protestantismus »an der Hervorbringung der modernen Welt« nachzuweisen.³⁵⁶ Diesbezüglich ist er mitnichten deterministisch und betont, die moderne Demokratie sei nicht aus dem Calvinismus hervorgegangen, sondern dieser habe sich »als mit ihr wahlverwandt empfinden [...] und ohne jeden Schaden an seiner religiösen Idee auf sie eingehen« können.³⁵⁷ Weitaus stärker als sein ideengeschichtliches Interesse ist Troeltschs Anliegen, den Calvinismus als Idealtypus der Vereinbarkeit von christlicher Ethik und politischem Liberalismus vorzuführen.³⁵⁸ Insofern er als neuralgischen Punkt des gleichwohl alternativlosen modernen Li-

355 Troeltsch, Calvinismus und Luthertum (Fn. 349): 255, mit Verweis auf den »holländischen Exminister Kuyper«, was eine ähnlich apokryphe Referenz darstellt wie Webers Bezugnahme auf Benjamin Franklin; vgl. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Fn. 339): 56.

356 Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Fn. 339): 23; vgl. ebd.: 69 die Bemerkung, dieser Nachweis sei Weber »vollständig gelungen«.

357 Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Fn. 348): 702 f. Vgl. ebd.: 729 f. den Hinweis auf den nicht mit demokratischer Verfaßtheit kompatiblen, jeweiligen Doppelcharakter des Calvinismus als Bekenntnis- und Volkskirche und in der Vereinigung des Sekten- und des Kirchenideals; zum Luthertum vgl. ebd.: 461 ff.

358 Vgl. Luise Schorn-Schütte: Ernst Troeltschs »Soziallehren« und die gegenwärtige Frühneuezeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, hg.v. Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993 (Troeltsch-Studien, Bd. 6), 133-151: 135, die betont, es sei gerade Troeltschs kirchlicher wie politischer Liberalismus gewesen, »der sein historisches Erkenntnisinteresse an den frühneuezeitlichen Ursprüngen von Luthertum und Calvinismus bestimmte, aus dem heraus er vor allem die konservativen Züge des Luthertums betonte.« Zur Kritik an der Kontrastierung zwischen demokratischem Calvinismus und autoritärem Luthertum vgl. ebd.: 145.

beralismus dessen fehlende Sensibilität gegenüber der sozial-moralischen Ressource des *Gemeingeistes* konstatiert hatte, bedarf es freilich eines weiteren Schrittes, in dem Troeltsch zu zeigen hat, wie das Verhältnis von christlicher und politischer Ethik zu verstehen ist, wenn man ihm einen Beitrag zur Sicherstellung der Motivation zu moralischem Verhalten abgewinnen möchte.

Fragt man nach dem möglichen Nutzen des christlichen Ethos für die Reproduktion der unter den Bedingungen des modernen Liberalismus unkalkulierbaren sozial-moralischen Orientierung, zumal im Bereich der politischen Ethik, so macht man ein funktionalistisches, sozialtechnologisches Religionsverständnis geltend, das unter dem Begriff der *Zivilreligion* Prominenz erlangt hat, unter Theologen jedoch zumeist als reduktionistisch beargwöhnt wird. Troeltsch hingegen leistet eine ingeniöse Verbindung zwischen der Reklamation religiösen Eigenwertes und der Betonung des sozial-moralischen Mehrwertes religiöser Orientierung, indem er eine prinzipielle Apolizität des Christentums betont, das erst infolge der historisch evident gewordenen Notwendigkeit, auch die irdische Ordnung nach Maßgabe der »moralischen Humanitätsidee« zu gestalten, überhaupt politisiert werde. Mit hin wird die Religion nicht funktionalistisch reduziert, sondern ihre soziale Funktion wird als identisch mit ihrem Weltbezug überhaupt interpretiert, der sich wiederum nach der religiösen Heilserwartung und Wirklichkeitsdeutung bemißt.

Demnach kann das Christentum laut Troeltsch zunächst »seinem ganzen Sinn und Wesen nach keine direkte politische Ethik haben. Es hat von Hause aus überhaupt keine politischen Gedanken. Es bezieht sich mit seinen sittlichen Geboten zunächst rein auf die Sphäre der Privatmoral«, ³⁵⁹ denn

359 Ernst Troeltsch: Politische Ethik und Christentum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904: 23; vgl. Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft, in: Die Verhandlungen des fünfzehnten Evangelisch-sozialen

»in der Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreiches« verblissen ursprünglich alle weltlichen Belange.³⁶⁰ Läßt die Apokalypse auf sich warten, erlangen indessen die irdischen Angelegenheiten gleichermaßen *a posteriori* wie *a fortiori* Relevanz: Das Christentum wird vor die »politischen und sozialen Aufgaben einer dauernden Welt gestellt« und muß »mit der Dauer dieser Welt auch die Notwendigkeit anerkennen [...], ihre Ordnungen und Bildungen vom christlichen Geiste aus zu beeinflussen.«³⁶¹ Das Sittliche versteht sich nun nicht mehr einfach von selbst;³⁶² vielmehr wird die Parusieverschiebung gleichsam zur Quelle christlicher Sozialethik, welche von vornherein auf ihre praktische Wirkung in *politicis* gerichtet ist:

»Die politische Ethik des Christentums ist daher die Wirkung seines Ideals auf den Staat, der aus dem natürlichen Fluß und Kampf des Lebens entstanden ist und seine eigene politisch-sittliche Idee hervorgebracht hat, der aber nun unter den Einfluß der christlichen Idee gerät und unter diesem Einfluß in seinem innersten Gefüge bestimmt wird. Die christliche Idee ergreift sowohl die Auffassung von der Bildung der Staatsgewalt als die Auffassung vom Staatszweck. Sie erkennt den Staat an als eine der notwendigen natürlichen Lebensformen, die kraft der politischen Idee das Gefäß und die Voraussetzung für alles höhere Leben formt. Aber als Religion der Persönlichkeit und als Religion der Fügung in die Ordnungen Gottes flößt sie den politisch-sittlichen Ideen einen neuen Blutstropfen ein,

Kongresses abgehalten in Breslau am 15. und 26. Mai 1904, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904, 11-40: 26.

360 Ebd.: 32. Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Fn. 348): 34 ff., 326: »Das Christentum braucht die Welt nicht umzugestalten; Gott regiert sie vielmehr so, daß sie der Kirche entgegenwächst.«

361 Troeltsch, Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (Fn. 359): 32 f.

362 Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, 2. Bd.), Tübingen: Mohr 1913, 552-672: 589.

die unbedingte Schätzung der Persönlichkeit und die pietätvolle Selbstbescheidung.«³⁶³

Troeltsch zufolge kann man also nicht von einer christlichen politischen Ethik sprechen, sondern nur von einem »Beitrag der christlichen Ethik zur politischen Ethik«, denn die christliche Ethik stehe »über dem Staat«, und lasse ihm »sittliche Gedanken zufließen.«³⁶⁴ Um so unverzichtbarer sei aber dieser Beitrag, der sich »auf die ganze Temperatur der politischen Gesinnung selbst bezieht.«³⁶⁵

Hiermit ist nun Troeltschs Interesse an dem nicht nur ideengeschichtlichen, sondern zukunftssträchtigen Einfluß protestantischer Ethik auf den »Geist« des Liberalismus pointiert. In eigentümlicher Anspielung sowohl auf Marx'sche Terminologie, als auch auf Max Webers Fassung des Verhältnisses zwischen Ideen und Interessen stellt er fest, neben Machtinstinkt und wirtschaftlichen Interessen trügen auch »Ideenmächte« und sittliche Vorstellungen zur Staatserhaltung bei, indem sie »auf dem massiven Unterbau der elementaren Instinkte und Bedürfnisse« einsetzten und darüber einen »Oberbau« errichteten, »der in letzter Linie selbst erst die feste Klammer um den Unterbau schlingt, die ihn davor schützen, von denselben Instinkten zerrissen zu werden, die ihn gebaut haben.«³⁶⁶

Demzufolge ist es nicht die geltungstheoretische Begründung sittlicher Normen, die Troeltsch unter den Bedingungen des modernen Liberalismus Sorge bereitet, noch nicht einmal »die tatsächliche Verbreitung oder Nichtverbreitung« jener »allgemeinen Moralität«, von der er unverdrossen sprechen zu können glaubt – als »das eigentliche Problem« stellt sich ihm vielmehr »die Frage nach ihrer realen

363 Troeltsch, Politische Ethik und Christentum (Fn. 359): 36.

364 Troeltsch, Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (Fn. 359): 35.

365 Ebd.: 37.

366 Ebd.: 16.

Durchführbarkeit«³⁶⁷ und also nach der »Motivationskraft des Sittlichen«, die nur durch Gottesglauben überhaupt hinreichend verbürgt sei,³⁶⁸ auch in dieser Vermittlung jedoch unzulänglich sei, da man »für die allgemeinste Gemeinschaft, die Menschheitsgemeinschaft, nur gegenseitiges Verständnis und Toleranz und ein Gefühl letzter menschlicher Verbundenheit ohne sehr bestimmten Inhalt fordern« dürfe, ein echtes »Solidaritätsgefühl« hingegen »der engeren Verwandtschaft« vorbehalten bleibe.³⁶⁹ Will sie nicht der von Hegel ange-mahnten Ohnmacht bloßen Sollens anheim fallen, bedarf also auch die christliche Ethik, wofern sie ihren Beitrag zur politischen Ethik leisten will, des Überforderungs-Checks moralisch begründeter Ansprüche auf die knappe Ressource Gemeinsinn.³⁷⁰ Konkret bedeutet dies für Troeltsch, daß das christliche Ethos »für sich allein nicht leben und genügen« kann »in einer dauernden Welt« und die Gestaltung der erforderlichen Ergänzung also zu den »Aufgaben einer neuen christlichen Ethik« gehöre.³⁷¹ Kommen soll diese Ergänzung von dem Staat, der, im Kontrast zu Troeltschs Betonung der ursprünglichen Situierung christlicher Ethik in reiner Privatmoral und offenkundig he-

367 Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Fn. 329): 17.

368 Ernst Troeltsch: *Atheistische Ethik*, in: Ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften, 2. Bd.), Tübingen: Mohr 1913, 525-551: 535. Vgl. zur Unterscheidung zwischen der geltungstheoretischen und der motivationalen Ebene normativer Fragen am Beispiel der Diskursethik Karsten Fischer / Raimund Ottow: *Das »Godesberg« der Kritischen Theorie. Theorie und Politik im Generationenwechsel von Horkheimer/Adorno zu Habermas*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 43, 2002, 508-523, 653-669: 660 ff.

369 Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Fn. 329): 55, vgl. ebd.: 52.

370 Alfred Gierer: *Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource »Gemeinsinn«*, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin: Akademie 2002, 19-36: 33 ff.

371 Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Fn. 348): 975.

gelianisierend, charakterisiert wird als »überindividuelle sittliche Willeneinheit, die für das Handeln der Privatmoral die innewohnende Voraussetzung, für den Einzelwillen eine sittliche Aufgabe und ein sittliches Gut ist.«³⁷²

Religion und Politik, Kirche und Staat sind mithin untrennbar aufeinander verwiesen. Es ist »das Verhältnis zweier Souveränitäten, die sich nicht entbehren und doch auch nicht ertragen können« und damit »in seinem Wesen irrational«; jeder Versuch ihrer Trennung würde »die Probleme nur auf einen neuen Boden hinüberschieben, nicht lösen.«³⁷³ So wenig die weltliche Macht der religiös motivierten Humanitätsmoral entraten kann, so wenig Aussicht hat »die christliche Idee«, ihren »sehr idealistischen ethischen Forderungen« staatsfern Wirkung zu verschaffen.³⁷⁴

Diese Überlegung erhält eine interessante Pointe, wenn man sie mit Troeltschs Formel zusammendenkt, das Christentum sei »demokratisch und konservativ zugleich«.³⁷⁵ Denn auf den ersten Blick ist dies überraschend, und zwar sowohl angesichts Troeltschs Parteinahme für den liberalen Calvinismus und gegen das konservative Luthertum, als auch insbesondere angesichts seiner Betonung, das Christentum kenne keine originäre politische Ethik. Wie also soll die Religion legitimerweise, das heißt ohne auf die pagane Funktion einer Zivilreligion reduziert zu werden, mit solch fundamental politischen Kategorien vereinbar sein?

372 Vgl. zur Aufnahme dieser berühmten Formel Ernst Troeltsch: Privatmoral und Staatsmoral, in: Die neue Rundschau. XXVIIter Jg. der freien Bühne, 1916, Bd. 1, 145-169: 158.

373 Ernst Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg: J. Horning 1906: 35.

374 Ernst Troeltsch: Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, in: Ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg.v. Hans Baron (Gesammelte Schriften, 4. Bd.), Tübingen: Mohr 1925, 21-33: 31 f.

375 Troeltsch, Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (Fn. 359): 37.

Eine widerspruchsfreie Lösung wird denkbar, wenn man Troeltschs Ansatz als komplementär zum Böckenförde-Theorem rekonstruiert, das dann zu lauten hätte:

Die christliche Ethik lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selber garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das sie, um der Immanenz willen, eingegangen ist. Als weltzugewandte Ethik kann sie einerseits nur bestehen, wenn sie die Ergänzung durch die Staatsmoral sucht. Andererseits kann sie diese weltlichen Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln der Glaubenslehre, zu garantieren suchen, ohne ihre Transzendenz aufzugeben und zivilreligiös-funktionalistisch zu regredieren.³⁷⁶

Dies bedeutet, daß die auf politische Belange gerichtete christliche Ethik ihre religiösen Kategorien einer tiefgreifenden Politisierung zu unterziehen hätte, um nicht umgekehrt einer Politisierung ihrer weltflüchtig-heilsgeschichtlichen Perspektive zu unterliegen. Solche »ethisch-politische[n] Prinzipien, die in das innere Gefüge der staatlichen Institutionen eingedrungen sind und die es nach politischen und doch zugleich ethischen Idealen beurteilen und gestalten lehren, die daher dem Staat, ob groß oder klein, einen inneren ethischen Wert geben, sind nur die *Demokratie und der Konservatismus*.«³⁷⁷ Demokratisch bedeutet dabei, »in immer weiterem Umfang Versittlichung, Verselbständigung und geisti-

376 Vgl. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4): 71: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.«

377 Troeltsch, Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (Fn. 359): 19.

gen Gehalt der Persönlichkeit« zu fordern »und diese Persönlichkeit in der Bildung der Staatsgewalt zur Wirkung kommen« zu lassen; konservativ hingegen bedeutet, »die Autorität in ihrer Begründung durch sittliche Überlegenheit und durch politische Machtverhältnisse« anzuerkennen »und die Beugung unter die Autorität als Quelle sittlicher Kräfte« zu verstehen. Und als einziges Kriterium für die Wahl zwischen beiden politischen Prinzipien und für die Klärung der Frage, »wie beide Tendenzen jedesmal auszugleichen sind«, nennt Troeltsch wiederum ein radikal politisches, und zwar *die jeweilige Lage und ihre Umstände*.³⁷⁸

Wenn Troeltsch im Jahr 1916 formuliert, man könne »mit einer Veränderung des Wortes des Apostels Paulus sagen [...]: Nun aber bleiben diese drei: Privatmoral, Staatsmoral, Völkergemeinschaftsmoral; aber die Staatsmoral ist für die Gegenwart das Größte unter ihnen«, ³⁷⁹ so muß dies mithin nicht als bloße etatistisch-nationalistische Konzession an den Weltkriegskontext erklärt werden. Vielmehr erscheint dieser Satz als Konsequenz sowohl aus Troeltschs Einsicht in die universalistische Entwürfe betreffende *Ohnmacht bloßen Sollens*, als auch aus seiner kompromißlosen Kunst der Trennung zwischen den in sozial-moralischer Hinsicht gleichwohl zur Zusammenarbeit verpflichteten, sozialen Funktionssystemen Religion und Politik.

Mit dieser Deutung von Troeltschs politik-ethischer Fragestellung läßt sich nun auch der Kreis zu der eingangs konstatierten Parallele zwischen Max Webers komparativem Projekt einer Wirtschaftsethik der Weltreligionen und der entsprechenden, wenn auch nicht ausgearbeiteten Perspektive bei Troeltsch systematisierend schließen.

Troeltschs Strategie zur Handhabung der sozial-moralischen Motivationsproblematik im allgemeinen und der des-

378 Ebd.: 37.

379 Troeltsch, Privatmoral und Staatsmoral (Fn. 372): 169.

integrativen Tendenzen des modernen Liberalismus im besonderen ist nämlich bis hierhin die Plausibilisierung schuldig geblieben, daß dem Christentum in der Moderne überhaupt noch ein privilegierter Anspruch auf sozialetische Kompetenz zukommt. Diesen Nachweis möchte er nun mit einem komparatistischen Blick auf die Weltreligionen unter Einbeziehung ihrer kulturellen Kontexte indirekt führen, getreu Troeltschs erster Promotionsthese von der Theologie »als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den wenigen großen Religionen, die wir genauer kennen«. ³⁸⁰ Troeltsch wird sogar schnell fündig bei seiner Suche nach der politik-ethischen Einzigartigkeit des Christentums: So habe das Judentum »eine Politik nur im Traume und in der Hoffnung, seit es von der Politik der Davididen sich gelöst und im Elend eine Idealpolitik der Religiosität und Moralität aufgerichtet« habe, und im Islam habe die Religion stets die Politik bestimmt, da sie selbst politisch sei und »auf dem Standpunkt der Binnenmoral« stehe, ³⁸¹ weswegen sich keine der christlichen »irgend ähnliche Sozialphilosophie« entwickelt habe. ³⁸² Der Buddhismus wiederum bedeute »den schärfsten Gegensatz gegen den Geist der Politik«; ³⁸³ ebenso wie dem »indisch-brahmanischen System« fehle ihm »eine bewußte Sozialphilosophie vollständig«, und so führe er »aus der praktisch-sozialen Welt heraus.« ³⁸⁴ Überhaupt gebe es historisch nur zwei Beispiele

380 Friedrich Wilhelm Graf: Der »Systematiker« der »Kleinen Göttinger Fakultät«. Ernst Troeltschs Promotionthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²1985 (Troeltsch-Studien, Bd. 1), 235-290; vgl. Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (Fn. 329): 78 f.

381 Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (Fn. 329): 86 f.

382 Ernst Troeltsch: Die Sozialphilosophie des Christentums, Gotha/Stuttgart: Friedrich Andreas Perthes 1922: 3 f.

383 Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (Fn. 329): 86 f.

384 Troeltsch, Die Sozialphilosophie des Christentums (Fn. 382): 4.

für eine »wirklich durchgreifende Beeinflussung« der Politik durch Religionen, und zwar »China in der Blütezeit der Konfuzianischen Ethik und das europäische Mittelalter«,³⁸⁵ wobei sich aber eben nur im Okzident, verbunden mit der Entwicklung des Calvinismus, jene komplexe Komplementarität zwischen Religion und Politik ausdifferenziert habe, auf die Troeltsch seine Hoffnung gründet, die Pathologien des modernen Liberalismus durch seine Selbstheilungskräfte überwinden zu können.

Dieser offensichtliche Schulterschluß mit den religionssoziologischen Urteilen Max Webers dürfte mindestens hinsichtlich Islam und Buddhismus ebenso fragwürdig sein wie bezüglich einer »transkonfessionelle[n] Verflechtungsgeschichte«³⁸⁶ des Christentums und namentlich der krassen Kontrastierung zwischen Calvinismus und Luthertum. Doch dürfte deutlich geworden sein, daß Troeltsch eine vielversprechende Methodik vorgezeichnet hat, und zwar im Zusammenhang – und möglicherweise infolge – seiner Entdeckung paradoxer Entwicklungen.

Diese lassen sich in einer systematisierenden Gegenüberstellung an einem weiteren ideenhistorischen Beispiel noch vertiefend rekonstruieren.

385 Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Fn. 329): 86 f.

386 Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2004: 43.

2. Beziehungsprobleme: Religionspolitik bei Hobbes und Schmitt

Das Verhältnis von Carl Schmitt zu Thomas Hobbes ist ein Dauerbrenner der politischen Ideengeschichte. Nicht, weil nicht schon früh triftige Belege dafür gefunden worden wären, daß Schmitt sich zwar so intensiv auf Hobbes bezogen hat wie auf keinen anderen Klassiker des politischen Denkens, sich hierbei aber von dessen Anliegen und Positionen weit entfernt hat.³⁸⁷ Schmitts typische Selbststilisierung,³⁸⁸ ebenso wie Bodin sei Hobbes sein »Freund«³⁸⁹ und intellektueller Mentor, ist allenfalls eine Halbwahrheit.³⁹⁰ Ihre Gefährlichkeit besteht darin, Schmitts Nachkriegsstrategie grandioser Selbstverharmlosung in Bezug auf seine Neigung zum Totalitarismus zu erliegen und diese als bloße Spielart eines Hobbes'schen Etatismus mißzuverstehen.³⁹¹ Hiermit ist zugleich auch markiert, in welcher Hinsicht das Verhältnis zwischen Schmitt und Hobbes fortgesetzter Untersuchung wert und bedürftig ist. Denn in Schmitts Kritik an Hobbes ebenso wie in seinen Vereinnahmungen zeigt sich zum einen Schmitts rigoroser Antiliberalismus in all seiner Deutlichkeit. Zum anderen wirft dieser Dogmatismus Schmitts ein Licht auf eine höchst aktuelle Thematik von großem systematischen politik-

387 Vgl. Hasso Hofmann: Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, Berlin: Duncker & Humblot 3 1995: 161.

388 Vgl. Reinhard Mehring: Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie, Berlin: Duncker & Humblot 1989: 194 f.

389 Carl Schmitt: *Ex Captivitate Salus*. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln: Greven 1950: 67.

390 Holmes, *Die Anatomie des Antiliberalismus* (Fn. 16): 82.

391 Dies gilt beispielsweise gleichermaßen für die beiden ansonsten so unterschiedlichen Studien von Helmut Rumpf: *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin: Duncker & Humblot 1972 und Joseph Bendersky: *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press 1983.

theoretischen Interesse, und zwar auf das Verhältnis von Politik und Religion, genauer: auf die Bedingungen der Möglichkeit religiöser Liberalität.

Demzufolge werden nachfolgend die religionspolitischen Beziehungsprobleme zwischen Hobbes und Schmitt vergegenwärtigt und hinsichtlich der bei Hobbes protoliberalen und bei Schmitt antiliberalen Haltung spezifiziert, was auf das Problem religiöser Liberalität verweist. Die leitenden Ideen der Argumentation und der Zusammenhang der in ihr thematisierten Probleme bestehen nämlich darin, daß Hobbes wider Willen als Vordenker der liberalen Lösung für das Beziehungsproblem zwischen Politik und Religion anzusehen ist. Dies hat Carl Schmitt richtig erkannt, aber auch zu seiner antiliberalen politischen Theologie motiviert. Im Zuge dessen hat Schmitt wiederum die wichtige Frage nach der Generalisierbarkeit des abendländischen Modells aufgeworfen – ein Problem, das, wohl gemerkt entgegen Schmitts Vorstellung, auf die Alternativlosigkeit liberaler Religionspolitik zurückführt, die mit der kontingenten Voraussetzung einer nicht bloß politisch erzwungenen, sondern eigenständigen religiösen Entwicklung hin zu einer liberalen Haltung steht und fällt.

Nichts ängstigte Thomas Hobbes bekanntlich mehr als die Gefahr von Bürgerkriegen, weswegen er sozialen Frieden um jeden Preis sichern wollte und den von ihm theoretisch sekundierten Absolutismus nicht einmal als bedauerlichen Tribut, sondern als adäquates Mittel zum Zweck angesehen hat. Als zeitgenössischer Beobachter des religiösen Schismas und der hierdurch induzierten Konflikte und Kriege ist Hobbes überzeugt, daß der Schlüssel zur Bürgerkriegsprävention im religionspolitischen Bereich liegt. Also entwickelt er seine berühmte Formel, derzufolge der *Leviathan* verlangt, daß alle Bürger(innen) als öffentliches Bekenntnis ablegen müssen, was den kleinsten gemeinsamen Nenner aller zur damaligen Zeit konkurrierenden, religiösen Gruppierungen – und das

heißt: aller christlichen Konfessionen – bildete: *that Jesus is the Christ*. »Da die Gedanken frei sind«, wie Hobbes ausdrücklich betont,³⁹² ist der private Glaube hingegen frei, solange er nicht öffentlich vertreten wird und dadurch zum Streitgegenstand werden kann. Auf diese Unterscheidung wird noch zurückzukommen sein.

Hiermit markiert Hobbes »the historical origin of political liberalism (and of liberalism more generally)«, resultierend aus der Reformation und ihren Folgen.³⁹³ Im Sinne seines historisch erfahrungsgesättigten, religionspolitischen Problembewußtseins handelt es sich nämlich um einen »liberalism of fear [...] that was born out of the cruelties of the religious civil wars« und erst später mit einem »liberalism of rights« integriert wurde.³⁹⁴ Dies läßt sofort an Hobbes berühmte, in Anspielung auf die Bedrohung der britischen Küste durch die spanische Armada im Jahr seiner Geburt formulierte Selbsteinschätzung denken, seine Mutter habe Zwillinge geboren, ihn und die Furcht.³⁹⁵ Führte seine politische Theorie zwar zu einem Absolutismus aus Furcht, bestand doch gleichwohl in Sachen religiöser Freiheit eine »common filiation« zwischen Liberalismus und Absolutismus, und die Privatisierung religiöser Konflikte war, wie bereits zu Beginn mit Bezug auf Bodin betont, »sovereignty-enhancing.«³⁹⁶ So schloß der Absolutismus gleichsam ein Zweckbündnis mit religiöser Liberalität, das den Staat stärkte, einen Waffenstillstand zwischen rivalisierenden religiösen Gruppierungen er-

392 Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg.u. eingel.v. Iring Fetscher, übers.v. Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp 41991: 340.

393 John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993: 21.

394 Shklar, *Ordinary Vices* (Fn. 93): 5, 239.

395 Thomas Hobbes: *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, London: The Rota 1979: 2.

396 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 102.

möglichte und den Vorrang der Krone beförderte.³⁹⁷ Dieses »implizit antiklerikale« Souveränitätskonzept war für Bodin ebenso signifikant wie für Hobbes,³⁹⁸ mithin für alle beiden von Schmitt zu Unrecht vereinnahmten Souveränitätstheoretiker. So richtig also Schmitts Interpretation von Hobbes als unwillentlichem Wegbereiter des neuzeitlichen Liberalismus ist, so deutlich ist auch, daß der religionspolitische Kontext dieser liberalen Genealogie alle Versuche Schmitts diskreditiert, seine totalitäre Überbietung des absolutistischen Staatsdenkens verharmlosend in der Tradition von Bodin und Hobbes zu präsentieren.

Während die liberale Demokratie darauf abzielt, den weltanschaulich neutralen Staat aus ideologischen Konflikten möglichst herauszuhalten und, im Sinne des im Hobbes'schen Geiste formulierten Wortes von Odo Marquard, vernünftigerweise den Ausnahmezustand zu vermeiden,³⁹⁹ begrüßt Schmitt den bürgerkriegserischen Ausnahmezustand als *Katechon* des für das Ende der Staatlichkeit verantwortlichen liberalen Politikverständnisses. Mit seiner Gleichsetzung von Wunder und Ausnahmezustand und der Apotheose des über den Ausnahmezustand entscheidenden Souveräns verkehrt Schmitt sowohl die realgeschichtliche als auch die ideengeschichtliche Säkularisation in eine bei Hobbes wie auch bei Bodin fehlende, eschatologische Perspektive, in der der Ausnahmezustand die historische Frist bis zum Kommen des Antichrist bildet und der Souverän als *Katechon* diese Frist garantiert.⁴⁰⁰ Wenn Schmitt betont, seine Säkularisierungsthese hinsichtlich aller prägnanten Begriffe der modernen Staats-

397 Ebd.: 125.

398 Ebd.: 123.

399 Odo Marquard: Philosophie des Stattendessen. Studien, Stuttgart: Reclam 2000: 107: »Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet.«

400 Vgl. Günter Meuter: Der *Katechon*. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin: Duncker & Humblot 1994.

lehre gelte »nicht nur der historischen Entwicklung nach, [...] sondern auch in ihrer systematischen Struktur«,⁴⁰¹ so ist diese Systematizität in Wirklichkeit eine der historischen Entwicklung widerstrebende, weltanschauliche Konstruktion Schmitts. Mit ihr delegitimiert Schmitt die abendländische Erfolgsgeschichte, in der »die Entpolitisierung religiöser Konflikte von einer Säkularisierung politischer Konflikte begleitet wird.«⁴⁰² Auf diese Weise wird auch der Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Freiheit überwunden:

»The decision to protect individual conscience from interference by public officials is simultaneously a decision to secularize political life, to remove from the public agenda issues that are impossible to resolve by either argument or compromise. In other words, private freedom serves public freedom.«⁴⁰³

Dieses liberaldemokratische Modell ist eine bemerkenswerte Lösung für die historischen Beziehungsprobleme zwischen Religion und Politik, denn es ist paradox, daß eine religiös plurale Demokratie durch eine *Trennung* zwischen öffentlicher und privater Sphäre *geeint* werden kann.⁴⁰⁴ Die Identitätsproblematik kulminiert also nicht in Fanatismus, sondern wird durch Separation in alternierende Teil-Identitäten aufgelöst, die mit der Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Existenz beziehungsweise politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen und anderen Aktivitäten verbunden sind.⁴⁰⁵

401 Schmitt, Politische Theologie (Fn. 17): 43.

402 Holmes, Passions and Constraints (Fn. 79): 224.

403 Ebd.: 10.

404 Ebd.: 206.

405 Vgl. Stephen Holmes: Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus, in: Niklas Luhmann (Hg.): Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, 9-41: 16.

In dieser Hinsicht ist Hobbes »one of the major progenitors of liberal political theory«,⁴⁰⁶ während Schmitts Politische Theologie sich als Kernelement seiner totalitären Neigungen erweist. An der zentralen Stelle seines Hobbes-Buches enthüllt Schmitt das Motiv seiner vereinnahmenden Auseinandersetzung mit seinem »Freund« aus Malmesbury. Dort heißt es, just auf dem Höhepunkt der die Einheit von Religion und Politik bewirkenden souveränen Macht zeige sich die Bruchstelle in Hobbes' Konzeption. Indem nämlich das öffentliche Bekenntnis und sogar der Glaube an Wunder dem Souverän unterstellt würden, setze Hobbes einen individualistischen Akzent, aus dem sich im 18. Jahrhundert folgerichtig der liberale Rechts- und Verfassungsstaat ergeben habe, und mit ihm die Idee der gegen den Staat einklagbaren Freiheitsrechte des Einzelnen. Dies wiederum sei nur im Rahmen eines agnostizistischen Ansatzes denkbar, der den weltanschaulich neutralen, liberalen Staat bejaht, weil er substantielle Wahrheit für unerkennbar hält. Die liberalen Abwehrrechte aber verurteilt Schmitt als den »Todeskeim, der den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht hat.«⁴⁰⁷

Von zentraler Bedeutung ist diese Überzeugung Schmitts nicht nur mit Blick auf seinen anschließenden antisemitischen Affront, die Schwäche der Hobbes'schen Konzeption sei Spinoza als dem *ersten liberalen Juden* sogleich als Einbruchsstelle des modernen Liberalismus aufgefallen und zur Verkehrung des von Hobbes beabsichtigten Verhältnisses zwischen äußerlich und innerlich, öffentlich und privat genutzt worden.⁴⁰⁸ Dem antisemitischen Ressentiment kann man nur offensiv entgegenhalten, daß es sich bei Spinozas Denken in der

406 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 69.

407 Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart: Klett-Cotta ²1995: 86.

408 Ebd.

Tat um eine für den späteren Liberalismus anschlussfähige Leistung handelte, in deren Kritik sich eine über Antiliberalismus hinausgehende, totalitäre Gesinnung Schmitts zeigt. Denn mit der Anspielung auf das 18. Jahrhundert als Geburtsstunde des Rechts- und Verfassungsstaates wendet sich Schmitt nicht nur in bezeichnender Weise gegen die Ideale von 1789. Vielmehr zeigt seine Insinuation, Hobbes habe mit der Freistellung des privaten Glaubens eine unbeabsichtigte, konzeptionelle Fahrlässigkeit begangen, daß Schmitt sich gar nicht vorstellen mag, Hobbes könnte bewußt immerhin so viel Freiheit eingeplant haben, wie ihm nicht bürgerkriegsträchtig erschien. Schmitt hingegen geht es nicht um eine konkrete, damit aber immerhin auch begrenzte Gefahr wie den Bürgerkrieg. Gegen den Umstand, daß das öffentliche Bekenntnis als andere Seite der Unterscheidung den privaten, inneren Glauben impliziert, der naturgemäß unerkennbar und daher machtpolitisch unverfügbar ist, richtet sich Schmitts prinzipielles Unbehagen, dem nur ein totalitärer Zugriff abzuhelpfen vermag. Nichts wäre demnach irriger und verharmlosender als in Schmitt einen konventionellen Etatisten zu sehen.

In Anspielung auf Judith Shklars Begriffsprägung kann man bei Schmitt mithin von einem *totalitarianism of fear* sprechen. Wie gerade schon betont, treibt Schmitt aber nicht die hobbesianische Sorge vor einem Bürgerkrieg um. Sein totalitärer Antiliberalismus richtet sich gegen die *Denaturierung* aller politischen Vorstellungen durch den Liberalismus des 19. Jahrhunderts, den er in dem liberal-individualistischen Widerwillen gegen das Opfer des Lebens für die *politische Einheit* gegeben sieht. Diese Position ist zutiefst antihobbesianisch, beruht doch der gesamte Hobbes'sche Staatsentwurf auf dem auch im Gesellschaftszustand unveräußerlichen, legitimen Überlebenswillen des Einzelnen. Hieraus erklärt sich das politisch-theologische Element des Schmitt'schen Denkens. Denn Schmitt proklamiert nicht einfach sein substantialistisches und schon insoweit antiliberales Verständnis des Politi-

schen. Vielmehr erfährt der von Hobbes so nachhaltig perhorreszierte Ausnahmezustand bei Schmitt seine Stilisierung zur Legitimitätsressource einer politischen Ordnung, die Souveränität nicht bloß als Voraussetzung technisch reibungslosen, institutionellen Funktionierens ansieht, sondern als Epiphanie. Während Hobbes an einer dauerhaft stabilen Ordnung liegt, wird von dem vorgeblichen Kritiker politischer Romantik, Schmitt, der Ausnahmezustand romantisiert, mit der Folge, daß in seiner Polemik gegen die liberalen Juden und andere Feinde des Leviathan, wie auch in seiner Kritik an Hobbes' angeblicher Unzulänglichkeit die Genugtuung mitschwingt, daß die liberale Überwindung des sterblichen Gottes erst die Voraussetzung für die Politische Theologie im Schmitt'schen Sinne geschaffen hat.⁴⁰⁹ Damit stellt Schmitt unter Beweis, daß er auf Paradoxien charakteristischerweise mit atavistischer Fanatisierung antwortet.

Hiergegen ist mit Herbert Schnädelbach festzuhalten: »Nur geteilte Souveränität unter Ausschluß aller theologischen Reminiszenzen ermöglicht eine Verfassung der Freiheit.«⁴¹⁰ Der sukzessive Weg zu dieser Einsicht läßt sich nun als eine bereits bei Hobbes einsetzende Entfaltung dreier miteinander zusammenhängender Paradoxien beobachten.

So verdanken sich *erstens* seine präliberalen Züge der Einsicht in das schon für Bodin prägende Souveränitätsparadox, daß begrenzte Macht mächtiger ist als unbegrenzte Macht.⁴¹¹ Diese paradox strukturierte Souveränität steht im erläuterten Sinne im Zusammenhang mit der Idee religiöser Freiheit. Die entsprechende Unterscheidung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit basiert auf der Unterscheidung zwischen Staat

409 Horst Bredekamp: Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46, 1998, 901-916: 909, 912.

410 Herbert Schnädelbach: Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2009: 120.

411 Holmes, Passions and Constraints (Fn. 79): 100, 131.

und bürgerlicher Gesellschaft, mit der die aristotelische Idee der *κοινωνία πολιτική* und die ebenfalls politozentrische, alteuropäische Semantik der *societas civilis* transformiert werden.⁴¹²

Auch diese Fassung des Problems ist indessen, zweitens, paradox, denn hiermit wird der Staat von der als Ansammlung ökonomisch interessierter Eigennutzenmaximierer verstandenen, insoweit bürgerlichen Gesellschaft unterschieden, soll aber qua seiner Souveränität als eine Seite dieser Unterscheidung zugleich die Einheit der Unterscheidung garantieren.⁴¹³

Und drittens ist schließlich die gesamte Hobbes'sche Konstruktion eine Entfaltung des Paradoxes der Identitätsrepräsentation.⁴¹⁴ Mit dem Frontispiz des *Leviathan* gibt der sich seiner ideengeschichtlichen Innovationsleistungen bewußte Hobbes gewissermaßen einen impliziten Kommentar über den historischen Ort seiner Konzeption ab,⁴¹⁵ ist doch der *Leviathan* als aus seinen Untertanen zusammengesetzter *body politic* gleichzeitig eine Reminiszenz an den identitären Personenverbandsstaat, wie dessen Überwindung dank der repräsentativen Vertragskonstruktion.

Im Gegensatz hierzu steht Schmitts Fixierung auf den Ausnahmezustand nicht nur der Entfaltung des Souveränitätsparadoxes entgegen, das stattdessen politisch-theologisch

412 Vgl. Manfred Riedel: Gesellschaft, bürgerliche, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta 1975, 719-800.

413 Andreas Göbel: Paradigmatische Erschöpfung. Wissenssoziologische Bemerkungen zum Fall Carl Schmitts, in: Ders./Dirk van Laak/Ingeborg Villingner (Hg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Berlin: Akademie 1995, 267-286: 276 f.

414 Vgl. Hasso Hofmann: *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker & Humblot 1998: 214 ff.

415 Horst Bredekamp: *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Berlin: Akademie 2003.

überformt wird, sondern auch der Entfaltung der paradoxen Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft. Diese wird von Schmitt nicht erst im *Begriff des Politischen*, sondern bereits in der *Verfassungslehre* völkisch reformuliert, insofern nach seiner Vorstellung nicht bloß der Staat die Einheit der Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft garantiert, sondern das Volk als Subjekt der politischen Einheit den Staat inhaltlich ausmacht. Dieser Homogenitätszustand ist für Schmitt erreichbar entweder durch unmittelbare Identität des Volkes mit sich als politischer Einheit oder aber durch Repräsentation der politischen Einheit des Volkes in menschlichen Gestalten.⁴¹⁶ Mit der für beide Prinzipien anschlussfähigen Hypostasierung völkischer politischer Einheit verliert die Unterscheidung zwischen Identität und Repräsentation jedoch ihre Trennschärfe.⁴¹⁷ Infolgedessen ist seine Betonung, das Politische beruhe auf Opferbereitschaft, ein Beleg dafür, daß Schmitt von der Transsubstantiation her denkt. Denn das politisch motivierte Opfer rekurriert auf die religiöse Idee der Transsubstantiation und ermöglicht das sinnstiftende Paradox, den sterblichen individuellen Körper als unsterblichen Teil des Volksganzen zu verstehen.⁴¹⁸ Dies geht sowohl über ein identitäres als auch über ein repräsentatives Politikverständnis hinaus und zeigt Schmitts politisch-theologischen Standort. Denn dieses Denken ist neuzeitlichen Ursprungs, da die mittelalterliche Lehre von den *zwei Körpern des Königs* keinen Raum für die Vorstellung ließ, daß Mitglieder des Volkes der politischen Sinnstiftung teilhaftig werden könnten. Gleich-

416 Vgl. Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot⁸1993: 215, 205.

417 Hofmann, *Legitimität gegen Legalität* (Fn. 387): 154 f.; Schmitt, *Verfassungslehre* (Fn. 416): 209 f.

418 Haltern, *Europarecht und das Politische* (Fn. 138): 69; vgl. Günter Meuter: *Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt*, in: *Der Staat* 30, 1991, 483-512: 502 ff.

zeitig ist es zutiefst gegen den die Neuzeit prägenden Liberalismus gerichtet, der, wie Schmitt zu betonen nicht müde wird, mit seiner Orientierung an rationaler Nutzenkalkulation und dem *individual pursuit of happiness* sakrifizielle Akte unter keinen Umständen rechtfertigen oder auch nur verstehen kann.⁴¹⁹ Schmitt hat begriffen, daß in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft eine *repraesentatio identitatis* unmöglich geworden ist; doch er wehrt sich gegen die Konsequenz, daß Repräsentation auf die funktionsspezifisch limitierte Sichtweise des politischen Systems begrenzt und zum spezifisch politischen Element werden muß, auf Kosten des nur noch abstrahierbaren und diversifizierbaren Identitätsproblems.⁴²⁰ Vielmehr amalgamiert Schmitt Politik und Religion auf eine Weise, die seine Forderung, das Politische als etwas Selbständiges zu begreifen, als Finte diskreditiert. Schmitt findet nicht die Bestimmung des Politischen in äußerster Assoziation oder Dissoziation, sondern er denkt, eschatologisch orientiert, von alternativlosem Antagonismus her und projiziert diesen auf die Politik, um ihn festzuschreiben:

»Le politique est d'autant plus politique qu'il est antagonistique, certes, mais l'opposition est d'autant plus oppositionnelle, l'opposition suprême, comme essence et télos de l'opposition, de la négation et de la contradiction, qu'elle est politique. [...] Schmitt ne définit cette dernière par le politique.«⁴²¹

In dieser politisch-theologischen Präokkupation des Freiheits- und Souveränitätsdenkens und des Staatsdenkens im Ganzen liegt der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Hobbes und Schmitt. Während für letzteren »Politische Theologie

419 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 70.

420 Luhmann, *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* (Fn. 76): 82.

421 Jacques Derrida: *Politiques de l'amitié*, Paris: Éditions Galilée 1994: 160.

niemals weniger war als eine Frage von Leben und Tod«,⁴²² hat Hobbes ein kritisches Verhältnis zur Religion. Dies liegt in den unterschiedlichen anthropologischen Verständnissen begründet. Für Hobbes ist Religion »both an irrepressible danger and an indispensable resource for the peacekeeping state«, denn »the minds of human beings will never be freed from discombobulating passions and intoxicating doctrines, norms that mesmerize and names that slander or beguile.«⁴²³ Demnach soll eine radikal diesseitige Politik die omnipräsente Gefahr religiöser Bürgerkriege bannen. Schmitt hingegen vertritt das tridentinische Verständnis der Erbsünde mit ihrer *complexio oppositorum* zwischen dem von Natur aus sündigen beziehungsweise guten Menschen⁴²⁴ und kann von hieraus behaupten, Hobbes' anthropologischer Pessimismus sei kein selbständiges Begründungselement seiner Staatslehre, sondern setze »die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind voraus.«⁴²⁵

Wie stets ist Schmitts Vereinnahmung von Hobbes hier ausgesprochen geschickt, auch wenn ihre Wandlungen durch das Gesamtwerk hindurch nicht zu übersehen sind, so etwa, wenn Schmitt im *Begriff des Politischen* Tönnies' Deutung zurückweist, Hobbes' Ansatz entspreche einer auf freier Konkurrenz basierenden bürgerlichen Gesellschaft, in seiner späten Rezension von Hobbes-Sekundärliteratur hingegen Macphersons ähnliche These von der *Political Theory of Possessive Individualism* befürwortet.⁴²⁶

422 Müller, *A Dangerous Mind* (Fn. 16): 156.

423 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 98 f.

424 Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984: 8.

425 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 64.

426 Ebd.: 65; Carl Schmitt: *Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in: Ders., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Fn. 407), 137-178: 157 f.

Durchgängig ist indessen Schmitts Versuch, Hobbes trotz seiner offensichtlichen Züge als Aufklärer und Agnostiker⁴²⁷ eine heimliche Nähe zur Politischen Theologie zu unterstellen und damit sich selber bis zur Ununterscheidbarkeit anzugleichen. So betont Schmitt unter Berufung auf Rousseaus *Contrat Social*, Hobbes sei nun einmal un *auteur chrétien* gewesen und geblieben, und kein Pionier der Säkularisierung.⁴²⁸ Wie Bodin habe auch Hobbes nicht aufgrund läizistischer Überzeugung, sondern aus purer Verzweiflung angesichts der religiösen Bürgerkriege den Schritt von der Kirche zum Staat vollzogen.⁴²⁹ Hiermit wendet sich Schmitt gegen eine *säkulare Interpretation* von Hobbes.⁴³⁰ Doch es geht ihm damit ausdrücklich nicht um die individualpsychologische Frage nach der subjektiven Überzeugung der historischen Person des Thomas Hobbes aus Malmesbury, sondern um das systematische Grundproblem seiner politischen Lehre als Ganzer, die nach Schmitts Darstellung das Tor zur Transzendenz keineswegs verschließt.⁴³¹ Und so führt er Hobbes' Denkweg als Illustration seines eigenen Begriffs des Politischen vor:

»Der wichtigste Satz des Thomas Hobbes bleibt: Jesus is the Christ. [...] Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum ent-anarchisieren, ihm aber im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf zu verzichten. Ein kluger Taktiker verzichtet auf nichts, es sei denn restlos unverwertbar. Soweit war es mit dem Christentum noch nicht. Wir können uns also fragen:

427 Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (Fn. 389): 67.

428 Schmitt, *Die vollendete Reformation* (Fn. 426): 139 f.

429 Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (Fn. 389): 73.

430 So der Ausdruck des ihm hierin folgenden A.P. Martinich: *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1992.

431 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 123.

wer ist dem Großinquisitor Dostojewskis näher: die römische Kirche oder der Souverän des Thomas Hobbes? Reformation und Gegenreformation erweisen sich als richtungsverwandt. Nenne mir Deinen Feind, und ich sage Dir, wer du bist. Hobbes und die römische Kirche: der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.«⁴³²

Diese unzutreffende Vereinnahmung stiftet bis heute interpretatorische Verwirrung. So hat sich beispielsweise sogar Heinrich Meier von Schmitts Strategie dazu verleiten lassen, gleich gänzlich zu bestreiten, daß der Satz *Jesus is the Christ* Hobbes' wichtigstes Anliegen hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik bezeichne. Denn, so Meier, wenn dieser nicht auf Hobbes zurückgehende, sondern die Kernaussage des Evangeliums bildende Satz das wichtigste Element des Hobbes'schen Entwurfes bildete, dann sei Schmitts Behauptung von Hobbes Religiosität zutreffend.⁴³³ Hieran ist freilich bloß das Gespür für die Abwegigkeit von Schmitts Hobbes- und Eigeninterpretation richtig. Darüber hinaus bildet das von Hobbes geforderte Minimalbekenntnis gleichzeitig den Kern seines politiktheoretischen Anliegens, wie auch die Spitze seiner religionskritischen Haltung. Denn Hobbes steht mit seiner religionspolitischen Instrumentalisierung des zentralen christlichen Glaubenssatzes durchaus auf dem Boden einer zeitgenössischen Strömung der anglikanischen Theologie, die sektiererische Konflikte in einer staatskirchlich garantierten religiösen Liberalität auffangen wollte.⁴³⁴ Mit

432 Carl Schmitt: *Glossarium*. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, hg.v. Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot 1991: 243 (Aufzeichnung vom 23.5.1949).

433 Heinrich Meier: *Die Lehre Carl Schmitts*. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart: J.B. Metzler 1994: 186.

434 Vgl. William Chillingworth: *The Religion Of Protestants, A Safe Way To Salvation. Or An Answer To A Booke Entitled Mercy And Truth, Or, Charity maintain'd by Catholiques, Which pretends to prove the Contrary*, Oxford: Leonard Lichfield 1638.

der Interpretation des Minimalbekenntnisses als Abschaffung jeglichen Widerspruchsrechtes gegen die vom Souverän dekretierte Lehre bemächtigt sich Hobbes dieser Idee jedoch in einer Weise, auf die kein Theologe jemals gekommen wäre.⁴³⁵ Schmitts Hinweis, Hobbes wolle das Christentum entanarchisieren, trifft hier ins Schwarze. Fraglich ist hingegen eine andere Hobbes-Darstellung Schmitts, denn der vermeintliche Vollender der Reformation⁴³⁶ argumentiert im *Behemoth* eher römisch-katholisch, wenn er, wie eingangs dargestellt, die protestantische Übersetzung der Bibel in die Landessprachen als bürgerkriegsverdächtig einstuft.

Schmitt übergeht dies schlicht, wie ihn der *Behemoth* verständlicherweise überhaupt weit weniger interessiert als der *Leviathan*, denn Schmitt hat ja, wie gesagt, keine Angst vor Bürgerkrieg, sondern vor liberaler Bürgerlichkeit. So vereinnahmt er Hobbes ein weiteres Mal, indem er feststellt, dieser »große Dezesionist« habe seiner *Maxime autoritas, non veritas facit legem* einen spezifisch religionspolitischen Sinn gegeben, indem er auch die Frage nach der Realität von Wundern politisiert und der Verfügungsgewalt des Souveräns unterstellt habe.⁴³⁷ In der Tat definiert Hobbes:

»Ein Wunder ist ein Werk Gottes, das neben seinem in der Schöpfung festgelegten Wirken auf natürlichem Wege steht und bewirkt wird, um seinen Auserwählten kundzutun, daß er zu ihrer Erlösung einen auserwählten Diener gesandt habe.«⁴³⁸

435 Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie*, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus³ 1964: 41.

436 Schmitt, *Die vollendete Reformation* (Fn. 426); ders.: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot³ 1990: 121.

437 Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Fn. 407): 82. Vgl. auch den »Hobbes-Kristall« in: Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 122.

438 Hobbes, *Leviathan* (Fn. 392): 337.

Für Hobbes lautet die Frage dann

»nicht mehr, ob eine von uns gesehene Tat ein Wunder ist und ob das Wunder, von dem wir hören oder lesen, ein tatsächliches Werk und nicht die Tat einer Zunge oder Feder war, sondern sie lautet in einfachen Worten, ob die Berichte wahr oder erlogen sind. In dieser Frage haben wir nicht unsere eigene Vernunft oder unser Gewissen zum Richter zu machen, sondern die öffentliche Vernunft, das heißt die Vernunft von Gottes oberstem Statthalter. Und wir haben ihn in Wirklichkeit schon zum Richter gemacht, wenn wir ihm die souveräne Gewalt verliehen haben, damit er alles zu unserem Frieden und unserer Verteidigung Erforderliche tun soll. Da die Gedanken frei sind, hat ein Privatmann immer die Freiheit, die Taten, die für Wunder ausgegeben worden sind, in seinem Herzen zu glauben oder nicht zu glauben, je nachdem er erkennt, welcher Vorteil aus dem Glauben der Leute denen erwachsen kann, die das Wunder behaupten oder sich dafür einsetzen, und er mag sich daraufhin überlegen, ob sie Wunder oder Lügen sind. Gilt es aber diesen Glauben zu bekennen, so muß sich die private Vernunft der öffentlichen unterwerfen, das heißt dem Statthalter Gottes.«⁴³⁹

Der Zusammenhang mit dem Minimalbekenntnis zeigt die Komplementarität von Hobbes' Ordnungs- und Sicherheitsbedürfnis einerseits und seiner beinahe als Selbstverständlichkeit präsentierten Feststellung, Privatpersonen komme allein schon aufgrund der Gedankenfreiheit stets die Freiheit des Glaubens zu, andererseits. In der Konsequenz gilt für ihn radikalkritischer Skeptizismus: »Da nunmehr keine Wunder mehr vorkommen, besitzen wir keine Zeichen mehr, auf Grund derer wir die angeblichen Offenbarungen oder Eingebungen irgendeiner Privatperson anerkennen sollen.«⁴⁴⁰ Hobbes entfaltet damit das Paradox, religiösen Glauben zu politisieren, um eine grenzenlose Politisierung der Gesell-

439 Ebd.: 340.

440 Ebd.: 289.

schaft zu verhindern. Denn: »La politisation [...] est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale.«⁴⁴¹

An dieser Stelle zeigt sich in endgültiger Deutlichkeit die Unvereinbarkeit zwischen Hobbes' religionspolitischem Konzept und Schmitts Politischer Theologie. Dementsprechend zeigt sich in Schmitts Auseinandersetzung mit Hobbes bei allen Vereinnahmungsversuchen nunmehr auch Ablehnung und Unverständnis. So ist Schmitts Formulierung, bei Hobbes verschwänden Wunder qua staatlichem Verbot,⁴⁴² die Ironie desjenigen anzumerken, der den Wunderglauben politischer Deziision entzogen sieht beziehungsweise ihn ihr entziehen möchte. Hiermit hängt zusammen, daß Schmitt dem Hobbes'schen Agnostizismus verständnislos gegenübersteht, wenn er feststellt, die Fragen *Quis interpretabitur?* und *Quis iudicabit?* problematisierten, wer darüber entscheide, was wahres Christentum sei, und seien gleichbedeutend mit der Frage, wer die Wahrheit in gültige Münze ummünze, auf die Hobbes mit seiner Formel *autoritas, non veritas, facit legem* antwortete.⁴⁴³ In Wirklichkeit denkt Hobbes weit agnostizistischer und würde Schmitts substantialistischem Versuch, eine Währung für Wahrheit zu finden, antworten: Es gibt keine Wahrheit außer der vom Souverän dekretierten! Offenbar besteht eine tiefe Differenz auch zwischen Hobbes' und Schmitts Deziisionismus, die sich dorthingehend zuspitzen läßt, daß Schmitt die Semantik der Frage *Quis iudicabit?* gegenüber Hobbes verändert hat, denn Hobbes meinte damit *Wer urteilt?*; Schmitt hingegen meint *Wer entscheidet?* Die in diesem semantischen Unterschied liegende, für die moderne Gesellschaft kennzeichnende Differenz zwischen dem nach *Urteil* fragenden Recht und der nach *Entscheidung* fragenden Politik wird

441 Jacques Derrida: *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Éditions Galilée 1994: 62.

442 Schmitt, *Der Leviathan* in der Staatslehre des Thomas Hobbes (Fn. 407): 83 f.

443 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 122. Vgl. Schmitt, *Politische Theologie II* (Fn. 436): 107.

von Schmitt so wenig akzeptiert wie diejenige zwischen Religion und Politik. Während Hobbes gerade aufgrund seiner estatistischen Sorge um die friedenssichernde Macht des Leviathan die für moderne Gesellschaftsdifferenzierung charakteristische, funktionssystemspezifische Eigenlogik der Religion befürwortet, führt Schmitts *Begriff des Politischen* zu deren Amalgamierung. Sein Satz, »eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt«, sei »über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit«,⁴⁴⁴ enthält nämlich durchaus einen anerkennendem Unterton.

Schmitt hat mithin eine konkrete und praktische Politische Theologie im Sinn: »Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.«⁴⁴⁵ Die Pointe von Hobbes' *negativer Politischer Theologie* ist hingegen, daß nach der Machtvergabe an den Leviathan keine Wunder mehr zu erwarten sind und daher auch ihr säkularisiertes Korrelat, der Ausnahmezustand, beendet ist. Die politischen und theologischen Differenzen zwischen Hobbes und Schmitt könnten also kaum deutlicher sein: Hobbes hätte Schmitts Satz, der Ausnahmezustand sei die säkularisierte Form des Wunders, durchaus emphatisch zugestimmt, allerdings mit der Konsequenz, um der unbedingten Vermeidung des Ausnahmezustands willen jegliche Wundergläubigkeit auszuschließen, während Schmitts Romantisierung des Ausnahmezustands sein politisch-theologisches Interesse am Wunder speist.

Schmitt ist aber nicht nur aufgrund seiner antiliberalen Vorliebe für politische Theologie ein Lackmustest für die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen religiöser Liberalität, sondern er hat im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Hobbes ein höchst aktuelles, religionspolitisches Problem an-

444 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 37.

445 Schmitt, *Politische Theologie* (Fn. 17): 18.

tiziert. Hobbes konnte das Problem interreligiöser Konflikte in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften noch nicht vor Augen haben, und auch zu Lebzeiten Schmitts stellte es sich noch nicht in der heutigen Dringlichkeit. Gleichwohl hat letzterer die Frage nach der Auswechselbarkeit oder Nicht-Auswechselbarkeit des Bekenntnisses *that Jesus is the Christ* als systematisches Grundproblem der gesamten Hobbes'schen Politischen Theorie bestimmt. Mit anderen Worten: Kann die von Hobbes vorgezeichnete und vom Liberalismus vollzogene Neutralisierung über das christliche Minimalbekenntnis hinaus weitergetrieben werden dergestalt, daß es zu einem gemeinsamen monotheistischen Gottesbekenntnis verallgemeinert würde, das auch in der Formulierung *Allah ist groß* bestehen könnte?⁴⁴⁶

Mit dieser hellsichtigen Frage liefert Schmitt höchst unfreiwillig Argumente für religiöse Liberalität und ihr entsprechende, liberale politische Strukturen. Denn ein Austausch der Selbstbeschreibung durch Steigerung der Neutralisierung hin zu einer allgemeinen monotheistischen Formel erscheint nicht nur wenig aussichtsreich angesichts religiöser Konflikte zwischen den monotheistischen Weltreligionen. Überhaupt ist in multireligiösen Gesellschaften eine politisch-theologische Integration unrealistisch, ganz abgesehen davon, daß ein verordnetes öffentliches Minimalbekenntnis, wie eingangs betont, in liberaldemokratischen Gesellschaften mit ihrer Garantie negativer Religionsfreiheit indiskutabel ist. Somit spricht alles dafür, auf die liberale Privatisierungsstrategie zu rekurrieren, denn sie ist der Rahmen, innerhalb dessen die Beziehungsprobleme zwischen Religion und Politik konstruktiv gestaltet werden können. Wie gezeigt geht dies auf Hobbes zurück und ist von Schmitts Politischer Theologie in totalitärer Absicht in Frage gestellt worden. Gleichzeitig hat Schmitt dies geschickt camouffiert, indem er Hobbes zu

446 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Fn. 157): 122 f.

seinem geistigen Ahnherren stilisiert hat. Auch zwischen Hobbes und Schmitt bestehen also die typischen, religionspolitischen Beziehungsprobleme. Liberale Religionspolitik ist aus Schmitts Sicht nur eine andere Politische Theologie. So betont er, es sei notwendig, den Liberalismus als konsequentes, umfassendes, metaphysisches System zu sehen.⁴⁴⁷ Dieser Liberalismus existierte zwar, so Schmitt unter Berufung auf Donoso Cortes und seine eschatologischen Perspektive, »mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen« nur in dem »kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten.«⁴⁴⁸ Währenddessen aber entwickle die liberale Abdrängung des innerlichen Glaubens in die Privatsphäre eine Eigendynamik, denn mit der Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit sei der Vorrang der letzteren notwendig festgelegt, mit der Folge, dann wüchse »die Gegenkraft des Schweigens und der Stille.«⁴⁴⁹

Religion ist nach Schmitts Vorstellung nämlich niemals neutralisierbar, sondern nur relozierbar:

»Wohin man immer das Religiöse stellt, es zeigt überall seine absorbierende, verabsolutierende Wirkung, und wenn das Religiöse das Private ist, so ist infolgedessen auch das Private religiös geheiligt. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. Das Privateigentum ist also heilig, gerade weil es Privateigentum ist. Der bisher kaum bewußt gewordene Zusammenhang erklärt die soziologische Entwicklung der modernen europäischen Gesellschaft. Auch in ihr gibt es eine Religion, nämlich die des Privaten; ohne sie würde das Gebäude der Gesellschaftsordnung zusammenbrechen. Daß Religion Privatsache ist, gibt dem Privaten eine religiöse Sanktion, ja, die über je-

447 Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin: Duncker & Humblot 1991: 45.

448 Schmitt, Politische Theologie (Fn. 17): 66.

449 Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (Fn. 407): 94.

dem Risiko stehende Garantie des absoluten Privateigentums existiert im eigentlichen Sinne nur dort, wo Religion Privatsache ist. Dort aber auch überall.«⁴⁵⁰

Hiermit läuft Schmitts katechontische Arbeit am Antiliberalismus aber endgültig leer, da er sich mit seinem ressentimentgeladenen politischen Werturteil der Möglichkeit begibt zu erkennen, in welchem Maße die tatsächliche religionspolitische Entwicklung der modernen Gesellschaft dem Umstand geschuldet ist, daß die von Schmitt glorifizierte gesellschaftliche Zentralposition des Glaubens als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium des sozialen Funktionssystems Religion nur tolerierbar ist, solange die Folgen des Glaubens für die Gesellschaft als ganzer neutralisiert werden können, und das heißt, solange Glauben als Privatangelegenheit behandelt werden kann.⁴⁵¹

Auch diese Transformation ist nur als Paradoxieentfaltung möglich. Denn wie bereits zu Anfang der Untersuchung zu sehen war, ist die Beschränkung des religiösen Glaubens auf die Privatsphäre historisch ein vom neuzeitlichen Staat erzwungener Prozeß gewesen, für den das von Böckenförde beschriebene Problem gilt: Der qua Säkularisation entstandene liberale Staat muß um seiner Liberalität willen religiöse Liberalität als freiwillige, originäre Entwicklung der Religion(en) erwarten, anstatt sie aussichtsloserweise nur repressiv herstellen zu wollen.

Wie voraussetzungsvoll diese Erwartung liberaler Selbstbegrenzung ist, ließ sich schon an Ernst Troeltschs Problematisierung der politischen Ethik der Weltreligionen ablesen. Wenn er im Zuge dessen festgestellt hat, »der deutsche Staatsgedanke und der deutsche Bildungsindividualismus« seien »zum guten Teil Verweltlichungen der kirchlich-religiösen

450 Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (Fn. 424): 48.

451 Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996: 137 ff.

Idee, ihre Übertragung auf Staat und Bildung, ihre Einschmelzung und Auflösung in die moderne politische und geistige Entwicklung Deutschlands«,⁴⁵² so ist dies sogar eine um so interessantere Vorwegnahme der Säkularisierungsthese aus Carl Schmitts *Politischer Theologie*, als sie, anders als bei Schmitt, einen liberaldemokratischen Tenor hat. In ähnlicher Weise hat jüngst auch Herbert Schnädelbach den Deismus als »politische Theologie der neuzeitlichen Vertragstheorien« betont und damit Schmitts antiliberal intendierte Methodik in ihrer Stoßrichtung verkehrt.⁴⁵³

Diese Strategie verdient nicht deshalb Aufmerksamkeit, weil der *Kronjurist des Dritten Reiches* Anschlußfähigkeit verdient hätte, sondern weil vielleicht auf diese Weise die offenbar unausrottbare, von Schmitt ausgehende Faszination einzudämmen ist, indem seine Methodik und seine Begrifflichkeit gleichsam liberal usurpiert werden.⁴⁵⁴ Die Politische Theologie betrifft dies vorrangig, insofern von ihrer Wiederbelebung eine besonders weitreichende Infragestellung des westlichen Liberalismus ausgeht. Es ist nämlich ausgerechnet Schmitts Apotheose des Opfers für die politische Gemeinschaft, mit der gegenwärtig die Schmitt'sche Liberalismuskritik erneuert wird:

»Political power is present when individuals recognize in themselves a capacity for sacrifice for the state. In the act of sacrifice, polity and citizen, objective power and subjective faith, are one and the same. [...] Sacrifice is always an act of love, but it becomes a distinctly political act when it is linked to the reciprocal possibility of infliction and injury. [...] Carl Schmitt argues that the specifically political distinction is that between friend and enemy. Friend and enemy are his terms for

452 Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa* (Fn. 341): 102.

453 Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt* (Fn. 410): 119.

454 Vgl. Hermann Lübke: Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quaritsch (Hg.): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin: Duncker & Humblot 1988, 427-440.

those from whom sacrifice can be demanded and those against whom the use of deadly force might be required. [...] But a liberal order – global or national – does not allow the politics of friends and enemies to define relations among these groups.«⁴⁵⁵

Diese Reprise erfolgt bewußt im Kontext der gegenwärtigen interreligiösen und interkulturellen Konflikte, mit dem Argument, der Liberalismus sei naturgemäß sogar unfähig, die Feindseligkeit seiner Feinde zu verstehen.⁴⁵⁶ Dementgegen besteht die Pointe liberaler Religionspolitik gerade darin, auf eine erneute agonale Essentialisierung des Politischen zu verzichten und darauf zu setzen, daß Liberalität auch innerhalb der Religion(en) attraktiv und anschlussfähig ist. Daß die interreligiöse Übertragbarkeit geschweige denn Universalisierbarkeit eines solch komplexen, gleichermaßen historisch kontingenten wie systematisch voraussetzungsvollen Prozesses wie desjenigen der sozialen Evolution religiöser Liberalität mehr als schwierig ist, ist augenfällig – daß es keine Alternative hierzu gibt, freilich auch.

Diese Problematik ist neuerdings auch in das Bewußtsein von Jürgen Habermas getreten, der bis dato bestritten hatte, daß das Böckenförde-Paradox ein Strukturproblem liberaler Demokratie ausmacht, dessen späte Einsicht ihn aber nicht vor einer Entfernung von den Prinzipien liberaler Religionspolitik bewahrt hat, weil er von einer falschen Hypothese über die Bedingungen religiöser Liberalität ausgeht. Die Rekonstruktion dieses Irrwegs ermöglicht nun auch die Verge-
wisserung über einige Charakteristika der politischen Ethik der Weltreligionen.

455 Paul W. Kahn: *Putting Liberalism in its Place*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2005: 233 f., 236.

456 Ebd.: 20 f.

3. Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität: Religionspolitische Probleme der postsäkularen Gesellschaft nach Habermas

Die Religion und ihre Probleme in und mit der modernen Gesellschaft bilden einen noch jungen Interessenschwerpunkt im Werk von Jürgen Habermas. Seine fulminante Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 ist indes keine spät entdeckte Solidarität »mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«,⁴⁵⁷ sondern das zutreffende Urteil des öffentlichen Intellektuellen, daß die Religion(en) eine starke soziale und politische Relevanz wiedererlangt haben. Hierfür verwendet Habermas den Begriff der postsäkularen Gesellschaft.⁴⁵⁸ Deren Realität ist in der Tat in weltgesellschaftlichem Ausmaß evident. Für alle muslimisch geprägten, außereuropäischen Kulturen bedarf diese Feststellung keinerlei Erläuterung; sie gilt aber auch für das Ringen der Türkei mit ihrem laizistischen Erbe des Kemalismus, just im Moment ihres stärksten Werbens um Aufnahme in die Europäische Union, und für den unter dezidiert politisch-theologischen Vorzeichen stehenden US-amerikanischen Neokonservatismus unter der Präsidentschaft George W. Bushs, scheint er auch mit der Präsidentschaft Barack Obamas beendet zu sein.

Die Renaissance der religionspolitischen Problematik reicht mithin zeitlich wie thematisch über den 11. September 2001 hinaus, und die von Habermas als Titel seiner Friedenspreisrede gewählte Anspielung auf Hegel – »Glauben und Wissen« – zeigt, daß er berechtigterweise auf die seitdem in

457 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 71992: 400.

458 Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001: 13; ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005: 116.

mehreren Publikationen vertiefend behandelte, grundsätzliche Frage abzielt, unter welchen Bedingungen die Geltungsansprüche religiöser Glaubensgemeinschaften in der modernen, liberal-demokratischen Gesellschaft legitimerweise Gehör beanspruchen können. Gemäß der von Habermas schon im *Philosophischen Diskurs der Moderne* aufgenommenen Hegel'schen Formel, das Prinzip der modernen Welt fordere, daß, was jeder anerkennen solle, sich ihm als ein Berechtigtes zeige,⁴⁵⁹ steht jedweder Geltungsanspruch nämlich unter dem Vorbehalt seiner Nachvollziehbarkeit. Von hieraus ist es höchst folgerichtig, daß Habermas die Frage nach religiösen Rationalitätspotentialen stellt, die im öffentlichen Diskurs nicht nur Berücksichtigung beanspruchen können, sondern diesen auch zu befruchten vermögen.⁴⁶⁰ Und schaut man nur genau genug hin, zeigt sich auch, daß dieses Konzept zwar ein neues Element im Werk von Habermas ist, hiermit aber – anders als seitens der Anhänger von Habermas' Theorieansatz mitunter beargwöhnt⁴⁶¹ und seitens seiner skeptischen Begleiter teils gehofft,⁴⁶² teils maliziös ironisiert⁴⁶³ – kein Kontinuitätsbruch zulasten früherer Positionen erfolgt ist. Vielmehr ist Habermas auch in seinen mit der Friedenspreisrede begonnenen und bis zum spektakulären Austausch mit dem heutigen Papst geführten, religionspolitischen Re-

459 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Fn. 340): § 317 Zusatz; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985: 27.

460 Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen* (Fn. 458): 21 f.

461 Vgl. Jörg Lau: *Nachrichten aus der Paulskirche*, in: *Die Zeit*, 27. Dezember 2001, 50.

462 Vgl. Christoph Böhr: *Denken ohne Gott? Zur Antwort von Habermas auf den Papst*, in: *Die Neue Ordnung* 61, Nr. 5/2007, 324–337.

463 Jean-Christophe Merle: *Jürgen Habermas' »postsäkulare« Gesellschaft*, in: Felix Heidenreich/Jean-Christophe Merle/Wolfram Vogel (Hg.): *Staat und Religion in Frankreich und Deutschland. L'Etat et la religion en France et en Allemagne*, Berlin: Lit 2008, 227–242: 241 inkriminiert die vermeintliche, aus »Misstrauen gegenüber der liberalen Gesellschaft« entsprungene, »katholische Wende« von Habermas.

flexionen der programmatischen Vorgabe aus seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* treu geblieben, derzufolge sich »allein durch kommunikatives Handeln hindurch [...] die am religiösen Symbolismus festgemachten Energien gesellschaftlicher Solidarität verzweigen und als moralische Autorität sei es den Institutionen oder den Personen mitteilen« können.⁴⁶⁴ Diese Position hat Habermas in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Max Horkheimers Satz »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«,⁴⁶⁵ bekräftigt und in seiner dezidierten Hinwendung zur Politischen Theorie dorthin gehend expliziert, daß nach Entwertung der religiösen Geltungsgrundlage »der kognitive Gehalt des moralischen Sprachspiels nur noch mit Bezugnahme auf Willen und Vernunft seiner Teilnehmer rekonstruiert werden« könne.⁴⁶⁶

Einzig in Habermas' Perzeption und Kritik des Neokonservatismus scheinen sich Verschiebungen ergeben zu haben: Mitte der achtziger Jahre hatte er als Kennzeichen neokonservativen Denkens ausgemacht, zu meinen, »nur die Erneuerung eines religiösen Bewußtseins, die Überwindung der profanisierten Kultur« könne »die sittlichen Grundlagen der säkularisierten Gesellschaft wieder herstellen.«⁴⁶⁷ Dem setzte Habermas seinerzeit die apodiktische Feststellung entgegen: »Traditionen erweckt man nicht dadurch wieder zum Leben, daß man zeigt, was sie Gutes bewirken könnten.«⁴⁶⁸ Heute attestiert sich Habermas das »konservativ gewordene Bewusstsein«, daß es »im eigenen Interesse des Verfassungs-

464 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, Bd. 2: 96.

465 Jürgen Habermas: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991: 125 f.

466 Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996: 22 f.

467 Jürgen Habermas: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, in: Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 30-56: 37 f.

468 Ebd.: 53.

staates« liege, »mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen.«⁴⁶⁹ Genau und unvoreingenommen betrachtet, ist aber auch dies keine alt- oder neokonservative Wende von Habermas, der seinerzeit schon angemahnt hatte, es bedürfe eines schonenden Umgangs »mit der Substanz bewährter Lebensformen«, und die entscheidende Frage sei schlicht, ob diese Bewahrungsfunktion nicht vielfach gerade gegen neokonservative Politikinhalt ausüben sei.⁴⁷⁰

Eine Wende hat Habermas lediglich hinsichtlich des bereits eingehend diskutierten Böckenförde-Theorems vollzogen, demzufolge der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.⁴⁷¹

Hiergegen hatte Habermas bislang eingewendet, »daß der demokratische Prozeß selbst die Ausfallbürgschaft für die soziale Integration einer immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen« könne,⁴⁷² so daß es keinerlei außerpolitischer, sozial-moralischer Ressourcen bedürfe und die »Tugendzumutung durch eine Rationalitätsvermutung« ersetzt werden könne.⁴⁷³ Nun aber, im Rahmen seiner Theorie der postsäkularen Gesellschaft, meint Habermas, »dem Böckenförde-Theorem einen unverfänglichen Sinn geben« zu können⁴⁷⁴ und die Frage nach »»vopolitischen« Quellen« der den Staatsbürgerstatus einbettenden Zivilgesellschaft reformulieren zu müssen.⁴⁷⁵

469 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 116.

470 Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik (Fn. 467): 53.

471 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Fn. 4).

472 Habermas, Die Einbeziehung des Anderen (Fn. 466): 158.

473 Ebd.: 312.

474 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 116.

475 Ebd.: 110.

Diese Revision des früheren Einspruchs gegenüber Böckenfördes Problematisierung entspringt grundlegend Habermas' stetig gewachsener Aufmerksamkeit für das von ethischen Geltungsfragen zu trennende, damit aber nicht zu vernachlässigende Problem der motivationalen Komponente moralischer Orientierung. So hat er schon mehrfach betont, gerade wenn Moral als autonom verstanden werde, sich also nicht mehr auf Religion oder Tradition stützen könne, sei »das intellektualistische Missverständnis der Moral«,⁴⁷⁶ ganz auf Einsicht und Interesse am widerspruchsfreien Verhalten zu setzen, unbefriedigend, denn: »Wir wissen dann, daß wir keine guten Gründe haben, anders zu handeln – aber tun wir's auch?«⁴⁷⁷

Diese motivationale Achillesferse postkonventioneller, nachmetaphysischer Ethik konkretisiert Habermas nun mit Blick auf die religionspolitischen Probleme der postsäkularen Gesellschaft. In seiner Auseinandersetzung mit Horkheimers religiöser Sinn-Formel hatte Habermas noch betont, allenfalls sei der Satz seines Frankfurter Lehrstuhl-Vorgängers »vielleicht« anwendbar auf das Problem, »eine motivierende Antwort auf die Frage zu geben, warum wir unseren moralischen Einsichten folgen, überhaupt moralisch sein sollen.«⁴⁷⁸ Im Rahmen seiner Theorie der postsäkularen Gesellschaft setzt Habermas jedoch nun komplexer an und erweitert das Böckenförde-Theorem sogar. Demnach ist der liberale Staat nicht nur »langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzwingen kann«,⁴⁷⁹ sondern

476 Jürgen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001: 21.

477 Jürgen Habermas: Das deutsche Sonderbewußtsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde. Interview mit der Frankfurter Rundschau, in: Ders.: Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 74-87: 77.

478 Habermas, Texte und Kontexte (Fn. 465): 125.

479 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 9.

insofern das Erfordernis in einer beidseitigen, religiösen wie säkularen, kognitiven Disposition zur reziproken Einnahme der jeweils anderen Perspektive besteht,⁴⁸⁰ weitet sich das von Böckenförde beschriebene Problem des liberalen Staates in Habermas' Lesart auf Politik und Religion in der postsäkularen Gesellschaft aus. Seine reine Duldung wider religiöse Überzeugung ist für den demokratischen Rechtsstaat nämlich laut Habermas unzureichend, weil er »auf eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation angewiesen« ist⁴⁸¹ und also »im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken hat«, indem die religiöse Arbeit am Mythos an der Religion selbst fortgesetzt wird.⁴⁸²

In dieser anspielungsreichen Empfehlung steckt nicht nur die offenkundige Bezugnahme auf Hans Blumenbergs berühmtes Buch,⁴⁸³ sondern auch die Einsicht in jene *Dialektik der Aufklärung*, die auf Nietzsches besorgtem Menetekel gründet: »Die Menschheit vernichtet erst die Religionen, dann die Wissenschaft.«⁴⁸⁴

480 Vgl. ebd.; Habermas, *Glauben und Wissen* (Fn. 458): 22.

481 Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft, in: Knut Wenzel (Hg.): *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg etc.*: Herder 2007, 47-56: 53; vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 111 f.

482 Habermas, *Glauben und Wissen* (Fn. 458): 29.

483 Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979. Zur Verbindung zu Hans Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966 vgl. Helge Høibraaten: *Post-metaphysical thought, religion and secular society*, in: Jan Fridthjof Bernt (Hg.): *The Holberg Prize Seminar 2005. Holberg Prize Laureate Professor Jürgen Habermas: »Religion in the Public Sphere«*, Bergen: Ludvig Holberg Memorial Fund 2007, 52-64.

484 Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 7, München: dtv² 1988: 466. Insoweit hat Habermas recht, wenn er Nietzsche als »das große Vorbild« für »das zweite Reflexivwerden der Aufklärung« bei Horkheimer/Adorno nennt, nicht aber, wenn er Nietzsche zeilt, die »Gegenaufklärung radikalisiert« zu haben (Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Fn. 459): 145), vgl. Fischer, »Verwilderte Selbsterhaltung« (Fn. 327).

Eingedenk dieser beidseitig komplizierten Problematik betont Habermas also nachvollziehbarerweise sowohl die »epistemische Dimension« der Forderung an säkularisierte Bürger, ihren »gläubigen Mitbürgern« Achtung entgegenzubringen und »sich an der kooperativen Übersetzung« religiöser Semantik »in eine allgemein zugängliche Sprache zu beteiligen«, als auch »den Vorrang des säkularen Staates und der universalistischen Gesellschaftsmoral.«⁴⁸⁵ In der postsäkularen Gesellschaft soll sich das nachmetaphysische Denken zugleich »lernbereit und agnostisch« gegenüber Religion verhalten, indem es »auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen« besteht, ohne die Zugehörigkeit der Religion zur Genealogie der Vernunft zu verkennen.⁴⁸⁶ In diesem »dialektischen Verständnis der kulturellen Säkularisierung« sieht Habermas die beste Voraussetzung für eine Entspannung der religiös imprägnierten, globalen Konflikte, indem er nämlich den nicht-westlichen Kulturen nahelegt, »der von außen eindringenden nivellierenden Gewalt aus eigenen kulturellen Ressourcen« dergestalt zu begegnen, daß sie »das religiöse Bewußtsein einer Modernisierung von innen« ausbilden.⁴⁸⁷

Damit sind drei im folgenden eingehender behandelte, zentrale Elemente von Habermas' postsäkularer Gesellschafts- und deliberativer Religionstheorie in ihrem Zusammenhang erkennbar: Zunächst ist klar, daß Habermas den liberal-demokratischen Verfassungsstaat dadurch schützen und stärken möchte, daß er nicht nur auf seine Bestandsvoraussetzungen reflektiert, sondern insbesondere auch jenen Engführungen und Folgeproblemen einer »entgleisende[n] Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen«⁴⁸⁸ entgegentritt, die er als Ge-

485 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 10 f.

486 Ebd.: 149, 147.

487 Ebd.: 322 f.

488 Ebd.: 111.

färdung liberaler Politik und moderner Lebensform ansieht. Angesichts dessen ist es erforderlich, den real- und ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen liberalem Konstitutionalismus und religiösem Bewußtsein nachzuvollziehen. Wie sich im Anschluß hieran zeigt, führt Habermas' modifizierte Fortschreibung der von Böckenförde vorgeschlagenen Narration einer »Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« zu einer Pfadabhängigkeit hinsichtlich Habermas' Vorstellungen von reziproken Lernprozessen säkularer und religiöser Staatsbürger. In liberaler Tradition betont Habermas nämlich »die gebotene institutionelle Trennung von Religion und Politik«, mit der den politischen Ambitionen religiöser Überzeugungen eine »diskursive Exterritorialität« zugewiesen werden kann,⁴⁸⁹ dank derer die wertvollen Anteile gerade auch des opaken Kerns religiöser Erfahrung dem Selbstverständigungsprozeß der postsäkularen Gesellschaft zugänglich gemacht und mit ihrem reformierenden, solidarischen Potential innerweltlich anschlussfähig gemacht werden können.⁴⁹⁰ Die diesem Konzept einer konstruktiven Weiterentwicklung der liberalen Trennung zwischen Politik und Religion unter deliberativen Vorzeichen zugrunde liegende Vorstellung von den theologischen Voraussetzungen solcher einer Entwicklung ist jedoch genauer zu be- und hinterfragen.

Über das klassisch liberale Modell hinausgehend, argumentiert Habermas nämlich im Anschluß an Rainer Forst,⁴⁹¹ daß eine unparteiische Anwendung des aus Religionskonflikten hervorgegangenen Toleranzprinzips es erfordere, ein demokratisches Verfahren zu etablieren, das für alle Seiten akzeptierbare Gründe für Toleranzregeln und ihre Grenzen be-

489 Ebd.: 135.

490 Vgl. ebd.: 150; 243.

491 Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

reitstellt.⁴⁹² Wie bereits im Rahmen seiner deliberativen Demokratietheorie, die die Engführungen des liberalen wie auch des republikanischen Modells zu vermeiden trachtet und den politischen Liberalismus in jener »speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidigt,«⁴⁹³ die Peter Niesen als »Volk-von-Teufeln-Republikanismus« bezeichnet hat,⁴⁹⁴ überschreitet Habermas damit auch in religionstheoretischer Hinsicht das liberale Modell.⁴⁹⁵

Dies kleidet er in das einprägsame Bild, die Säkularisierung habe »weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.«⁴⁹⁶ Damit wendet er sich gegen diejenige liberale Vorstellung, derzufolge positive wie negative Religionsfreiheit bedeutet, den öffentlichen Raum idealiter von konfliktträchtigen, weltanschaulichen Debatten zu entlasten.⁴⁹⁷ Zwar betont und bestärkt auch Habermas im Anschluß an Rawls ein »Recht auf Rechtfertigung«, demzufolge »im weltanschaulich neutralen Staat nur diejenigen politischen Entscheidungen als legitim gelten dürfen, die im Lichte von allgemein zugänglichen Gründen unparteilich, also gleichermaßen gegenüber religiösen wie nicht-religiösen Bürgern, oder Bürgern verschiedener Glaubensrichtun-

492 Vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 264; ders.: Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52, H. 12/2007, 1441-1446: 1442.

493 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 107.

494 Peter Niesen: *Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie*, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 568-604.

495 Von hieraus erklärt sich auch Habermas' autobiographische Bemerkung, in der unmittelbaren Nachkriegszeit sei für ihn »Demokratie« das Zauberwort gewesen, »nicht der angelsächsische Liberalismus« (Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 22).

496 Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Fn. 481): 51.

497 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 202 ff.

gen, gerechtfertigt werden können.«⁴⁹⁸ Diese auf Hegels Prinzip der Moderne basierende Maxime reklamiert Habermas unter Anspielung auf Augustinus, dessen Zwei-Reiche-Lehre die diskursethische Pointe verliehen wird, auch religiöse Bürger verstünden sich unter liberalen Bedingungen »als Mitglieder einer Civitas Terrana, die sie zu Autoren der Gesetze ermächtigt, denen sie als Adressaten unterworfen sind.«⁴⁹⁹ Dies bedeutet, daß ein unmittelbarer Appell an das religiöse Gewissen in politisch-strategischer Absicht illiberal und damit illegitim wäre.⁵⁰⁰ Stattdessen wird die religiöse Überzeugung, daß beispielsweise in der Abtreibungsfrage letztgültige, nicht-verhandelbare Moralbelange berührt und ggf. verletzt werden, im öffentlichen Diskurs und in der Rechtsprechung »als Teil eines religiösen Sonderethos« behandelt.⁵⁰¹ Den naheliegenden Einwand, hiermit werde die spezifische Eigenart religiöser Wahrheits- und Geltungsansprüche bis zur Unkenntlichkeit verändert, ja vernichtet, kontert Habermas mit dem dezidierten Hinweis, Kulturen und damit auch Religionen könnten, anders als Individuen, keine Träger von Rechten sein.⁵⁰² Für die »institutionalisierte Beratungs- und Entscheidungspraxis« gehen die »Wahrheitsgehalte von religiösen Äußerungen« daher nur dann nicht

498 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 127.

499 Ebd.: 136.

500 Habermas, Die öffentliche Stimme der Religion (Fn. 492): 1445.

501 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 269.

502 Ebd.: 312 f. Uneindeutig bleibt indes der angemessene Umgang mit der Grauzone, in der Individuen als Rechtssubjekte Positionen geltend machen, die sich gänzlich ihren religiösen Überzeugungen verdanken. Habermas zählt hier im Anschluß an Dieter Grimm und Brian Barry Fälle auf wie die Dispensation von der Schulpflicht für Amish-Gemeinden, die Zulassung von Polygamie für Mormonen sowie die hierzulande bekannt gewordene Problematik des Schächten (ebd.: 272 f.; 309 f.). Daß Habermas sich hier mit einer eindeutigen Positionierung schwer tut, spricht dafür, daß er sich – anders als die in ihrer Begründung etwas sorglose BVerfGE 104, 337 zum Schächten – der Komplexität des Problems bewußt ist.

verloren, wenn »schon im vorparlamentarischen Raum, also in der politischen Öffentlichkeit« die »fällige Übersetzung« geleistet wird.⁵⁰³ Dieses Übersetzungskonzept ist der Kern von Habermas' religionstheoretischer Erweiterung der Diskursethik. Damit tritt an die Stelle der konfliktvermeidenden »Maulkorbregeln«, mit denen weltanschauliche Kontroversen insgesamt und generell auf die private Sphäre begrenzt werden,⁵⁰⁴ die Idee, das Verhältnis zwischen religiöser und säkularer Öffentlichkeit auf die Reziprozität verständigungsorientierten Handelns hin zu verpflichten. In diesem Modell bleiben die politischen Institutionen frei von religiösen Geltungsansprüchen: Politiker unterliegen der strikten Forderung weltanschaulicher Neutralität,⁵⁰⁵ und »auf der Ebene der Parlamente, Gerichte und Ministerien und Verwaltungsbehörden« bedarf es »einer Art Filter«, der »nur säkulare Beiträge aus dem babylonischen Sprachgewirr der öffentlichen Kommunikation passieren« läßt.⁵⁰⁶ Jenseits der institutionellen Ebene jedoch möchte Habermas »die politische Kommunikation im öffentlichen Raum für jeden Beitrag – in welcher Sprache auch immer er vorgebracht wird – offen« halten.⁵⁰⁷ Dies bedeutet, daß Gläubige gerade auch in der nicht-institutionellen politischen Öffentlichkeit das Recht haben und aufgefordert sind, »ihre politischen Stellungnahmen« in religiöser Semantik vorzubringen.⁵⁰⁸ Habermas postuliert nämlich, wir dürften »die Säkularisation der Staatsmacht keinesfalls mit der Säkularisierung der Gesellschaft verwechseln.«⁵⁰⁹

503 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 137; vgl. ders., *Glauben und Wissen* (Fn. 458): 21 f.

504 Holmes, *Passions and Constraints* (Fn. 79): 10.

505 Vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 133 f.

506 Habermas, *Die öffentliche Stimme der Religion* (Fn. 492): 1444.

507 Ebd.

508 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 133.

509 Habermas, *Die öffentliche Stimme der Religion* (Fn. 492): 1443.

Diese Abkehr vom klassisch liberalen Modell begründet Habermas nachgerade anthropologisch mit einer aristotelischen Begründung der Diskursethik. So heißt es in Habermas' öffentlicher Rede bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises 2004, in der er lebensgeschichtliche Wurzeln seiner Gedankenmotive benennen sollte, die berühmte aristotelische Formel vom ζῶον πολιτικόν müsse exakt so übersetzt werden, daß der Mensch ein »im öffentlichen Raum existierendes Tier« sei, noch genauer: »Der Mensch ist ein Tier, das dank seiner originären Einbettung in ein öffentliches Netzwerk sozialer Beziehungen erst die Kompetenzen entwickelt, die ihn zur Person machen. [...] Wir Menschen lernen voneinander. Und das ist nur im öffentlichen Raum eines kulturell anregenden Milieus möglich.«⁵¹⁰

Nicht nur müssen also religiöse Bürgerinnen und Bürger ihre Anliegen in eine Sprache zu übersetzen vermögen, die ihren säkularen Mitbürgerinnen und Mitbürgern verständlich ist und einen diskursiven Deliberationsprozeß ermöglicht. Ebenso müssen von säkularer Seite die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß religiöse Überzeugungen gehört, debattiert und ggf. zur Geltung gebracht werden können. Die Bedingung der Möglichkeit dieses komplementären Lernprozesses, »in den sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken«,⁵¹¹ besteht für Habermas in der Rationalität religiöser Positionen. Mit Blick auf Niesens Begriff des »Volk-von-Teufeln-Republikanismus« könnte man hierin die Kantische Position erkennen, daß Gläubige in den öffentlichen Diskurs einzubeziehen sind – *sofern sie nur Verstand haben*, sprich beispielsweise nicht fundamentalistisch orientiert und damit von vornherein diskursavers sind. Genau so stark ist indes das

510 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 17.

511 Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (Fn. 481): 54.

komplementäre Hegel'sche Motiv, daß »die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören.«⁵¹²

Hierin liegt begründet, daß Habermas die liberale Position einer strikten Trennung zwischen privaten religiösen Überzeugungen und öffentlichen Diskursen relativieren muß. Denn während das liberale Modell Religion größtmögliche Irrationalität zugesteht, weil diese eben auf das Private begrenzt bleibt, stellt Habermas stärkere Ansprüche an religiöse Artikulationen, die rational formulierbar sein müssen. Sollten diese Ansprüche erfüllt werden, kann in Habermas' Konzept religiösen Äußerungen freilich auch nicht überzeugend verwehrt werden, über den privaten Bereich hinaus in der Öffentlichkeit zur Geltung zu kommen. Demnach widerstreitet die »weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt« nach Habermas einer »politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht«, und er kehrt geradezu die Beweislast um, indem er von »säkularisierten Bürgern« erwartet, »dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.«⁵¹³

Dieses normative Argument unterfüttert Habermas mit funktionalen Annahmen, in denen sich seine Annäherung an das Böckenförde-Theorem zeigt. So meint er, »der liberale Staat« habe »ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit sowie an der politischen Teilnahme religiöser Organisationen,«⁵¹⁴ weil er als demokratischer Rechtsstaat »auf eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation angewiesen« sei⁵¹⁵ und nicht wissen könne, ob er nicht gerade mit religiösen Positionen andernfalls

512 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 12 f.; ders., *Glauben und Wissen* (Fn. 458): 26.

513 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 118.

514 Ebd.: 137.

515 Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Fn. 481): 53.

»Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung abschneidet«, ⁵¹⁶ an denen er ein vitales Interesse haben muß.

Nun ist es zwar keineswegs von vornherein abwegig, daß Habermas' Korrektur an dem klassisch liberalen Modell des Verhältnisses zwischen Religion und Politik den liberaldemokratischen Verfassungsstaat möglicherweise vor einer säkularistischen Überbeanspruchung seiner Bestandsvoraussetzungen zu bewahren vermag. Andererseits ist es jedoch prima facie nicht plausibel, warum mit den monotheistischen Offenbarungsreligionen ausgerechnet ein jahrhundertlang als Konkurrent, wenn nicht gar – im islamischen Fall teilweise bis heute – als Gegner des liberalen Rechtsstaates auftretender Protagonist eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation konstitutionalistischer Demokratie garantieren soll. Dies verweist auf das zentrale Problem der gesamten Thematik: die Emergenz religiöser Liberalität.

Habermas deutet an einigen Stellen sein intuitives Gespür für dieses Problem an, ohne es systematisch und in seinen Zusammenhängen zu behandeln. So betont er unter Berufung auf Rawls, Gläubige hätten den »Vorrang des säkularen Staates und der universalistischen Gesellschaftsmoral« ⁵¹⁷ nicht bloß zu akzeptieren, sondern sollten sich »die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter Prämissen des eigenen Glaubens (!) zu Eigen machen.« ⁵¹⁸ Dies setzt die »epistemische Fähigkeit« voraus, »eigene religiöse Überzeugungen auch reflexiv von außen zu betrachten und mit säkularen Auffassungen zu verknüpfen.« ⁵¹⁹ Hierin bestimmt Habermas das entscheidende Kriterium für jene religiöse Rationalität, von der die Integrierbarkeit von Glaubenssätzen in öffentliche Diskurse abhängt und die nicht nur den Vorrang demo-

516 Habermas, Die öffentliche Stimme der Religion (Fn. 492): 1444.

517 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 10.

518 Habermas, Die öffentliche Stimme der Religion (Fn. 492): 1442.

519 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 136.

kratischer Entscheidungen beinhaltet, sondern ebenso die friedliche Koexistenz mit konkurrierenden Heilslehren. Am Ende einer langen, zunächst konträren Entwicklung haben Judentum und Christentum diesen Schritt zu religiöser Liberalität vollzogen, wie Habermas feststellt und zu der bereits erwähnten Empfehlung an nicht-westliche religiöse Kulturen zuspitzt, ebenfalls »das religiöse Bewusstsein einer Modernisierung von innen« zu öffnen.⁵²⁰

Konsequenterweise fragt er zumindest für das christliche Fallbeispiel auch genauer nach, welche theologischen Voraussetzungen der religiösen Liberalität förderlich waren und welche religionspolitischen Lehren daraus zu ziehen sind. Hierbei stellt er für den Katholizismus treffend fest, daß sich dieser bis zum II. Vatikanischen Konzil »mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischem Liberalismus schwer getan« hat.⁵²¹ Unerklärlich ist es demgegenüber, daß Habermas die schließlich vollzogene Aussöhnung des Katholizismus mit dem Liberalismus auf das traditionell gelassene »Verhältnis zum Lumen naturale« zurückführt, das »einer autonomen (von Offenbarungswahrheiten unabhängigen) Begründung von Moral und Recht« prinzipiell nicht entgegenstehe.⁵²² Wie man der von Rudolf Uertz vorgelegten, großen Gesamtdarstellung des modernen katholischen Staatsdenkens entnehmen kann,⁵²³ war die Besinnung auf die liberalen Potentiale des Naturrechtsdenkens unter Papst Leo XIII. aus der Not der Einsicht geboren, daß der Kommunismus einen noch weit gefährlicheren Gegner darstellte als der Liberalismus. Gleichwohl wurde der weltanschaulich neutrale Staat noch als Apostasie, als Abfall vom Glauben verstanden,

520 Ebd.: 317, 323.

521 Ebd.: 113.

522 Ebd.: 107.

523 Rudolf Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn: Schöningh 2005.

und entgegen Habermas' Insinuation war gerade die der Kantischen Trennung von Moralität und Legalität entgegengesetzte, katholische Vorstellung der Einheit von Moral und Recht unvereinbar mit liberalen Abwehrrechten gegen den Staat. Und als mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils die Menschenrechte inklusive der Religionsfreiheit und die Verfassung als Grundlage moderner Staatlichkeit ausdrücklich anerkannt wurden, beruhte dies auf der sogenannten Differenzierungsthese in Nr. 76 der Pastoralkonstitution, derzufolge politische Gemeinschaft und Kirche »auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom« sind. Eine originär liberale Wirkung hat im Katholizismus paradoxerweise gerade der stark institutionalistische Akzent auf der Kirche als *corpus Christi mysticum*, der gegenüber einem typischerweise anti-institutionalistisch als soziale Bewegung auftretenden, manifesten Fundamentalismus immunisiert.

Dies ist im Protestantismus anders, der, wie Habermas treffend bemerkt, zumal in den deutschsprachigen Ländern auch erst spät seinen Frieden mit dem liberal-demokratischen Konstitutionalismus gemacht hat.⁵²⁴ Ihm wendet sich Habermas in religionspolitisch aufschlußreicher Weise eingehend zu, indem er eine Rekonstruktion der theologischen Entwicklung seit Kierkegaard vornimmt. Demzufolge ist Kierkegaard eine Art Referenzpunkt mit seinem »Krisenbewusstsein einer ruhelosen Moderne«, das ihn dazu führt, die Vernunft in den christlichen Offenbarungsglauben gleichsam konvertieren zu wollen. Von hieraus treten mit der liberalen Theologie und der dialektischen Theologie zwei konkurrierende Auffassungen auseinander. Auf der einen Seite, so Habermas' treffende Darstellung, knüpft Friedrich Schleiermacher an den Rationalismus der Kantischen Religionsphilosophie an und verteidigt rationale Rechtfertigung sowie subjektive Ein-

524 Habermas, *Die öffentliche Stimme der Religion* (Fn. 492): 1443.

sicht und Partizipation im Sinne des Hegel'schen Prinzips der modernen Welt. Diese Affirmation der Moderne ist verbunden mit der lutherischen »Auszeichnung der religiösen Innerlichkeit«, ⁵²⁵ die politisch aktiven oder gar interventio-nistischen Religionsverständnissen entgegengesetzt ist. Für diese Innerlichkeitstheologie steht beispielsweise der von Habermas fokussierte »Kulturprotestantismus« Adolf von Harnacks.

Überraschenderweise erhebt nun jedoch ausgerechnet Habermas Einspruch gegen diese »moderierende Anpassung der Religion an den Geist der Moderne«, insofern sie »dem solidarischen Handeln der religiösen Gemeinschaft die Kraft einer reformierenden, erst recht die Energie einer umwälzenden Praxis in der Welt« entziehe; mit dem lutherisch-kultur-protestantischen Rückzug der »Präsenz Gottes« in die »Tiefe der individuellen Seele« sieht Habermas eine »Entschärfung des religiösen Ernstes« verbunden. ⁵²⁶ Folgerichtig sympathisiert er weniger mit der von Schleiermacher und Harnack zu Ernst Troeltsch führenden Traditionslinie der liberalen Theologie als vielmehr mit der dialektischen Theologie Karl Barths. Wie schon zehn Jahre vor der Friedenspreisrede notiert, preist Habermas an ihr, daß sich in der dialektischen Theologie »das biblisch bezeugte Offenbarungsgeschehen in seiner historischen Faktizität einer allein auf Vernunft gestellten Argumentation« verweigert. ⁵²⁷

An dieser Auffassung ist nicht bloß die starke Parallelisierung Barths mit Rudolf Bultmann fraglich, ⁵²⁸ hat doch letzterer zwar mit der liberalen Theologie gebrochen und den Weg zur dialektischen Theologie beschritten, dabei aber mar-

525 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 242.

526 Ebd.: 243.

527 Habermas, Texte und Kontexte (Fn. 465): 134.

528 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 246.

kante Differenzen zu Barth ⁵²⁹ und selber, zumal in religionspolitischer Hinsicht, liberale Überzeugungen behalten. Barth hingegen ist, unbenommen seines strikt antifaschistischen Engagements in der »Bekennenden Kirche« und seiner Autorschaft der »Barmer Theologischen Erklärung«, nicht frei von anti-liberalen Haltungen geblieben, die sogar Parallelen zu Carl Schmitt aufweisen.⁵³⁰

Obwohl das Bildungsanliegen des Kulturprotestantismus gerade für das Modell reziproker Übersetzung säkularer und religiöser Semantiken attraktiv und unabdingbar ist, nähert sich Habermas' Kritik am angeblich unpolitischen Gestus des Kulturprotestantismus und der liberalen Theologie, trotz gleichzeitiger Kritik an der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.,⁵³¹ dem antiprotestantischen Tenor des gegenwärtigen Pontifikates. Dieser dokumentiert sich in dem Buchbeitrag des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, in dem der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, und die protestantischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf und

529 Christof Gestrinch: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen: Mohr/Siebeck 1977: 263 ff. Vgl. auch, mit besonderer Aufmerksamkeit für die im vielsagenden, die Beschäftigung mit Bultmann als »Versuch, ihn zu verstehen« beschreibenden Untertitel deutlich werdende Fremdheit, Karl Barth: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zürich: Theologische Studien 1952.

530 Mathias Eichhorn: *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Berlin: Duncker & Humblot 1994; Friedrich Wilhelm Graf: »Der Götze wackelt«? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: *Evangelische Theologie* 46, 1986, 422-441; ders.: *Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?*, in: *Evangelische Theologie* 47, 1987, 555-566; ders.: *Die Theologie Karl Barths und ihre politische Wirkung*, in: »Bonner Theologische Gespräche« im Konrad-Adenauer-Haus, Bonn (Eigenverlag) 1989, 133-145; ders.: *Königsherrschaft Christi in der Demokratie. Karl Barth und die deutsche Nachkriegspolitik*, in: *Evangelische Kommentare* 23, 1990, 735-738.

531 Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Fn. 481): 56.

Wilhelm Gräß nicht nur für ihre Papst-Kritik metakritisiert werden, sondern insbesondere deren Rekurs auf Schleiermacher und Harnack als Bedrohung der Ökumene inkriminiert wird.⁵³²

Entscheidend für Habermas' Anliegen ist seine grundsätzliche Insistenz auf einem produktiven politischen Gehalt religiöser Überzeugungen, die Bewertungen weltlicher Belange ohnehin nicht äußerlich bleiben könne.⁵³³ Problematisch erscheint hieran zunächst die unzureichende Trennung zwischen politischen und sozial-karitativen Motivationen infolge religiöser Orientierungen. Denn obwohl Habermas selber die Differenzierung zwischen staatlicher und kultureller Säkularisierung einklagt, scheint er an dieser Stelle nicht hinreichend deutlich zu sehen, daß mit einem für die soziale Integration und Kohäsion positiven Engagement religiöser Glaubensgemeinschaften zwar deren gesellschaftliche Solidarität unter Beweis gestellt wird, mitnichten aber dadurch bereits gleichzeitig deren religiöse Liberalität im vorstehend bestimmten Sinne.⁵³⁴

Ein immer noch kursorischer und hinsichtlich des Desiderats eines umfassenden, komparativen Forschungsprojekts propädeutischer, gegenüber Habermas Urteilen aber allemal genauerer Blick auf die Bedingungen der Möglichkeit reli-

532 Walter Kardinal Kasper: Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI, in: Knut Wenzel (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg etc.: Herder 2007, 71-84: 73.

533 Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Fn. 458): 133.

534 Vgl. zur Hoffnung auf soziale Solidarität durch religiöse Orientierung auch Hauke Brunkhorst: Solidarität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002; ders.: Die Legitimationskrise der Weltgesellschaft. Global Rule of Law, Global Constitutionalism und Weltstaatlichkeit, in: Mathias Albert/Rudolf Stichweh (Hg.): Weltstaat und Weltstaatlichkeit, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 63-107. Pentekostalistische Bewegungen sind ein ebenso deutliches Argument gegen die Verwechslung von Solidarität und Liberalität wie die palästinensische Hamas.

giöser Liberalität kann seinen Ausgangspunkt nun wiederum bei Ernst Troeltsch nehmen, dessen Ansatz Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* antizipiert hatte, ohne diesen Pfad weiterverfolgt zu haben.⁵³⁵

Nimmt man diese Spur wieder auf, so löst sich bei genauerer Betrachtung zunächst die klare Zuordnung von Luthertum und Calvinismus in puncto Liberalität auf. Denn der Calvinismus »is related not with modernity but with modernization, that is, with the process far more significantly than with its outcome.«⁵³⁶ Damit neigt er, zumal in Verbindung mit dem Barth'schen Theorem der »Königsherrschaft Jesu Christi« zur »religiösen Überpointierung des Politischen« und sogar zu einer »theokratischen bzw. christokratischen Sakralgestaltung des Gemeinwesens in allen seinen Institutionen«,⁵³⁷ mithin zum Gegenteil eines liberalen Modells.

Komplementär hierzu liegt in der so genannten »Zwei-Reiche-Lehre« Luthers das liberale Moment, weltliche Belange relativieren und ihnen damit eine eigene Würde als selbständiger Bereich zuerkennen zu können.⁵³⁸

535 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Fn. 464), Bd. 1: 85 f. mit dem treffenden Hinweis, »unter dem Titel des Historismusproblems« sei die »Frage nach Einzigartigkeit und Vergleichbarkeit von Zivilisationen und Weltanschauungen verhandelt worden«, dieser »Teil der Diskussion« sei jedoch »Ende der 20er Jahre eher versandet als beendet worden, weil es nicht gelungen« sei, »dem Problem eine hinreichend scharfe Fassung zu geben.«

536 Michael Walzer: *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1965: 18 f. Vgl. Christoph Strohm: *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der frühen Neuzeit*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2008.

537 Friedrich Wilhelm Graf: *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck 2006: 44. Vgl. Volker Reinhardt: *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München: C.H. Beck 2009.

538 Marcus Sandl: *Politik im Angesicht des Weltendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips*, in: Andreas Pečar/Kai Trampedach (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München: Oldenbourg (HZ Beih. (N.F.), hg.v. Lothar Gall, Bd. 43) 2007, 243-271.

Diese bis zu einer regelrechten »Innerlichkeitsanarchie«⁵³⁹ reichende, liberale Konsequenz der lutherischen Innerlichkeitstheologie läßt sich in ihrer Diskrepanz zur reformierten politischen Theologie Barth'scher Prägung bis in die Bibel-Übersetzungen zurückverfolgen. So lautet Jesu Antwort auf die Frage der Pharisäer nach dem Kommen des Reiches Gottes in der Zürcher Bibel: »Das Reich Gottes ist in eurer Mitte«, was die Vorstellung einer sozialen Position zwischen interagierenden Personen nahelegt. In Luthers Übersetzung von 1545 heißt es hingegen: »Das reich Gottes ist inwendig in euch«, was das Verständnis einer individuellen, innerlichen Erfahrung nahelegt und dem griechischen Original (»ἡ βασιλεια του θεου εντος υμων εστιν«) wie auch der Vulgata (»regnum dei intra vos est«) exakter entspricht.⁵⁴⁰

Der Befund hinsichtlich des Protestantismus bleibt mithin ambivalent. So ist einerseits »die in allen protestantischen Lebenswelten zu beobachtende symbolische Kommunikation, in der Innerlichkeit religiös inszeniert und reflexiv gesteigert wird«, verbunden mit der »Erfindung von Individualität«.⁵⁴¹ Und dies ist eine Voraussetzung liberal-demokratischer Rechtsstaatlichkeit und ihrer Verpflichtung auf universale Menschenrechte, weil auf diese Weise von religiöser Seite »die gelassene Einsicht, daß in einer Welt bleibender Sünde staatliches, endliches Recht eine pragmatische Ordnung sichern soll«, möglich wird; andererseits ist, »vor allem in manchen reformierten Protestantismen, die Transformation des Gottesgebots in ein Kampfinstrument [...] glänzend

539 Friedrich Wilhelm Graf: Der Protestantismus, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2007, 78-124: 116.

540 Die 1975 abgeschlossene Revision der Lutherbibel hat diesen Vorzug der originalen Luther-Übersetzung zunichte gemacht, indem nun auch sie formuliert »Das Reich Gottes ist mitten unter euch.«

541 Graf, Der Protestantismus (Fn. 537): 73.

geeignet [...], den bösen Rest der Welt mit Moralterror zu überziehen.«⁵⁴²

Erweitert man den kursorischen komparatistischen Blick über die westlichen christlichen Konfessionen hinaus, so zeigt sich bei der Orthodoxie eine prinzipiell anti-liberale Haltung, deren Problematik angesichts der Osterweiterung der Europäischen Union zu den fatalerweise meistunterschätzten Problemen des europäischen Einigungsprozesses gehören dürfte. Gekennzeichnet durch ethnische Orientierung und Organisation und ein stark apokalyptisches Denken ist die Orthodoxie nicht in der Lage, zwischen Sakralem und Profanem zu unterscheiden, mithin auch nicht zwischen Religion und Politik.

Hierin wird man einen langen Schatten des weltlichen Triumphs des Christentums sehen können, zur Staatsreligion des *Imperium Romanum* avanciert zu sein. Denn das durch diesen Schritt auf den Plan gerufene, apologetische Schrifttum der Kirchenväter hatte nun zu rechtfertigen, wie man sich mit jenem römischen Imperium verbünden konnte, das doch den Justizmord an Jesus zu verantworten hatte. Die von Eusebius von Caesarea zu Beginn des 4. Jahrhunderts erfolgreich propagierte Lösung dieses Legitimationsproblems lautete, daß das römische Imperium ein Damm gegen das heidnische Chaos sei und auf diese Weise die Ausbreitung des Christentums gemäß des göttlichen Heilsplans ermögliche. Als Beleg dafür diente Eusebius, daß das Erscheinen Christi und die Etablierung des römischen Imperiums unter dem augusteischen Prinzipat zeitlich zusammenfielen, woraus Eusebius unter Berufung auf Melito, den Bischof von Sardes, einen legitimatorischen Zusammenhang heilsgeschichtlicher Qualität ableitete.⁵⁴³ Diese Insinuation galt Jacob Burckhardt als

⁵⁴² Graf, *Moses Vermächtnis* (Fn. 10): 31 f.

⁵⁴³ Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, hg.u. eingel.v. Heinrich Kraft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967: 226.

Ausbund an Verlogenheit; doch ihr historischer Erfolg ist unbestreitbar, bis hin zu dem in den orthodoxen Kirchen bis heute verbreiteten, sogenannten Symphonieprinzip zwischen Kirche und Staat. Mit ihm ist eine konstitutionalistische Begrenzung politischer und kirchlicher Macht ausgeschlossen. In seinem aufschlußreichen Buch *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche* hat Dimitrios Kisoudis diese anti-liberale Tradition unter expliziter Bezugnahme auf Carl Schmitt erneuert und festgestellt, die griechisch-orthodoxe Kirche habe »ihren Feind derzeit im Verfassungsrecht gefunden«, dessen Insistenz auf von Staat und Kirche zu achtenden Menschenrechten ein Auswuchs der westlichen Theologie sei.⁵⁴⁴

Als Tiefendimension dieser Einstellung hat Konstantin Kostjuk in seiner beeindruckenden Studie *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition* eruiert, daß sich das orthodoxe Christentum weitaus stärker am Platonismus als am Aristotelismus orientiert hat, zumal im Bereich der Politischen Theorie.⁵⁴⁵ Dies hat eine nachhaltig autoritäre Haltung bedingt, weil Platons *Politeia* eine nicht nur antidemokratische, sondern, gemessen an der Gleichursprünglichkeit der Entstehung des Politischen bei den Griechen (Christian Meier) und ihrer Entwicklung der Demokratie, sogar antipolitische Stoßrichtung hat.⁵⁴⁶

Dieses Argument ist von besonderem Interesse, insofern sich die ohnehin vorhandenen Übereinstimmungen zwischen der christlichen Orthodoxie und dem Islam, von der Striktheit des Monotheismus bis hin zum Antiliberalismus, auch in dieser Hinsicht fortsetzen. Denn auch die islamische

544 Dimitrios Kisoudis: *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*, Marburg: Diagonal 2007: 114.

545 Konstantin Kostjuk: *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*, Paderborn: Schöningh 2005: 28 ff.

546 Egon Flaig: *Weisheit und Befehl. Das Ende des Politischen in Platons »Politeia«*, in: *Saeculum* 45, 1994, 37-70.

Antike-Rezeption war in der politischen Dimension strikt platonisch geprägt.

Zurückführbar ist dies zunächst auf den banalen Umstand, daß wohl keine arabische Übersetzung von Aristoteles Politik vorgelegen hat, während es Übertragungen sowohl von Platons *Politeia* als auch von den *Nomoi* gegeben hat.⁵⁴⁷ So hat Ibn Rušd (Averroës, 1126-1198) einen Kommentar zu allen aristotelischen Werken verfaßt außer zur Politik; in diesem Bereich findet sich stattdessen ein Kommentar zu Platons *Politeia*.⁵⁴⁸ Und Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037) vermerkte zwar in seiner an Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* orientierten Unterscheidung der drei praktischen Wissenschaften Ethik, Ökonomie und Politik, letztere werde in den Regierungslehren von Platon und Aristoteles behandelt, während Fragen der Prophetie und des (göttlichen) Rechts in den Bücher beider Philosophen über die Gesetze enthalten seien.⁵⁴⁹ Diese irrige Bezugnahme auf eine inexistente aristotelische Gesetzeslehre kann man auf Ibn Sīnās Bezugnahme auf eine fehlerhafte Bibliographie der aristotelischen Schriften zurückführen⁵⁵⁰ und es bei dem Hinweis auf die Rätselhaftigkeit des Verweises und der Vermutung völliger Unbekanntheit von Aristoteles' Politik im mittelalterlichen Orient bewenden lassen.⁵⁵¹ Auch

547 Richard Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1962: 243. Vgl. T. J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart: Frommanns 1901: 31: »Man blieb im Osten abhängig von neuplatonischen Bearbeitungen und Erklärungen. Fehlte ein Teil des wissenschaftlichen Systems, z.B. die aristotelische Politik, so war es selbstverständlich, dass die Gesetze oder der Staat Platons dafür eintraten. Nur wenigen kam der Unterschied beider zum Bewusstsein.«

548 Walzer, *Greek into Arabic* (Fn. 547): 19; E.I.J. Rosenthal: *Der Kommentar des Averroës zur Politeia Platons*, in: *Zeitschrift für Politik* 5, 1958, 38-51.

549 Avicenna: *On the Divisions of the Rational Sciences*, in: Ralph Lerner/Muhsin Mahdi (Hg.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca/New York: Cornell University Press 41984, 95-97: 97.

550 Ebd.: 97, Fn. 2.

551 Charles E. Butterworth: *Die politischen Lehren von Avicenna und Averroës*, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der Politischen Ide-*

falls Ibn Sīnā diese Schrift doch gekannt haben sollte, änderte dies nichts; ganz im Gegenteil wäre die ausgebliebene politische Aristotelesrezeption dann nur um so aussagekräftiger und erklärungsbedürftiger.

Tatsächlich wurde während der ganzen Hochphase der arabisch-islamischen Philosophie von al-Fārâbî (ca. 870-950) bis hin zu al-Ghazâlî (1058-1111) die Politik, anders als die Metaphysik, nicht wirklich als philosophisches Problem angesehen.⁵⁵² Und auch wenn die aristotelische Unterscheidung zwischen Potenz und Akt prägend war, erschien der aristotelische Gottesbegriff »fast als deistisch« und war sein »ausgeprägt diesseitiges Denken« für die islamischen Philosophen weniger attraktiv als Platon und vor allem Plotin,⁵⁵³ über dessen neo-platonische Vermittlung Aristoteles überhaupt erst rezipiert wurde.⁵⁵⁴

Daß der Platonismus aber auch in politischer Hinsicht besonders gut zu den philosophischen und zeitdiagnostischen Bedürfnissen paßte, zeigte sich bereits bei al-Fārâbî. Zu seiner weniger politischen als vielmehr »prophetischen Philosophie« paßte das Interesse am politischen Platonis-

en, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 141-173: 146. Vgl. auch James W. Morris: The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy, in: Charles E. Butterworth (Hg.): The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi, Cambridge (MA): Harvard University Press 1992, 152-198: 169.

552 Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck 2004: 58.

553 Max Horten: Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München: Ernst Reinhardt 1924: 62.

554 Gerhard Endreß: »Der Erste Lehrer«. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam, in: Udo Tworuschka (Hg.): Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, Köln/Wien: Böhlau 1991, 151-181: 154; vgl. F. E. Peters: Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam, New York/London: New York University Press/University of London Press 1968: 168 ff.

mus.⁵⁵⁵ »Vor dem düsteren politischen Hintergrund des beginnenden 10. Jahrhunderts – die Ohnmacht des Kalifats in den Provinzen und im Innern, die Wirrungen des Bürgerkriegs, dann die Besetzung Bagdads durch die iranische Militärdynastie der Būyiden –« rezipierte al-Fârâbî die Idealstaatskonzeption der platonischen *Politeia* »als Handlungsanweisung zur Erneuerung des theokratischen Staates«. ⁵⁵⁶

Im Unterschied zu der eingangs skizzierten, unfreiwilligen Entzauberung des Weltbildes durch den Ausgang des Investiturstreits und der sukzessiven Wiederentdeckung eines autonomen Politikverständnisses im Zuge des scholastischen Neoaristotelismus hat die Antikerezeption in der islamischen Welt mithin weitaus ungünstigere Voraussetzungen für liberale Haltungen und demokratische Strukturen geboten.

Dies gilt vor allem für den sunnitischen Islam, während die schiitische Tradition zwar ebenfalls keinen politischen Aristotelismus kannte und neo-platonisch geprägt blieb,⁵⁵⁷ ursprünglich jedoch durchaus jene Trennung zwischen Religion und Politik kannte, von der ein Gemeinplatz der öffentlichen Diskussion im Westen irrigerweise behauptet, sie fehle im Islam generell und prinzipiell. Die seit 934 gültige Lehre von der »großen Verborgenheit« und endzeitlichen Wiederkehr des zwölften Imam geht nämlich, wie schon erwähnt, auf die bereits von dem 765 gestorbenen, sechsten schiitischen Imam begründete, mystische Auslegung des Koran zurück, mit der politische Frustrationserfahrungen von Fremdherrschaft der Umayyaden und Abbasiden kompensiert werden sollten. Es war also eine theokratische Pervertierung einer jahrhundertelangen, in der Mystik begründeten,

555 Henri Corbin: *History of Islamic Philosophy*, übers.v. Liadain Sherrard unt. Mitarb.v. Philip Sherrard, London/New York: Kegan Paul 1993: 162; vgl. Walzer, *Greek into Arabic* (Fn. 547): 19, 243 f.

556 Endreß, »Der Erste Lehrer« (Fn. 554): 163 f.

557 Hajatpour, *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus* (Fn. 202): 60 ff. mit Bezug auf Gawad Tabatabai und Reza Dawari.

säkularen schiitischen Tradition, als Ayatollah Khomeini im Zuge der Islamischen Revolution seine Lehre von der »Treuhanderschaft der religiösen Rechtsgelehrten« (velâyat-e Faqîh) durchsetzte und damit dem in der konstitutionellen Revolution im Iran 1904/1905 gemachten Versuch der Anknüpfung an das moderne westliche politische Denken den Boden entzogen hat.⁵⁵⁸

Bemerkenswerterweise muß es mithin eigenständige, rationalistische und liberale Entwicklungen im Islam gegeben haben, deren »archäologische« Bergung einige vielversprechende Ansätze nahelegen. Denn nicht nur für die Schia lassen sich solche Tendenzen belegen,⁵⁵⁹ sondern auch für die sunnitische Tradition, hinsichtlich derer vor allem Reinhard Schulze eine originäre aufklärerische Strömung rekonstruiert hat, die ebenso ironischer- wie tragischerweise infolge des westlichen Kolonialismus an ihrer Weiterentwicklung gehindert worden ist.⁵⁶⁰

Bereits dieser Parforceritt durch das damit deutlich werdende Forschungsdesiderat einer komparatistischen Studie

558 Armstrong, *Im Kampf für Gott* (Fn. 177): 82 ff., 512.

559 Wolfgang Günter Lerch: Göttliche Erleuchtungen. Das philosophische Denken im Islam starb nicht am Ende des 12. Jahrhunderts aus. In Persien blühte einige Jahrhunderte später ein Rationalismus, der griechische, iranische und islamische Elemente zu einer »Theosophie« verband, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. März 2008, 9.

560 Reinhard Schulze: Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik, in: *Die Welt des Islams* 30, 1990, 140-159; ders.: Was ist die islamische Aufklärung?, in: *Die Welt des Islams* 36, 1996, 276-325; ders.: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: C.H. Beck 2003: 11 ff. Kritisch hierzu Gottfried Hagen/Tilman Seidensticker: Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148, 1998, 83-110; vgl. zur Stützung von Schulzes Ansatz aber u.a. Charles Kurzman (Hg.): *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford/New York: Oxford University Press 1998; Michaëlle Browers/Charles Kurzman (Hg.): *An Islamic Reformation?*, Lanham etc.: Lexington 2004; Michaëlle Browers: *Modern Islamic Political Thought*, in: Gerald F. Gaus/Chandran Kukathas (Hg.): *Handbook of Political Theory*, London etc.: Sage 2004, 367-379.

der Politischen Ethiken der Weltreligionen unter dem Aspekt der Bedingungen religiöser Liberalität legt anstelle der Troeltsch'schen Vermutung einer exklusiven Liberalität des Calvinismus die Arbeitshypothese nahe, daß Privatisierung und Introversion religiöser Überzeugungen, entgegen Habermas' Befürchtung, nicht etwa Radikalität infolge säkularistischer Defiziterfahrungen bewirken, sondern, ganz im Gegenteil, ein *Transzendenzparadox religiöser Liberalität* festzustellen ist: Während man prima facie meinen kann, eine Religion sei desto liberaler, je weltoffener und politisch engagierter sie ist, scheint vielmehr eine theologische und religionspsychologische Bedingung religiöser Liberalität in einer starken Transzendenzenorientierung zu bestehen, die weltlichen Fragen Eigengesetzlichkeit und Freiheit lassen kann.⁵⁶¹

Zumal mit Blick auf Habermas' treffenden Rekurs auf die differenzierungstheoretische Überlegung, daß sich »mit der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme« auch »das Leben der religiösen Gemeinde von ihren sozialen Umgebungen« trennt⁵⁶² und »der funktionalen Spezifizierung des Religionssystems« eine »Individualisierung der Religionspraxis« entspricht,⁵⁶³ nährt das Transzendenzparadox religiöser Liberalität jedenfalls die Vermutung, daß Habermas' berechtigte Sorge vor einem Unbehagen in der Säkularisierung eher für Religionskonzepte spricht, mit denen sich deren Sinnreservoirs und Rationalitätspotentiale beerben lassen, ohne den Preis von Abstrichen am liberalen Modell entrichten zu müssen. Und dies um so mehr, als religiöse Liberalität eine Voraussetzung der diskursethischen Postsäkularisierungstheorie von Habermas bilden dürfte, die sie selbst nicht garantieren kann.

561 Vgl. neuestens Karen Armstrong: *The Case for God: What Religion Really Means*, London: The Bodley Head 2009.

562 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fn. 458): 319.

563 Habermas, *Die öffentliche Stimme der Religion* (Fn. 492): 1443.

Für diese am christlichen und islamischen Beispiel entwickelte Hypothese bietet sich nun abschließend ein kurzer Ausblick auf den Buddhismus an, weil es sich hierbei um eine nicht-monotheistische Offenbarungsreligion handelt, die für eine liberale Grundhaltung bekannt ist und deren Position zwischen Immanenz und Transzendenz, Engagement und Weltflüchtigkeit sowie Individualität und Sozialität folglich aussagekräftig sein dürfte.

4. Dhamma-Politik und kontraktualistische Herrschaftskritik bei Gotama Buddha

Angesichts der jüngsten, sogenannten »Mönchsrevolutionen« in Birma und Tibet ist unverändert aktuell, was Ernst Benz schon 1963 zur Charakterisierung politisch-sozialer Entwicklungen in Asien festgestellt hat:

»Es ist, als ob gerade in der organisatorisch so schwachen, sozial und politisch so zerbrechlichen Gestalt des Buddhismus, in dem lächelnden Verzicht auf die Anwendung der im Westen üblichen Mittel der effektvollen organisatorischen und institutionellen Selbstbehauptung, eine Kraft eigener Art steckte, eine Unerschütterlichkeit, die es den buddhistischen Schulen und Gruppen ermöglichte, nicht nur schwere Krisen auszuhalten, sondern sogar die Symptome eines inneren Verfalls zu überwinden.«⁵⁶⁴

Die Gründe hierfür sind – wie immer, so auch in diesem fernöstlichen Fall – selbstredend zu komplex für die Vermutung einer ausschlaggebenden Macht von Ideen und reichen von höchst heterogenen religiösen Entwicklungen innerhalb des Buddhismus bis hin zu dessen unterschiedlichen machtpolitischen Einflüssen in den verschiedenen asiatischen Staaten.

Auf jeden Fall aber ist die politische Sichtbarkeit des Buddhismus ein weiteres Indiz dafür, daß das von Max Webers wirkungsmächtiger Religionssoziologie beförderte,

564 Ernst Benz: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München: Nymphenburger Verlagshandlung 1963: 10. Vgl. ebd.: 15 den mit Bezug auf Erläuterungen am birmesischen Beispiel bei Emanuel Sarkisyanz: *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen: Mohr/Siebeck 1955: 350 ff. erfolgenden Hinweis, daß »der buddhistischen Erneuerungsbewegung auf asiatischem Boden auch ein unmittelbarer politischer und sozialer Impuls innewohnt, der sich sogar in der Form einer politischen Revolution entfalten kann.«

westliche Vorurteil von der weltflüchtigen Passivität dieser Religion ohne nennenswerte Aufmerksamkeit für soziale und politische Fragen unzutreffend ist. Weber behauptet, »der alte Buddhismus« sei eine vom »Quietismus« bestimmte, »spezifisch unpolitische und antipolitische Standesreligion oder richtiger gesagt: religiöse ›Kunstlehre‹« gewesen, die, weil »schlechthin apolitisch«, »nicht das mindeste ›sozialpolitische‹ Ziel aufgestellt« habe, denn die Bewegung sei das »Erzeugnis nicht etwa negativ, sondern vielmehr stark positiv privilegierter Schichten«, namentlich einer hinsichtlich ihres Homogenitätsgefühls dem europäischen Mittelalter vergleichbaren, »vornehme[n] Intellektuellenschicht, an welche sich Buddhas Lehre wendete«, weswegen sie auch die Götter ebenso wie die Bedeutung der Kasten dahingestellt gelassen habe.⁵⁶⁵ Zudem sei, so Weber, »auch die spezifische Form des ›Altruismus‹ der Buddhisten: das universelle Mitleid, [...] lediglich eine der Stufen, welche das Empfinden durchläuft beim Durchschauen der Sinnlosigkeit des Existenzkampfes aller Individuen im Lebens-Rad, ein Kennzeichen fortschreitender intellektueller Erleuchtung, nicht aber Ausdruck aktiver Brüderlichkeit.«⁵⁶⁶

Diese Kritik, das Mitleid als zentrales ethisches Element des Buddhismus sei egoistisch, zeigt erneut Webers tiefgreifende, bis zu Abhängigkeiten reichende Prägung von Nietzsches Verdikten, wie hier demjenigen, eine »Religion des Mitleidens« sei in Wahrheit eine »Religion der Behaglichkeit«.⁵⁶⁷ An diesen Urteilen Webers über die politik- und sozialetische Haltung des Buddhismus, zumal in seiner ursprüng-

565 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, hg.v. Marianne Weber, Tübingen: UTB (Mohr/Siebeck) ⁷1988: 223, 220, 256, 245, 247, 246.

566 Ebd.: 229.

567 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, München: dtv ²1988: 566 f.

lichen Form bei seinem Religionsstifter Siddhattha Gotama, ist jedoch so ziemlich alles irrtümlich. Sie »entstammen einer willkürlichen Deutung der Zeugnisse und ebenso willkürlichen Schlußfolgerungen«. ⁵⁶⁸ Dadurch erliegt Weber »der unrealistischen Vorstellung, der frühe Buddhist sei ein einsamer Sucher der persönlichen Erlösung gewesen.« ⁵⁶⁹ »Anstatt, wie Max Weber, den Buddha und seine Schar gebildeter Schüler als eine exklusive, weltabgewandte und weltflüchtige Minderheit einzuordnen«, versteht man sie richtiger als Menschen, »die sich an die Welt wenden, um ihr beispielhaft zu zeigen, wie man sich von ihr distanziert und doch zugleich mit ihr in Symbiose verbunden bleibt.« ⁵⁷⁰

Dies legen insbesondere sozialhistorische Fakten nahe. So begann die sogenannte spätvedische Zeit mit der Seßhaftigkeit der Aryas, im zweiten vorchristlichen Jahrtausend über den Hindukush nach Nordwestindien eingewanderter zentralasiatischer Nomaden, was zu engeren Kontakten mit der von den Aryas unterworfenen einheimischen Bevölkerung führte und schließlich einen zu Lebzeiten Gotamas kulminierenden, tiefgreifenden sozialen Wandel in Nordindien bewirkte. Dieser war gekennzeichnet durch die Einführung von Geldwirtschaft, die Nutzung des Eisens und eine mit dem Aufkommen von Handwerk, Handel und Kleingewerbe und dem nachfolgenden Aufstieg großer Städte verbundene soziale Differenzierung. In der politischen Organisation kam

568 Stanley J. Tambiah: Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus. Eine Kritik, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 202-246: 208.

569 Gananath Obeyesekere: Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askesse? Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 247-273: 269.

570 Tambiah, Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus (Fn. 546): 208.

es zur Entstehung kleiner territorialer Fürstentümer anstelle vorher verbreiteter, republikanischer Regimeformen und, in der Reflexion all dieser einschneidenden Veränderungen, zur Entstehung neuer Weltanschauungen.⁵⁷¹

Auch wenn es anachronistisch wäre, diese Urbanisierung zur Zeit des Buddha als Entwicklung staatlicher Strukturen zu bezeichnen,⁵⁷² steht doch fest, daß Siddhattha Gotama Politik als ausschlaggebenden Daseinsfaktor erfahren und Zeit seines Lebens in ständiger Berührung mit ihr gestanden hat. Zunächst im unmittelbaren Sinne seiner Abstammung, denn sein Vater war gewählter Regent der ihrer vollen Autonomie verlustig gegangenen Sâkyā-Republik, und diese Erfahrung dürfte Siddhatthas Sensibilität für existentielle Unbeständigkeit verstärkt haben.⁵⁷³ Später begünstigte der Wertewandel infolge des Umbruchs von einer Viehzüchter- zur Ackerbau- und Stadtkultur auch die buddhistische Infragestellung des Kastensystems, und die Unsicherheiten im Zuge des sozioökonomischen Wandels, zumal die Bedrohung der Republiken durch Einzelherrschaften, machte die mönchische Hauslosigkeit für herrschende Schichten attraktiv und gleichzeitig für die seßhafte Kultur weniger bedrohlich und also tolerierbar.⁵⁷⁴ Und schließlich korrespondierte die neue Dichotomie zwischen Monarchien und oligarchischen Republiken nicht nur mit der sozio-ökonomischen Entwicklung, insofern nomadisierenden Viehzüchtern republikani-

571 Vgl. Hermann Kulke/Dietmar Rothermund: Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute, München: C.H. Beck ²1998: 55 f.

572 So aber Richard Gombrich: Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1997: 59.

573 Volker Zotz: Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1996: 18, 27.

574 Volker Zotz: Buddha. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch ⁵1998: 16 f., 27 f. Vgl. Hans Wolfgang Schumann: Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama, München: Diederichs ⁴1995: 13 ff.

sche Ordnungen entsprochen hatten, während der seßhafte Landbau ein Ordnungsmodell begünstigte, in dem ein Herrscher »über die Grenzen der Felder wachte.«⁵⁷⁵ Diese Herrscher waren wiederum interessiert an Ratschlägen des Buddha, so daß er auf dem Höhepunkt seiner Berühmtheit auch für eine Tätigkeit angefragt wurde, die man heutzutage als Politikberatung bezeichnen würde.⁵⁷⁶

Sowohl die Herkunft Gotamas als auch die sozialgeschichtlichen Bedingungen seiner »besonders Stadtbewohner und die neuen sozialen Klassen« ansprechenden Botschaft⁵⁷⁷ erlauben mithin eine sozio-politische Kontextualisierung und einen genaueren Blick auf das in etlichen seiner Lehrreden anklingende politische Denken des Buddha, das den Weber'schen Vorurteilen entgangen ist. Wenn sogar ein ausgewiesener Buddhismus-Kenner wie Richard Gombrich von der »Botschaft des Buddhismus als reiner Soteriologie« spricht und dem Buddha ein ernsthaftes Interesse an Politik abspricht,⁵⁷⁸ so erklärt sich dies wohl aus der Abwehr des anderen interpretatorischen Extremis, das den ursprünglichen Buddhismus »keineswegs« als Religion interpretiert, da nicht »in einer religio, einer Bindung an etwas Außerweltliches, Übernatürliches, [...] die Erlösung gesucht« werde.⁵⁷⁹ Gegen solche Versuche, Gotamas Lehre als sozialistisch und so-

575 Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie* (Fn. 573): 16 f. Vgl. Bal-krishna G. Gokhale: *Dhamma as a Political Concept in Early Buddhism*, in: *Journal of Indian History* 46/II, 1968, 249-261: 251; Kancha Ilaiah: *God as Political Philosopher. Buddhism's Challenge to Brahmanism*, Kolkata: Samya 2001: 33 ff.

576 Balkrishna Govind Gokhale: *The Early Buddhist View of the State*, in: *Journal of the American Oriental Society* 89, 1969, 731-738: 731 f.

577 Gombrich, *Der Theravada-Buddhismus* (Fn. 572): 64.

578 Ebd.: 39, 89.

579 Klaus Mylius: *Der Buddhismus, seine Lehre und seine Geschichte*, in: *Buddha, Gautama: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*, München: dtv³1991: 34 f.

zialrevolutionär zu deuten,⁵⁸⁰ verwarft sich Gombrich mit Recht.⁵⁸¹ Denn Privateigentum und Staatlichkeit werden im Pali-Kanon, der Rekonstruktion aller Lehrreden des Buddha, keineswegs abgelehnt. Vielmehr zeigt sich hier ein forciertes Modernisierungsdenken, das den rituellen Kollektivismus der vedischen Tradition durch einen sozial akzentuierten, ethischen Individualismus ersetzt, der »to the formation of a viable economy, a strong and solid social structure and a healthy and durable state« führen soll.⁵⁸² Hierin besteht sogar eine Parallele des Buddhismus zum Protestantismus, da beide, jeweils gegen Hinduismus beziehungsweise Katholizismus gerichtet, individuelle Leistung höher schätzen als überkommenen Sozialstatus, und diese Bejahung sozialer Mobilität war es, die beide Reformreligionen für aufstrebende Mittelschichten, vor allem für Kaufleute attraktiv machte.⁵⁸³ Gerade diese Dimension wäre für Max Weber von größtem Interesse gewesen; doch ist sie für den vorliegenden, von Troeltschs Interesse an der Politischen Ethik der Weltreligionen ausgehenden Zusammenhang nicht im einzelnen relevant.

Fragt man also nach dem religionspolitischen Liberalitätspotential, so ist der genuin politiktheoretische Gehalt der buddhistischen Lehre näher zu prüfen. Dabei ist es auf den ersten Blick erstaunlich, ausgerechnet den Buddhismus als religiösen Individualismus zu interpretieren,⁵⁸⁴ beruht er

580 Vgl. auch, besonders wirkungsmächtig, D. C. Vijayavardhana: *The Revolt in the Temple. Composed to Commemorate 2500 Years of the Land, the Race and the Faith*, Colombo: Sinha 1953 sowie einen ähnlichen Tenor bei Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575).

581 Gombrich, *Der Theravada-Buddhismus* (Fn. 572): 77.

582 G. B. Upreti: *Early Buddhist World Outlook in Historical Perspective*, New Delhi: Manohar 1997: 168.

583 Greg Bailey/Ian W. Mabbett: *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2003: 17 ff., 26.

584 Vgl. Gombrich, *Der Theravada-Buddhismus* (Fn. 572): 80 ff.

doch auf dem dezidierten Antisubjektivismus der Lehre vom Nicht-Ich, das heißt der Verneinung einer individuellen Seele und entsprechenden Identität.⁵⁸⁵ Treffender ist aber wohl die Rede vom *ichlosen Geist*, denn was der Buddha betonen möchte, ist das bedingte Entstehen in *gegenseitiger Abhängigkeit*.⁵⁸⁶ Gerade weil Handlungen nach buddhistischer Auffassung eine solche starke Kausalität zukommt, ist die Tat im intentionalen Sinne (*kamma*) um so maßgeblicher für die Politische Ethik. Denn nicht nur entspricht die Lehre vom bedingten Entstehen der Alltagserfahrung der damaligen indischen Transformationsgesellschaft, daß Aufstiegsmobilität mit Fremdbestimmtheit zu korrespondieren vermochte. Darüber hinaus hat die paradoxe Theorie vom bedingten Entstehen, derzufolge einzelne Handlungen deshalb besonders entscheidend sind, weil es keine autonomen, sondern nur durch viele solcher Handlungen *bedingte* Zustände gibt, auch eine normative politische Konsequenz. Infolge der Bedeutung des *kamma* kommt nämlich auch und zumal dem Handeln der Regierenden eine ausschlaggebende Bedeutung für die Gesellschaft zu, und dies gilt in noch stärkerem Maße, wenn es sich, wie in der postrepublikanischen Transformationsepoche zu Zeiten Siddhattha Gotamas, nur um einen einzelnen Regierenden handelt.⁵⁸⁷

585 Schumann, *Der historische Buddha* (Fn. 574): 162 ff.

586 Francisco J. Varela/Evan Thompson m.Eleanor Rosch: *Der mittlere Weg der Erkenntnis. Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*, Bern etc.: Scherz 1992: 149 ff.; 156 ff. Damit könnte man sich überdies einige Aufregungen der Willensfreiheitsdebatte sparen, weil die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse akzeptiert werden könnten, ohne ihre bloß unterstellten, angeblich zwangsläufigen rechts- und sozialtheoretischen Konsequenzen nachvollziehen zu müssen.

587 Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie* (Fn. 573): 53 f.

Konkret ergibt sich hieraus das normative Postulat des Selbstbestimmungsrechts für die Regierten⁵⁸⁸ und im Zusammenhang hiermit ein republikanisches Politikverständnis:

»In short, each person should share in the responsibility of making decisions, and, in the working out, the community should present a united front. Here, obviously, the moral character of the individual must be a factor of primary importance.«⁵⁸⁹

Daß der Buddha »a believer in tribal republicanism« war,⁵⁹⁰ zeigt sich auch in seiner geschickten Politikberatung, als ein König seinen Berater zu dem berühmten Religionsstifter schickte, um dessen Rat in Sachen eines geplanten Vernichtungsfeldzugs gegen Feinde zu erfragen. Daraufhin erkundigt sich der Buddha, ob diese Feinde häufige Zusammenkünfte abhalten, einträchtig und gesetzestreu sind, den Rat ihrer Ältesten ehren und befolgen, keinen Frauenraub begehen sowie Religionsfreiheit gewähren. Die Befolgung dieser Prinzipien, sprich ihre republikanische politische Ordnung, mache sie nämlich nahezu unbesiegbar, und angesichts dieser Auskunft verzichtet der König auf die Gewaltanwendung.⁵⁹¹

Die politischen Einlassungen des Buddha fungieren folglich als »Fürstenspiegel«,⁵⁹² und als Konsequenz seiner republikanischen Auffassung formuliert er, modern gesprochen,

588 Ebd.: 54 f. Vgl. L.P.N. Perera: *Buddhism and Human Rights. A Buddhist commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo: Karunaratne & Sons 1991.

589 Hammalawa Saddhatissa: *Buddhist Ethics*, eingeleitet von Charles Hallisey, Boston: Wisdom Publications 1997: 125.

590 Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575): 217.

591 Die Reden des Buddha. Längere Sammlung, übersetzt von Karl Eugen Neumann, Herrschrot: Beyerlein-Steinschulte 1996, Zweiter Teil, Dritte Rede: Zur Erlöschung, Erster Bericht: 232 f.

592 Hellmuth Hecker: *Der Beitrag des Buddhismus zur Frage des Naturrechts, in: Verfassung und Recht in Übersee* 3, 1970, 349-355: 353.

konkrete Staatszielbestimmungen. Diese bestehen in Rechtsstaatlichkeit,⁵⁹³ Wohltätigkeit, Gerechtigkeit, Ordnung und selbstkritischer Ratsuche. So wird in einer anderen Lehre dem Kaiser folgende Empfehlung zuteil:

»Wohlan denn, mein Lieber, da hast du dich nur auf das Recht zu stützen, das Recht wertzuhalten, das Recht hochzuschätzen, das Recht zu achten, das Recht zu ehren, das Recht zu feiern, hast mit dem Recht als Flagge, mit dem Recht als Banner, mit dem Recht als höchster Obergewalt wie sich's gebührt Schutz und Schirm und Obhut durchaus dem Volke angedeihen zu lassen: dem Heerkörper, den Gefolgschaft leistenden Fürsten, den Priestern und Bürgern, den städtischen sowie den ländlichen, den Asketen und Priestern, dem Wild und den Vögeln, auf daß nicht, mein Lieber, in deinem Reiche Unrecht tun aufkomme. Die aber etwa, mein Lieber, in deinem Reiche unbemittelt sind, denen magst du da die Mittel darreichen lassen. Die Asketen und Priester jedoch, mein Lieber, in deinem Reiche, die vor Lauheit und Lässigkeit auf der Hut sind, an Geduld und Milde sich gewöhnt haben, die einzig sich selber beherrschen, einzig sich selber überwinden, einzig sich selber zu beschwichtigen trachten, die magst du von Zeit zu Zeit aufsuchen und befragen: ›Was ist, o Herr, heilsam, und was, o Herr, unheilsam?«⁵⁹⁴

Der Nachfolger des hinsichtlich dieser Postulate einsichtigen Herrschers beachtet indes aus reiner Nachlässigkeit das Wohltätigkeitsgebot nicht mehr hinreichend. Den daraufhin aus Not geborenen und ehrlich gestandenen Mundraub eines Bürgers vergilt er gleichwohl mit einer großzügigen Gabe. Nachdem sich dies herumgesprochen hat, führt es aber nur dazu, daß sich Diebstahl ausbreitet. Daher spricht der Herrscher im nächsten Diebstahl-Fall ein hartes Todesurteil aus.

593 Ebd.: 351; vgl. Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575): 137 ff.

594 Die Reden des Buddha (Fn. 591), Dritter Teil, Dritte Rede: Der Kaiser: 463.

Dies wiederum führt keineswegs zur beabsichtigten Abschreckung, sondern zu der Eskalation, daß sich die marodierenden Diebesbanden auf ihren Raubzügen schwerer bewaffnen und Raubmorde begehen. So entsteht ein soziales Klima, in dem Diebe denunziert werden und ihre Taten, anders als zu Beginn der Fehlentwicklung, abstreiten. Die Gesellschaft degeneriert auf diese Weise immer stärker, bis sie von Ausschweifung, Begehrlichkeit, Restpektlosigkeit und purer Mordlust geprägt ist.⁵⁹⁵ Dadurch sinkt die mythologisch auf idealiter achtzigtausend Jahre bemessene Lebensspanne. Die wenigen damit Unzufriedenen erreichen schließlich die Rückkehr zu heilsamen Zuständen, indem sie sich auf Bescheidenheit und einfaches Leben besinnen und im Zuge dessen schließlich auch wieder einen guten, diesen Idealen zugeneigten Herrscher erlangen.⁵⁹⁶

In einer weiteren Lehrrede formuliert der Buddha positiv, wie der Herrscher Unruhen, Gesetzlosigkeiten und Plünderungen angemessen entgegenzutreten hat, und zwar nicht mit harten Strafen, sondern mit Darlehen, Alimentationen und Investitionen, die zu Wohlstand, Frieden und Eintracht führen.⁵⁹⁷

Diese Staatszielbestimmungen haben demnach die normative Funktion einer begrenzenden Herrschaftslegitimation. Sowohl dem Kastensystem als auch der Einzelherrschaft wird bestritten, eine natürliche beziehungsweise göttliche Ordnung zu sein. In dieser »Entzauberung« kann man »eine weitere interessante Parallele zwischen dem Dhamma des Buddha und dem Protestantismus« sehen,⁵⁹⁸ und zwar nun sogar auf der Ebene der Politischen Ethik. Jedenfalls liegt im Pali-Kanon die wohl historisch älteste Gesellschafts- und

595 Ebd.: 465 ff.

596 Ebd.: 471 f.

597 Die Reden des Buddha (Fn. 591), Erster Teil, Fünfte Rede: Kūṭadanto: 92 f.

598 Gombrich, Der Theravada-Buddhismus (Fn. 572): 94.

Herrschaftsvertragslehre vor, die betont, daß die politisch-soziale Ordnung auf bloßer Übereinkunft beruht.⁵⁹⁹

Erzählt wird sie in einer mythopoetischen Lehrrede, die beschreibt, daß die Wesen der Urzeit »noch geistförmig« waren, die Sonne genossen, »selbstleuchtend im Raume« kreisten, in Schönheit bestanden, und »lange Wandlungen« überdauerten.« Lüstern geworden haben die Wesen dann aber »die saftige Erde fingernd gekostet«, und dadurch ihre Schönheit verloren; nichtsdestotrotz wurden sie darob eitel und kompetitiv.⁶⁰⁰ Schließlich, so erzählt der Buddha in überdeutlicher Anspielung auf die geschichtlichen Prägungen seiner Zeit, wurden diese Wesen seßhaft, bauten Häuser zur Kaschierung ihres sexuellen Treibens und begannen mit der exzessiven Bevorratung von Nahrung, bis dadurch der Ackerbau vernachlässigt und geschädigt war.⁶⁰¹ So kommt es zu Raub, Lüge, Gewalt und Gegengewalt, bis sich die Wesen in dieser Notsituation auf die Notwendigkeit einer Änderung besinnen. Diese besteht in einer politischen Ordnung, deren Souverän die Einhaltung von Rechtsregeln autoritativ garantiert, um die Spirale aus Gewalt und Gegengewalt zu beenden. Die entsprechende Überlegung lautet:

»Wie, wenn wir nun ein Wesen gemeinsam erwählen würden, das für uns einen allgemein Strafbaren zu strafen hätte, einen allgemein Verweisbaren zu verweisen hätte, einen allgemein Verbannbaren zu verbannen hätte: wir aber würden ihm von der Reisernte ein Teil zukommen lassen.«⁶⁰²

Als Pointe dieser Geschichte wird Vāsetṭher, ein Anhänger des Buddha, dann mit der zentralen, naturrechtlichen und somit unveräußerlichen Qualität der *rule of law* belehrt:

599 Ebd.: 93; vgl. Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575): 82 ff.

600 Die Reden des Buddha (Fn. 591), Dritter Teil, Vierte Rede: Voranfang: 479 f.

601 Ebd.: 482.

602 Ebd.: 484.

»So nun, Vāsetṭher, war derart für solch ein Herrschertum nach dem einstigen, voranfänglichen Brauche der Begriff angekommen, dort eben unter den Wesen, die nicht je von besonderer Art, einander nur gleich waren, nicht ungleich waren und zwar mit Recht, nicht mit Unrecht. Denn das Recht, Vāsetṭher, steht hier dem Menschen zuhäupten, bei Lebzeiten schon und darüber hinaus.«⁶⁰³

Wird dieses Prinzip politischer Ordnung bewahrt, so schließt der Buddha, sind alle Formen sozialer Differenzierung bis hin zur Unterscheidung der vier Kasten – Krieger, Priester, Bürger und Bauern – legitim und freiheitlich zuzulassen.⁶⁰⁴

Das Ausmaß der Entsprechungen zwischen dieser Politischen Theorie des ursprünglichen Buddhismus und dem Kontraktualismus der europäischen Neuzeit ist frappierend:

»Es ist bemerkenswert, daß im Buddhismus bereits vor 2500 Jahren all die Errungenschaften der seit der Aufklärung im abendländischen Einflußgebiet begründeten Rechtsordnung enthalten sind: Contrat social, demokratische Regierungsform, Abhängigkeit des Herrschers vom Gesetz, Gewaltverbot, Humanitätsrecht, weltweite Friedenssicherung, Verbot grausamer Strafen, Abschaffung der Sklaverei und der Todesstrafe, Fürsorgepflicht, Menschenrechte, Gleichheit der Staaten, Nichteinmischung.«⁶⁰⁵

In diesem Zusammenhang wird sogar ein Vergleich mit der griechischen Antike angestellt. So betont Hammalawa Saddhatissa, auch wenn Gotama mit Platon die Auffassung teile, der Weise sei der Alltagspolitik wesensmäßig enthoben und fremd, führe dies beim Buddha nie zu der Auffassung,

603 Ebd.: 484 f.

604 Ebd.: 485 ff.

605 Hecker, Der Beitrag des Buddhismus zur Frage des Naturrechts (Fn. 592): 353. Vgl. Zotz, Geschichte der buddhistischen Philosophie (Fn. 573): 266 ff.

er dürfe oder müsse daher paternalistisch regieren.⁶⁰⁶ Vielmehr gebührt Siddhattha Gotama das Prädikat des historisch ersten Kontraktualisten,⁶⁰⁷ der zudem auf den bei Hobbes ausschlaggebenden, zur Legitimation repressiver Ordnung führenden, anthropologischen Pessimismus verzichtet hat und eher dem späteren liberalen Kontraktualismus bei Locke entsprochen hat.⁶⁰⁸ Insofern dies die positive Bezugnahme auf die Bedeutung von Privateigentum für die Staatserrichtung einschließt,⁶⁰⁹ ist die Parallelisierung mit Locke jedenfalls weitaus richtiger als diejenige mit Rousseau.⁶¹⁰

Dies gilt um so mehr, wenn man an dieser Stelle auf die das Erkenntnisinteresse der hier unternommenen Überlegungen bildenden Dimensionen der Individualität und des Verhältnisses von Politik und Religion, insbesondere des Problems religiöser Liberalität zurückkommt. Während Rousseau das Modell des Gesellschaftsvertrages ja zunächst bekämpft hatte und seine Idee der *volonté générale* nicht frei von illiberalen und kollektivistischen Konsequenzen ist, die in seiner Konzeption einer obligatorischen Zivilreligion überdeutlich werden,⁶¹¹ gilt für den buddhistischen Kontraktualismus in besonderem, religionspolitisch relevantem Maße, daß die Vertragsdoktrin Individualität begründet. Denn »nicht die Individuen begründen den Sozialvertrag, sondern der Sozialvertrag begründet die Individuen. Oder genauer: Erst die Doktrin vom Sozialvertrag macht es möglich und auch nötig, zu fragen, wer denn diesen Vertrag abschließt und dank wel-

606 Saddhatissa, *Buddhist Ethics* (Fn. 589): 115. Vgl. ebd.: 116 und Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575): 94 ff., 119 ff., 149 ff., 172 ff., 200 ff., der die Politische Lehre des Buddha nicht nur gegenüber Platon, sondern sogar im Vergleich zu Aristoteles als moderner qualifiziert.

607 Ilaiah, *God as Political Philosopher* (Fn. 575): 95.

608 Ebd.: 88, 90.

609 Ebd.: 88.

610 So aber eine Anspielung Ilaiahs ebd.: 90.

611 Vgl. Jacob L. Talmon: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1961.

cher natürlichen Ausstattung (Vernunft, Interessen, Triebe, natürliche Rechte) die Vertragsschließenden ihren Vorteil im Vertrag sehen.«⁶¹²

Genau genommen handelt es sich nämlich auch beim buddhistischen Kontraktualismus um die Entfaltung einer Paradoxie, und zwar derjenigen, daß sich das Individuum durch den Vertrag als Teil der politischen Gemeinschaft einschließt, um sich ob seines religiös geforderten Bewußtseins für richtige Lebensführung gleichzeitig als Kontrollinstanz von jeglicher Konformität ausschließen zu sollen. Dies zeigt, daß Gotamas kontraktualistische Herrschaftskritik auf die religiöse Kategorie des *dhamma* verweist, das heißt einer umfassenden politischen Referenzkategorie, die Gerechtigkeit, Gleichheit, Recht und Tugend gleichermaßen umfaßt. *Dhamma* ist »the common and ultimate basis of all social relationships presided over by the state.«⁶¹³ In dieser Allgemeinheit liegt gleichwohl die »dual capacity« des *dhamma*: Es ist »simply a code of proper ethical behaviour for a king« und entbehrt damit »punitive power of its own since the only remedy against its violation is a feeling of remorse which may or may not be felt by the offender.«⁶¹⁴ Diese politische Ohnmacht des *dhamma* zeigt sich ebenfalls in dem nicht zwingenden, sondern die Einsicht des Herrschers voraussetzenden, republikanischen Antikriegsargument des Buddha, wie auch in der Lehrrede *Vom Kaiser*, der seine Wohltätigkeitspflichten vernachlässigt.

Beim ursprünglichen Buddhismus handelt sich mithin um ein religionspolitisches Modell, das die religiöse Heilslehre als maßgebliche normative Richtschnur für politische Fragen ausgibt, beide jedoch keineswegs amalgamiert, son-

612 Niklas Luhmann: Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, 229-236: 231 f.

613 Gokhale, *Dhamma as a Political Concept in Early Buddhism* (Fn. 575): 257. 614 Ebd.: 257 f.

dern die religiöse Vorbildfunktion gerade in ihrer prinzipiellen Externalität gegenüber politischer Logik betont, so daß der Buddha, wie im Fall des infolge seines Rates unterbliebenen Feldzuges, eben auch ausdrücklich und ausschließlich politisch argumentieren und das Religiöse demnach in seiner transzendenten Eigenlogik belassen kann. Wie im Wormser Konkordat von 1122 ist der frühe Buddhismus geprägt von der unaufhebbaren Dualität einer temporalen und einer spirituellen Sphäre.⁶¹⁵ *Dhamma* »is a cosmic force, inexorable, eternal and inescapable.«⁶¹⁶ In der Konsequenz anerkennt der Buddha nicht nur eine politische Eigenlogik, sondern er betont ausdrücklich, daß ein Herrscher andere Pflichten habe als ein Weiser und daß es in allen vier Kasten rechte Gesinnung und rechtschaffenes Verhalten gebe, weswegen die brahmanische Priesterkaste keinen Grund zur Arroganz habe.⁶¹⁷ Hierin mag man wiederum ein Motiv sozialer Differenzierung erkennen können.

Zwar haben alle solche interkulturellen Analogien einen rein heuristischen Sinn; doch für den vorliegenden Zusammenhang sollte allemal deutlich geworden sein, daß der ursprüngliche Buddhismus eine dem modernen Liberalismus alle Ehre machende »balance of forces« zwischen Politik und Religion vorsieht,⁶¹⁸ die mit der Herrschaftsbegrenzung durch Religion gleichzeitig als Herrschaftsbegrenzung der Religion konzipiert ist, weil das transzendente *dhamma* seine korrektive Kraft nur in der Unterscheidung von politischen Belangen zu entfalten vermag.

So hat sich im Rahmen der hier unternommenen, prädeutschen Studien jedenfalls gezeigt, daß die komparati-

615 Gokhale, *The Early Buddhist View of the State* (Fn. 576): 732.

616 Gokhale, *Dhamma as a Political Concept in Early Buddhism* (Fn. 575): 258.

617 Reden des Buddha (Fn. 591), Dritter Teil, Vierte Rede: Voranfang: 477 f. Vgl.

Gokhale, *The Early Buddhist View of the State* (Fn. 576): 735.

618 Gokhale, *The Early Buddhist View of the State* (Fn. 576): 738.

stische Arbeitshypothese eines Transzendenzparadoxes religiöser Liberalität auch im Fall des Buddhismus Plausibilität beanspruchen kann und seine weitere Erforschung verdient.

IV. Ausblick: Die Zukunft einer Provokation

Die Überlegungen der hier versammelten Studien zur Religion im liberalen Staat legen die Konsequenz nahe, daß das historisch stets problematische Verhältnis von Politik und Religion gerade unter freiheitlichen, beiderseitige Autonomie garantierenden Bedingungen nicht zu harmonistisch oder gar konsensualistisch gestaltet werden darf: Politik und Religion sollten einander fremd bleiben und nicht, wie Habermas meint, auf reziproke Übersetzungen hin angelegt werden. Wechselseitig ist vielmehr die zwischen Politik und Religion unvermeidliche Provokation, die eine Zukunft hat, wenn sie konstruktiv angenommen wird. Religion kann und darf nicht auf eine Wertagentur der zur *Fundamentalpolitisierung* neigenden *politischen Gesellschaft*⁶¹⁹ reduziert werden. Vielmehr ist eine konstruktive gesellschaftliche und politische Wirkung der Religion gerade von den ihr eigenen *Erfahrungen der Selbsttranszendenz*⁶²⁰ zu erwarten, und diese sind gerade nicht kollektivistisch im Dienste der Politik oder von gesellschaftlichen Interessen zu verstehen. Ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Politik und Religion verfehlte den freiheitlichen Zug beider und verfiel der schon von Adorno geäußerte Kritik an falschen, im sozialen Leben repressiven Bindungsneigungen:

619 Greven, *Die politische Gesellschaft* (Fn. 158).

620 Hans Joas: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder ²2004.

»Die Renaissance der Offenbarungsreligion beruft sich mit Vorliebe auf den Begriff der Bindungen, die notwendig seien: man wählt gleichsam aus prekärer Autonomie das Heteronome. Aber in der Gegenwart gibt es, aller Profanität zum Trotz, eher zuviel Bindungen als zuwenig. Die Zusammenballung der ökonomischen und damit der politischen und administrativen Mächte setzt jeden Einzelnen in weitem Maß zum bloßen Funktionär des Getriebes herab. Die Individuen sind vermutlich weit mehr gebunden als in der Ära des Hochliberalismus, in der sie nach Bindungen noch nicht verlangten. Ihr Bedürfnis nach Bindungen ist daher zunehmend eines nach geistiger Verdoppelung und Rechtfertigung ohnehin schon vorhandener Autorität.«⁶²¹

Welche Perspektiven einer liberalen *Governance* fundamentalistischer Religionspolitik gibt es demnach?

Bei der politikwissenschaftlichen Begriffsbildung zeigt sich, daß fundamentalistischen Bewegungen weder zu viel noch zu wenig (Zweck-)Rationalität beziehungsweise Irrationalität unterstellt werden darf. Gleichsam als Borderline-Syndrom von Politik und Religion betreiben sie, was Jacques Derrida zurecht Carl Schmitts Begriff des Politischen vorgeworfen hat: daß Schmitt nämlich in Wirklichkeit gar nicht, wie behauptet, eine Bestimmung des Politischen vornimmt und diese in äußerster Assoziation oder Dissoziation findet, sondern von existentiell, agonalem Antagonismus ausgeht und diesen hernach der Politik zuschreibt. Fundamentalistische Bewegungen resultieren weniger aus religiösen Substraten oder Identitäten, sondern sie konstruieren diese um der angestrebten Konfrontation mit der liberalen Moderne willen. Dabei operieren sie mit einer Moralisierung kultureller Konflikte, politischer Positionen und religiöser Relevanzen. Eine solche Zweitcodierung der Religion durch Moral ist in

621 Theodor W. Adorno: Vernunft und Offenbarung, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10 (Fn. 322): 611 f.

der modernen, das heißt funktional differenzierten Gesellschaft eine naheliegende Versuchung, da die Religion hierdurch ihren Anspruch auf Regulierung auch jener Gesellschaftsbereiche bewahrt, die ihrem vormals absoluten Einfluß nunmehr entzogen sind und nur noch die Umwelt des sozialen Funktionssystems Religion darstellen.⁶²² Dies spricht dafür, von politischer Seite gleichsam den Resonanzraum fundamentalistischer Religionspolitik zu begrenzen und sich nicht auf entsprechende, womöglich gar manichäische Rhetoriken einzulassen, sondern eine höhere Amoralität der Politik zu bewahren.⁶²³ Hierin liegt eine intelligente Selbstbeschränkung der Politik.⁶²⁴

Die Bedingung eines gedeihlichen Miteinanders von Politik und Religion ist mithin eine beidseitige Selbstbegrenzung. Originäre religiöse Liberalität ist der nachhaltigste Schutz des liberal-demokratischen Rechtsstaates.⁶²⁵ Umgekehrt muß dieser auch »gebotene religiöse Lernprozesse stimulieren, indem er als Kulturstaat durch gelassene Liberalität verhindert, als Kulturkampfstaat erlebt zu werden.«⁶²⁶ Dabei

622 Vgl. Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion (Fn. 101); Armin Nassehi: Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Michael Krüggeler/Gert Pickel (Hg.): Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?, Opladen: Leske + Budrich 2001, 21-38.

623 Niklas Luhmann: Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik, in: Peter Kemper (Hg.): Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Frankfurt/M./Leipzig: Insel 1993, 27-41; ders.: Politik, Demokratie, Moral, in: Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (Hg.): Normen, Ethik und Gesellschaft, Mainz: Philipp von Zabern 1997, 17-39.

624 Claus Offe: Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte »intelligenter Selbstbeschränkung«, in: Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hg.): Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 739-774. Vgl. neuestens Gary S. Schaal (Hg.): Techniken rationaler Selbstbindung, Münster: Lit 2009.

625 Haltern, Was bedeutet Souveränität? (Fn. 104): 27.

626 Graf, Moses Vermächtnis (Fn. 10): 87.

sind die Bedingungen religiöser Liberalität ein ebenso dringliches und umfassendes Forschungsdesiderat wie eine normative Theorie funktionaler Selbstbegrenzungen, die im Bereich der Politik paradox bleiben, weil sich der liberale Staat über die Institution der Verfassung selber an das Recht gebunden hat und um seiner Freiheitlichkeit willen nur Rahmenbedingungen dafür anbieten kann, daß auch Religionen ihrerseits Liberalität entwickeln, das heißt ebenfalls eine Selbstbegrenzung vornehmen. So werden Religionen gerade dadurch zum Risikofaktor im liberalen Staat,⁶²⁷ daß dieser sich für weltanschauliche Neutralität entschieden hat.

Angesichts dieses Risikoparadoxes stellt sich die bis dato offene Frage nach der richtigen religionspolitischen Governancestrategie des liberal-demokratischen Rechtsstaates um so umfassender. Diesbezüglich ist von interessanten empirischen Entwicklungen auszugehen. So sollte die gerade nach drei Jahren abgeschlossene *Deutsche Islam Konferenz* laut dem federführenden Bundesinnenminister Schäuble vor allem einen Dialog eröffnen und fördern. Ein zwischen *arguing* und *bargaining* oszillierender, langfristiger Kommunikationsprozeß zwischen Staatsvertretern und Muslimen in Deutschland sollte schließlich einen religionspolitischen Konsens innerhalb der deutschen Verfassungsordnung ermöglichen.⁶²⁸ In diesem Ansatz zeigt sich die Ratlosigkeit des Staates, wie das staatskirchenrechtliche Modell den nur zu rund zehn Prozent organisierten Muslimen angepaßt werden könnte.⁶²⁹ Daher

627 Schieder, Sind Religionen gefährlich? (Fn. 8).

628 Bundesministerium des Innern: *Deutsche Islam Konferenz (DIK): Zwischenresümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises*, Berlin 2008; <http://www.deutsche-islam-konferenz.de> [Zugriff: 30.06.2009]. Vgl. Dirk Halm: *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften ²2008.

629 Arnd Uhle: *Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart*, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2007, 299-338.

erfolgt zunächst eine *Governance von und durch Wissen*,⁶³⁰ mit der der Staat Informationen über seine Gesprächspartner sammelt und ein komplexes *Governance-Regime*⁶³¹ vorbereitet. Aus dem vorstehend Erwogenen ergibt sich, daß die nicht staatlicherseits garantierbaren Voraussetzungen religiöser Liberalität jedenfalls ein vorrangiges Objekt auch solch einer Informationspolitik darstellen müssen.

Freud beschloß seinen Essay *Die Zukunft einer Illusion* mit dem berühmten Ausruf »Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.«⁶³² Nach meinen Darlegungen läßt sich dies nicht nur hinsichtlich des Titels *Die Zukunft einer Provokation* variieren, sondern zu einer programmatischen Konsequenz führen: Ja, Politik und Religion sind füreinander eine Provokation. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher als aus beidseitig liberalen Strukturen bekommen könnten, wessen wir bedürfen.

630 Gunnar Folke Schuppert/Andreas Voßkuhle (Hg.): *Governance von und durch Wissen*, Baden-Baden: Nomos 2008.

631 Edgar Grande: *Perspektiven der Governance-Forschung: Grundzüge des Forschungsprogramms des Münchner Centrums für Governance-Forschung*, in: Ders./Stefan May (Hg.): *Perspektiven der Governance-Forschung*, Baden-Baden: Nomos 2009, 77-89: 87 f.

632 Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, unt. Mitw.v. Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland hg.v. Anna Freud et al., 14. Bd., Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1999: 380.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Bd. 10: Kulturkritik und Gesellschaft II, hg.v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 71992.
- Albert, Hans: Religiöser Fundamentalismus und Drittes Reich. Zur Analyse der nationalsozialistischen Weltanschauung, in: Kurt Salamun (Hg.): Fundamentalismus »interdisziplinär«, Wien: Lit 2005, 85-116.
- Amadae, Sonja M.: Rationalizing Capitalist Democracy. The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism, Chicago/London: The University of Chicago Press 2003.
- Aristoteles: Politik, übers. u.hg.v. Olof Gigon, München: dtv 61986.
- Armstrong, Karen: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München: Siedler 2004.
- Armstrong, Karen: The Case for God: What Religion Really Means, London: The Bodley Head 2009.
- Aron, Raymond: Plädoyer für das dekadente Europa, Berlin etc.: Ullstein 1978.
- Asad, Muhammad: Islam at the Crossroads, Wassenpura/Lahore: Arafat Publ. 71955.
- Asad, Muhammad: Der Weg nach Mekka. Reporter, Diplomat, islamischer Gelehrter: Das Abenteuer eines Lebens, Hamburg/Zürich: Luchterhand 1992.
- Assmann, Jan: Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik, in: Kurt Raaflaub unt.Mitarb.v. Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, München: Oldenbourg 1993, 13-28.

- Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten. München: C.H. Beck ²1995.
- Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2002.
- Atkinson, Scott E./Sandler, Todd/Tschirhart, John: Terrorism in a Bargaining Framework, in: *Journal of Law and Economics* 30, 1987, 1-21.
- Atran, Scott: Genesis of Suicide Terrorism, in: *Science* 299, 2003, 1534-1539.
- Avicenna: On the Divisions of the Rational Sciences, in: Ralph Lerner/Muhsin Mahdi (Hg.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca/New York: Cornell University Press ⁴1984, 95-97.
- Ayubi, Nazih N.: *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. London/New York: Routledge 1991.
- Axelrod, Robert: *Die Evolution der Kooperation*, München: Oldenbourg ⁶2005.
- Bailey, Greg/Mabbett, Ian W.: *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2003.
- Barber, Nicholas W.: The Rechtsstaat and the Rule of Law, in: *University of Toronto Law Journal* 53, 2003, 443-454.
- Barth, Karl: *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich: Theologische Studien 1952.
- Behrenbeck, Sabine: *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald: SH-Verlag 1996.
- Bekentnis Vnterricht vnd vermanung der Pfarrhern vnd Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk. Anno 1550. Den 13. Aprilis, <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00023663/images/> [Zugriff: 28.06.2009].
- Bendersky, Joseph: *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press 1983.
- Benz, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München: Nymphenburger Verlagshandlung 1963.
- Bergen, Peter L.: *Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden*, New York: Free Press 2001.
- Berger, Peter L. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.: William B. Eerdmann 1999.

- Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M./New York: Campus 1987.
- Berman, Eli/Laitin, David D.: Rational Martyrs vs. Hard Targets: Evidence on the Tactical Use of Suicide Attacks, <http://economics.uchicago.edu/download/RatMartyrs6.pdf> [Zugriff 04.04.2009].
- Berman, Harold J.: Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge (MA): Harvard University Press 1983.
- Berman, Harold J.: Faith and order: The reconciliation of law and religion, Atlanta: Scholars Press 1993.
- Berman, Harold J.: Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition, Cambridge (MA): Harvard University Press 2004.
- Bloom, Mia: Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror, New York: Columbia University Press 2005.
- Blossfeld, Hans-Peter: Macro-Sociology, Rational Choice Theory, and Time: A Theoretical Perspective on the Empirical Analysis of Social Processes, in: European Sociological Review 12, 1996, 181-206.
- Blumenberg, Hans: Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
- Blumenberg, Hans: »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart: Reclam 1981, 55-103.
- Bodin, Jean: Les six livres de la République, Paris 1583.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 143-169.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Begriff und Probleme des Verfassungsstaates, in: Ders.: Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 127-140.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tübingen: Mohr/Siebeck 2006.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007, 43-72.
- Böhr, Christoph: Denken ohne Gott? Zur Antwort von Habermas auf den Papst, in: Die Neue Ordnung 61, Nr. 5/2007, 324-337.
- Boer, T. J. de: Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart: Frommanns 1901.
- Bosl, Karl: Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes und seiner Ordnungsidee, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 175-188.
- Bredenkamp, Horst: Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46, 1998, 901-916.
- Bredenkamp, Horst: Thomas Hobbes *Der Leviathan*. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001, Berlin: Akademie 2003.
- Browsers, Michaelle: Modern Islamic Political Thought, in: Gerald F. Gaus/Chandran Kukathas (Hg.): Handbook of Political Theory, London etc.: Sage 2004, 367-379.
- Browsers, Michaelle/Kurzman, Charles (Hg.): An Islamic Reformation?, Lanham etc.: Lexington Press 2004.
- Brunkhorst, Hauke: Die Verrechtlichung des Sakralen: Webers Protestantismusstudie im Lichte der Studien Harold Bermans über die Bildung der westlichen Rechtstradition, in: *Leviathan* 25, 1997, 241-250.
- Brunkhorst, Hauke: Die Legitimationskrise der Weltgesellschaft. Global Rule of Law, Global Constitutionalism und Weltstaatlichkeit, in: Mathias Albert/Rudolf Stichweh (Hg.): Weltstaat und Weltstaatlichkeit, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 63-107.
- Bundesministerium des Innern: Deutsche Islam Konferenz (DIK): Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises, Berlin 2008.

- Burkert, Walter: Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Gunther Stephenson (Hg.): Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, 168-187.
- Burkert, Walter: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1983.
- Buruma, Ian/Margalit, Avishai: Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde, München: Carl Hanser 2005.
- Butterworth, Charles E.: Die politischen Lehren von Avicenna und Averroës, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 141-173.
- Calhoun, Craig: Social Theory and the Politics of Identity, in: Ders. (Hg.): Social Theory and the Politics of Identity, Oxford: Blackwell 1994, 9-36.
- Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago: The University of Chicago Press 1994.
- Casanova, José: Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press 2009.
- Castells, Manuel: Das Informationszeitalter. Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, 3 Bde., Bd. 2: Die Macht der Identität, Opladen: Leske + Budrich 2002.
- Chaunu, Pierre: Décadence et histoire, Paris: Perrin 1981.
- Chillingworth, William: The Religion Of Protestants, A Safe Way To Salvation. Or An Answer To A Booke Entitled Mercy And Truth, Or, Charity maintain'd by Catholiques, Which pretends to prove the Contrary, Oxford: Leonard Lichfield 1638.
- Chong, Dennis: Rational Lives. Norms and Values in Politics and Society, Chicago/London: The University of Chicago Press 2000.
- Coleman, James S.: Grundlagen der Sozialtheorie, Bd. 1: Handlungen und Handlungssysteme, München: Oldenbourg 1991.
- Coleman, James S.: Grundlagen der Sozialtheorie, Bd. 2: Körperschaften und die moderne Gesellschaft, München: Oldenbourg 1992.
- Coleman, James S.: Grundlagen der Sozialtheorie, Bd. 3: Die Mathematik der sozialen Handlung, München: Oldenbourg 1994.

- Conze, Werner/Strätz, Hans-Wolfgang/Zabel, Hermann: Säkularisation, Säkularisierung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 789-829.
- Corbin, Henri: History of Islamic Philosophy, übers.v. Liadain Sherrard unt. Mitarb.v. Philip Sherrard, London/New York: Kegan Paul 1993.
- Crenshaw, Martha: The Logic of Terrorism: Terrorist Behavior as a Product of Strategic Choice, in: Walter Reich (Hg.): Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1998, 7-24.
- Crüsemann, Frank: »Theokratie« als »Demokratie«. Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums, in: Kurt Raaffaub unt.Mitarb.v. Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, München: Oldenbourg 1993, 199-214.
- Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentarischen Gesetzes, München: Oldenbourg ³2005.
- Crusius, Irene (Hg.): Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und 18./19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Daase, Christopher: Strategien gegen den Terror. Intendierte und nicht-intendierte Konsequenzen des Kampfes gegen den Terrorismus, in: Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.): Friedensforschung und Terrorismus. Ursachen, Folgen und Gegenstrategien, Münster: Agenda 2005, 264-283.
- Dahms, Hans-Joachim: Politischer und religiöser Liberalismus. Bemerkungen zu ihrem Verhältnis im Wilhelminischen Kaiserreich am Beispiel der »Religionsgeschichtlichen Schule«, in: Gerd Lüdemann (Hg.): Die »Religionsgeschichtliche Schule«. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt/M. etc.: Peter Lang 1996, 225-242.
- Derrida, Jacques: Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité», Paris: Éditions Galilée 1994.
- Derrida, Jacques: Politiques de l'amitié, Paris: Éditions Galilée 1994.

- Drexler, Josef: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell, München: Akademie 1993.
- Eberhard, Winfried: Herrscher und Stände, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München: Piper 1993, 467-551.
- Eder, Klaus: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, in: Berliner Journal für Soziologie, Bd. 12, 2002, 331-343.
- Eichhorn, Mathias: Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938, Berlin: Duncker & Humblot 1994.
- Elias, Robert: The Politics of Victimization. Victims, Victimology, and Human Rights, Oxford/New York: Oxford University Press 1986.
- Elster, Jon: When Rationality Fails, in: Karen Schweers Cook/Margaret Levi (Hg.): The Limits of Rationality, Chicago/London: The University of Chicago Press 1990, 19-51.
- Elster, Jon: Some Unresolved Problems in the Theory of Rational Behavior, in: Acta Sociologica 36, 1993, 179-190.
- Elster, Jon: Motivations and Beliefs in Suicide Missions, in: Diego Gambetta (Hg.): Making Sense of Suicide Missions, Oxford/New York: Oxford University Press 2005, 233-258.
- Endreß, Gerhard: »Der Erste Lehrer«. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam, in: Udo Tworuschka (Hg.): Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, Köln/Wien: Böhlau 1991, 151-181.
- Esposito, John L./Mogahed, Dalia: Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Washington, D.C.: Gallup Press 2008.
- Esser, Hartmut: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt/M./New York: Campus 1999.
- Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte, hg.u. eingel.v. Heinrich Kraft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.
- Felter, Joseph/Fishman, Brian: Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq. A First Look at the Sinjar Records, Combating Terrorism Center at West Point, <http://ctc.usma.edu/harmony/pdf/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf> [Zugriff: 03.04.2009].

- Feuerbach, Ludwig: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, in: Ders.: Gesammelte Werke, hg.v. Werner Schuffenhauer, Bd. 6, Berlin: Akademie 1967.
- Fischer, Karsten: »Verwilderte Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin: Akademie 1999.
- Fischer, Karsten: Das Hydra-Projekt. Fundamentalismus und Terrorismus als Herausforderungen der demokratischen Wohlstandsgesellschaft, in: Undine Ruge/Daniel Morat (Hg.): Deutschland denken. Beiträge für die reflektierte Republik, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 169-179.
- Fischer, Karsten: Demokratie und Gemeinsinn, oder: Sozialmoral in homöopathischer Dosierung, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.): Die Zukunft der Demokratie. Politische Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, München: Hanns-Seidel-Stiftung 2006, 57-60.
- Fischer, Karsten: Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- Fischer, Karsten: Demokratie und Differenzierung bei Montesquieu, in: Zeitschrift für Politik 56, 2009, 19-34.
- Fischer, Karsten/Ottow, Raimund: Das »Godesberg« der Kritischen Theorie. Theorie und Politik im Generationenwechsel von Horkheimer/Adorno zu Habermas, in: Politische Vierteljahresschrift 43, 2002, 508-523, 653-669.
- Flaig, Egon: Weisheit und Befehl. Das Ende des Politischen in Platons »Politeia«, in: Saeculum 45, 1994, 37-70.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Foucault, Michel: Die fröhliche Wissenschaft des Judo. Ein Gespräch mit Jean-Louis Ezine, in: Ders.: Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin, Berlin: Merve 1976, 124-129.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: Ders.: Gesammelte Werke, unt. Mitw.v. Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland hg.v. Anna Freud et al., 9. Bd., Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch 1999.

- Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, in: Ders.: Gesammelte Werke, unt. Mitw.v. Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland hg.v. Anna Freud et al., 14. Bd., Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1999.
- Fried, Johannes: Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, in: Wilfried Hartmann/Klaus Herbers (Hg.): Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter, Köln etc.: Böhlau 2008, 133–197.
- Fried, Johannes: Wir sollten nach Canossa gehen und die Legende vergessen. König Heinrich auf den Knien vor dem Papst? Ein Schlüsselereignis der europäischen Geschichte? Der Moment, in dem sich Staat und Kirche trennten? Alles falsch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. Januar 2009, N 4.
- Fuess, Albrecht/Khalifaoui, Moez/Seidensticker, Tilman (Übers.): Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, in: Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus Verlag 2004, 17–27.
- The Gallup Organization: Gallup Poll of the Islamic World 2002, Subscriber Report.
- Gehlen, Arnold: Religion und Umweltstabilisierung, in: Oskar Schatz (Hg.): Hat die Religion Zukunft?, Graz etc.: Styria 1971, 83–97.
- Gelderen, Martin van: Um 1550: Wie die Universalmonarchie der Volkssouveränität weichen mußte, in: Bernhard Jussen (Hg.): Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München: C.H. Beck 2005, 299–318.
- Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen: Mohr/Siebeck 1977.
- Gierer, Alfred: Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource »Gemeinsinn«, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Berlin: Akademie 2002, 19–36.
- Giesen, Bernhard: Tales of Transcendence: Imagining the Sacred in Politics, in: Ders./Daniel Šuber (Hg.): Religion and Politics. Cultural Perspectives, Leiden/Boston: Brill 2005, 93–137.
- Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2002.

- Godelier, Maurice: *L'énigme du don*, Paris: Fayard 2002.
- Göbel, Andreas: Paradigmatische Erschöpfung. Wissenssoziologische Bemerkungen zum Fall Carl Schmitts, in: Ders./Dirk van Laak/Ingeborg Villinger (Hg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Berlin: Akademie 1995, 267-286.
- Gokhale, Balkrishna G.: Dhamma as a Political Concept in Early Buddhism, in: *Journal of Indian History* 46/II, 1968, 249-261.
- Gokhale, Balkrishna Govind: The Early Buddhist View of the State, in: *Journal of the American Oriental Society* 89, 1969, 731-738.
- Gombrich, Richard: *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1997.
- Goodin, Robert E./Klingemann, Hans-Dieter (Hg.): *A New Handbook of Political Science*, Oxford/New York: Oxford University Press 1998.
- Gorski, Philip S.: Historicizing the Secularization Debate. Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, in: *American Sociological Review* 65, 2000, 138-167.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Der »Systematiker« der »Kleinen Göttinger Fakultät«. Ernst Troeltschs Promotionthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus* ²1985 (Troeltsch-Studien, Bd. 1), 235-290.
- Graf, Friedrich Wilhelm: »Der Götze wackelt«? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: *Evangelische Theologie* 46, 1986, 422-441.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 39, 1987, 122-147.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?, in: *Evangelische Theologie* 47, 1987, 555-566.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums, in: Notker Hammerstein (Hg.): *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Wiesbaden: Steiner 1988, 130-152.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu »Max Weber und Ernst Troeltsch«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 313-336.

- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Theologie Karl Barths und ihre politische Wirkung, in: »Bonner Theologische Gespräche« im Konrad-Adenauer-Haus, Bonn (Eigenverlag) 1989, 133-145.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Königsherrschaft Christi in der Demokratie. Karl Barth und die deutsche Nachkriegspolitik, in: Evangelische Kommentare 23, 1990, 735-738.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Ernst Troeltsch. Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus, in: Peter Neuner/Gunther Wenz (Hg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 53-69.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: C.H. Beck 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München: C. H. Beck 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2007, 78-124.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. Mai 2009, 31.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Ruddies, Hartmut: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Josef Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Ruddies, Hartmut: Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865-1923), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 295-335.
- Grande, Edgar: Perspektiven der Governance-Forschung: Grundzüge des Forschungsprogramms des Münchner Centrums für Governance-Forschung, in: Ders./Stefan May (Hg.): Perspektiven der Governance-Forschung, Baden-Baden: Nomos 2009, 77-89.
- Green, John C./Guth, James L./Smidt, Corwin E./Kellstedt, Lyman A.: Religion and the Culture Wars. Dispatches from the Front, Lanham (MD): Rowman and Littlefield 1996.

- Greven, Michael Th.: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und De-
zision als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen:
Leske + Budrich 1999.
- Grimm, Dieter: Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition, in:
Ders.: Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft, Frank-
furt/M.: Suhrkamp 1987.
- Grimm, Dieter: Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbe-
griffs, Berlin: Berlin University Press 2009.
- Grote, Rainer: Rule of Law, Rechtsstaat und Etat de droit, in: Christian
Starck (Hg.): Constitutionalism, Universalism and Democracy – A
Comparative Analysis, Baden-Baden: Nomos 1999, 269-306.
- Grünberger, Hans: Kirchenordnung zwischen göttlicher und äußerli-
cher Gerechtigkeit, in: Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hg.):
Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschich-
te – Moderne Debatte, Baden-Baden: Nomos 1999, 101-124.
- Guth, James L.: George W. Bush and Religious Politics, in: Steven E.
Schier (Hg.): High Risk and Big Ambition. The Presidency of Geor-
ge W. Bush, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2004, 117-
141.
- Gutmann, Hans-Martin: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Mo-
derne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur, Freiburg: Her-
der 1995.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf
Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA
und in der Bundesrepublik, in: Ders.: Die Neue Unübersichtlich-
keit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985,
30-56.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde.,
Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Habermas, Jürgen: Texte und Kontexte, Frankfurt/M.: Suhrkamp
1991.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie
des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.:
Suhrkamp 1992.
- Habermas, Jürgen: Das deutsche Sonderbewußtsein regeneriert sich
von Stunde zu Stunde. Interview mit der Frankfurter Rundschau,

- in: Ders.: Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 74-87.
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft, in: Knut Wenzel (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg etc.: Herder 2007, 47-56.
- Habermas, Jürgen: Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 52, H. 12/2007, 1441-1446.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg: Herder 2007.
- Hagen, Gottfried/Seidensticker, Tilman: Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 148, 1998, 83-110.
- Hajatpour, Reza: Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden: Reichert 2002.
- Halm, Dirk: Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2008.
- Halter, Ulrich: Die Rule of Law zwischen Theorie und Praxis. Grundrechtsrechtsprechung und Verfassungstheorie im Kontext, in: Der Staat 40, 2001, 243-271.
- Halter, Ulrich: Europarecht und das Politische, Tübingen: Mohr/Siebeck 2005.
- Halter, Ulrich: Was bedeutet Souveränität?, Tübingen: Mohr/Siebeck 2007.

- Hanafi, Hassan: Islam in the Modern World, 2 Bde., Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshop 1995.
- Hanafi, Hassan: Development from without – Development from within, <http://www.dse.de/ef/cultures/hanafi.htm> [Zugriff 05.06.2003].
- Hardin, Russell: One for All: The Logic of Group Conflict, Princeton: Princeton University Press 1995.
- Harding, Susan: Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements (The Fundamentalism Project, Bd. 4), Chicago/London: The University of Chicago Press 1994, 57-78.
- Hecker, Hellmuth: Der Beitrag des Buddhismus zur Frage des Naturrechts, in: Verfassung und Recht in Übersee 3, 1970, 349-355.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, in: Ders.: Werke, hg.v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 7.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, in: Ders.: Werke, hg.v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 10.
- Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Ders.: Sämtliche Schriften, hg.v. Klaus Briegleb, München: Carl Hanser 1976, Bd. 5.
- Hertzberg, Hendrik: Comment: Tuesday, and After, in: The New Yorker, 24. September 2001, 27.
- Hildebrandt, Esther: The Magdeburg Bekenntnis as a possible Link between German and English Resistance Theory in the Sixteenth Century, in: Archiv für Reformationsgeschichte 71, 1980, 227-253.
- Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern Evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ³1964.
- Hobbes, Thomas: The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, London: The Rota 1979.

- Hobbes, Thomas: Behemoth oder Das Lange Parlament, hg. u.m.e. Essay v. Herfried Münkler. Übers. v. Julius Lips, Revis. d. Übers. v. Herfried Münkler, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1991.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg.u. eingel.v. Iring Fetscher, übers.v. Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp ⁴1991.
- Hoffmann-Curtius, Kathrin: Opfermodelle am Altar des Vaterlandes seit der Französischen Revolution, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.): Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert, Berlin: Orlanda Frauenverlag 1991, 57-92.
- Hofmann, Hasso: Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, Berlin: Duncker & Humblot ³1995.
- Hofmann, Hasso: Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin: Duncker & Humblot 1998.
- Høibraaten, Helge: Post-metaphysical thought, religion and secular society, in: Jan Fridthjof Bernt (Hg.): The Holberg Prize Seminar 2005. Holberg Prize Laureate Professor Jürgen Habermas: »Religion in the Public Sphere«, Bergen: Ludvig Holberg Memorial Fund 2007, 52-64.
- Holmes, Stephen: Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven/London: Yale University Press 1984.
- Holmes, Stephen: Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus, in: Niklas Luhmann (Hg.): Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, 9-41.
- Holmes, Stephen: Die Anatomie des Antiliberalismus, Hamburg: Rotbuch 1995.
- Holmes, Stephen: Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy, Chicago/London: The University of Chicago Press 1995.
- Holmes, Stephen: Al-Qaeda, September 11, 2001, in: Diego Gambetta (Hg.): Making Sense of Suicide Missions, Oxford/New York: Oxford University Press 2005, 131-172.
- Holmes, Stephen: The Matador's Cape. America's Reckless Response to Terror, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2007.

- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1988.
- Horten, Max: Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München: Ernst Reinhardt 1924.
- Hübinger, Gangolf: Liberalismus und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich, in: Richard Faber (Hg.): Liberalismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, 115-129.
- Hübinger, Gangolf: Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik, in: Kurt Nowak/Otto Gerhard Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 85-102.
- Hülse, Rainer/Spencer, Alexander: The Metaphor of Terror: Terrorism Studies and the Constructivist Turn, in: Security Dialogue 39, 2008, 571-592.
- Huster, Stefan: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen: Mohr/Siebeck 2002.
- Ilaiah, Kanha: God as Political Philosopher. Buddhism's Challenge to Brahmanism, Kolkata: Samya 2001.
- Jacobsohn, Gary Jeffrey: The Wheel of Law. India's Secularism in Comparative Constitutional Context, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003.
- Japp, Klaus P.: Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus, in: Soziale Systeme 9, 2003, 54-87.
- Japp, Klaus P.: Kollektive Rationalität in sozialen Systemen, in: Petra Stykow/Jürgen Beyer (Hg.): Gesellschaft mit beschränkter Hoffnung. Reformfähigkeit und die Möglichkeit rationaler Politik, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 63-84.
- Joas, Hans: Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank, in: Ethical Perspectives 7, 2000, 233-243.
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg: Herder 2004.
- Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1932.
- Kahn, Paul W.: Putting Liberalism in its Place, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2005.

- Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, Stuttgart: Klett-Cotta 1992.
- Kardinal Kasper, Walter: Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI, in: Knut Wenzel (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg etc.: Herder 2007, 71-84.
- Kaube, Jürgen: Rationales Handeln – Probleme seiner Theorie, in: Soziale Systeme 2, 1996, 137-152.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr/Siebeck 1989.
- Kaufmann, Thomas: Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Hergotts Kanzlei« (1548-1551/1552), Tübingen: Mohr/Siebeck 2003.
- Kelsen, Hans: Gott und Staat, in: Logos 11, 1922/1923, 261-284.
- Khosrokhavar, Farhad: Suicide Bombers: Allah's New Martyrs, London: Pluto 2005.
- Khosrokhavar, Farhad: Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide, Boulder (CO)/London: Paradigm 2008.
- Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München: C.H. Beck 1996.
- Kippenberg, Hans G.: Einleitung, in: Ders./Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus 2004, 7-16.
- Kisoudis, Dimitrios: Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche, Marburg: Diagonal 2007.
- Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Kostjuk, Konstantin: Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland, Paderborn: Schöningh 2005.
- Kramer, Martin: The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss), in: Ders. (Hg.): The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis, Tel Aviv: Tel Aviv University 1999, 225-247.
- Krueger, Alan B./Malečková, Jitka: Education, Poverty and Terrorism: Is There a Causal Connection?, in: Journal of Economic Perspectives 17, 2003, 119-144.

- Kulke, Hermann/Rothermund, Dietmar: Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute, München: C.H. Beck ²1998.
- Kurzman, Charles (Hg.): Liberal Islam. A Sourcebook, Oxford/New York: Oxford University Press 1998.
- Kydd, Andrew/Walter, Barbara F.: Sabotating the Peace. The Politics of Extremist Violence, in: International Organization 56, 2002, 263-296.
- Laroui, Abdallah: Islam et modernité, Paris: La Découverte 1987.
- Lau, Jörg: Nachrichten aus der Paulskirche, in: Die Zeit, 27. Dezember 2001, 50.
- Legewie, Joscha/Simons, Arno: Zur Rationalität von Selbstmordattentätern. Kritische Überlegungen zur Anwendung von Rational-Choice Theorien, in: Susumu Shikano/Joachim Behnke/Thomas Bräuninger (Hg.): Jahrbuch für Handlungs- und Entscheidungstheorie, Bd. 5, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 245-274.
- Lehmann, Karl Kardinal: Liberal wollte ich immer sein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Mai 2009, 10.
- Lerch, Wolfgang Günter: Göttliche Erleuchtungen. Das philosophische Denken im Islam starb nicht am Ende des 12. Jahrhunderts aus. In Persien blühte einige Jahrhunderte später ein Rationalismus, der griechische, iranische und islamische Elemente zu einer »Theosophie« verband, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. März 2008, 9.
- Lincoln, Bruce: Die Meditationen des Herrn Atta, 10. September 2001: Eine genaue Textlektüre, in: Hans G. Kippenberg/Tilmann Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September, Frankfurt/M./New York: Campus 2004, 39-54.
- Lübbe, Hermann: Politische Theologie als Theologie repolitizierter Religion, in: Jacob Taubes (Hg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München: Fink ²1985, 45-56.
- Lübbe, Hermann: Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quaritsch (Hg.): Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin: Duncker & Humblot 1988, 427-440.
- Lüddecke, Dirk: Dantes Monarchia als politische Theologie, in: Der Staat 37, 1998, 547-570.
- Lüders, Michael: »Wir hungern nach dem Tod«. Woher kommt die Gewalt im Dschihad-Islam?, Zürich/Hamburg: Arche 2001.

- Luhmann, Niklas: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Luhmann, Niklas: Die Weltgesellschaft, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag ⁴1991, 51-71.
- Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp ³1993, 259-357.
- Luhmann, Niklas: Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik, in: Peter Kemper (Hg.): Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Frankfurt/M./Leipzig: Insel 1993, 27-41.
- Luhmann, Niklas: »Distinctions directrices«. Über Codierung von Semantiken und Systemen, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, 13-31.
- Luhmann, Niklas: Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, 229-236.
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp ⁴1996.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Luhmann, Niklas: Politik, Demokratie, Moral, in: Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (Hg.): Normen, Ethik und Gesellschaft, Mainz: Philipp von Zabern 1997, 17-39.
- Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp ²1997.
- Luhmann, Niklas: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: Ders.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hg.v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp ²1997, 79-106.
- Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp ³1998.
- Luhmann, Niklas: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp ³1999.

- Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Mackert, Jürgen: Selbstmordattentate. Soziologische Erklärungen eines Phänomens kollektiver Gewalt, in: Berliner Journal für Soziologie 17, 2007, 407-417.
- Maier, Hans: Gesammelte Schriften 2. Politische Religionen, München: C.H. Beck 2007.
- Malik, Jamal: Der Islamische Fundamentalismus – einige Bemerkungen, in: Manfred Walther (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden: Nomos 2004, 387-390.
- Marquard, Odo: Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart: Reclam 2000.
- Marramao, Giacomo: Säkularisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe 1992, Bd. 8, 1133-1161.
- Marsden, George M.: Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925, Oxford/New York: Oxford University Press 1980.
- Marsilius von Padua: Defensor Pacis, hg.v. Richard Scholz, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1933.
- Marsilius von Padua: Der Verteidiger des Friedens, übers.v. Walter Kunzmann, bearb.v. Horst Kusch, Ausw.v. Heinz Rausch, Stuttgart: Reclam 1971.
- Martinich, A.P.: The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1992.
- Marty, Martin E.: Fundamentalism: Religious Fundamentalism: Cultural Concerns, in: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hg.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Bd. 19, Amsterdam etc.: Elsevier 2001, 13119-13123.
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne. Frankfurt/M./New York: Campus 1996.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.

- Mattes, Hanspeter: Sudan, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): Der Islam der Gegenwart, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2005, 489-498.
- Mayer, Theodor: Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im Hohen Mittelalter, in: Hellmut Kämpf (Hg.): Herrschaft und Staat im Mittelalter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 284-331.
- McClelland, David C.: The Achieving Society, Glencoe (IL): The Free Press 1961.
- Mehring, Reinhard: Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie, Berlin: Duncker & Humblot 1989.
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, Berlin: Siedler 1993.
- Meier, Christian: Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?, München: Siedler 2009.
- Meier, Heinrich: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart: J.B. Metzler 1994.
- Meier, Heinrich: Was ist Politische Theologie?, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2006.
- Merle, Jean-Christophe: Jürgen Habermas' »postsäkulare« Gesellschaft, in: Felix Heidenreich/Jean-Christophe Merle/Wolfram Vogel (Hg.): Staat und Religion in Frankreich und Deutschland. L'Etat et la religion en France et en Allemagne, Berlin: Lit 2008, 227-242.
- Meuter, Günter: Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt, in: Der Staat 30, 1991, 483-512.
- Meuter, Günter: Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin: Duncker & Humblot 1994.
- Meyer, John W.: Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- Meyer, Thomas: Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 37-66.

- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell 1990.
- Mitchell, Richard P.: *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford/New York: Oxford University Press 1969.
- Moen, Matthew C.: *The Transformation of the Christian Right*. Tuscaloosa/London: University of Alabama Press 1992.
- Mohl, Robert von: *Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg*, Bd. 1, Tübingen: Laupp 1829.
- Mohl, Robert von: *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, Tübingen: Laupp 1832.
- Montesquieu: *Größe und Niedergang Roms. Mit den Randbemerkungen Friedrichs des Großen. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, übers. u. hg.v. Lothar Schuckert, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1980.
- Moraw, Peter: *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490*, Berlin: Propyläen 1985.
- Morris, James W.: *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*, in: Charles E. Butterworth (Hg.): *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1992, 152-198.
- Mosse, George L.: *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the world wars*, Oxford/New York: Oxford University Press 1990.
- Müller, Jan-Werner: *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven/London: Yale University Press 2003.
- Muller, Edward N./Opp, Karl-Dieter: *Rational Choice and Rebellious Collective Action*, in: *American Political Science Review* 80, 1986, 471-487.
- Münkler, Herfried: *Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73, 1991, 379-403.
- Münkler, Herfried: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1992.
- Münkler, Herfried: *Den Krieg wieder denken. Clausewitz, Kosovo und die Kriege des 21. Jahrhunderts*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 44, H. 6/1999, 678-688.
- Münkler, Herfried: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist: Velbrück 2006.

- Münkler, Herfried/Fischer, Karsten: »Nothing to kill or die for...« – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers, in: *Leviathan* 28, 2000, 343-362.
- Mylius, Klaus: Der Buddhismus, seine Lehre und seine Geschichte, in: *Buddha, Gautama: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*, München: dtv ³1991.
- Nassehi, Armin: Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Michael Krüggeler/Gert Pickel (Hg.): *Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?*, Opladen: Leske + Budrich 2001, 21-38.
- Nedelmann, Birgitta: Die Selbstmordbomber. Zur symbolischen Kommunikation extremer politischer Gewalt, in: Jürgen Gerhards/Ronald Hitzler (Hg.): *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, 379-414.
- Nederman, Cary J.: Constitutionalism – Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy (Again), in: *History of Political Thought* XVII/2, 1996, 179-194.
- Niesen, Peter: Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie, in: Lutz Winger/Klaus Günther (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 568-604.
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 1, München: dtv ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, München: dtv ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6, München: dtv ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1869-1874, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 7, München: dtv ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1887-1889, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg.v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 13, München: dtv ²1988.

- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald: Sacred and secular. Religion and politics worldwide, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2004.
- Obeyseskere, Gananath: Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askese? Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 247-273.
- O'Donovan, Oliver/O'Donovan, J. Lockwood: Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmann 2004.
- Oexle, Otto Gerhard: Troeltschs Dilemma, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Ernst Troeltschs »Historismus«, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000 (Troeltsch-Studien, Bd. 11), 23-64.
- Offe, Claus: Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte »intelligenter Selbstbeschränkung«, in: Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hg.): Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 739-774.
- Olson, Oliver K.: Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551, in: The Sixteenth Century Journal 3, 1972, 56-79.
- Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München: C.H. Beck ²2009.
- Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels P.: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen – Prozesse – Epochen, München: C.H. Beck ⁴2007.
- Pape, Robert A.: Dying to win. The strategic logic of suicide terrorism, New York: Random House 2005.
- Parsons, Talcott: The Structure of Social Action, New York: The Free Press 1937.
- Parsons, Talcott: Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus, in: Ders.: Beiträge zur soziologischen Theorie, hg.u. eingel.v. Dietrich Rüschemeyer, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1968, 256-281.
- Pedahzur, Ami: Suicide terrorism, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2005.

- Perera, L.P.N.: Buddhism and Human Rights. A Buddhist commentary on the Universal Declaration of Human Rights, Colombo: Karunaratne & Sons 1991.
- Peters, F. E.: Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam, New York/London: New York University Press/University of London Press 1968.
- Pollack, Detlef: Säkularisierung, ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen: Mohr/Siebeck 2003.
- Post, Gaines: Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322, Princeton: Princeton University Press 1964.
- Priddat, Birger P.: Rational Choice, Hermeneutik und Systemtheorie. Ein Beitrag zur Subjektivierung des Akteurs auf Null, Sociologia Internationalis 33, 1995, 127-146.
- Prodi, Paolo: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat, München: C.H. Beck 2003.
- Qutb, Sayyid: The Ideological Bankruptcy of Europe and the Future Prospects of Islam, in: The Voice of Islam. A Monthly Magazine Devoted to the Promotion of True Human Progress XII, 1963, 5-16, 65-77.
- Qutb, Sayyid [Syed Qutb Shaheed]: Milestones, Karatschi: International Islamic Publ. 1981.
- Qutb, Sayyid: Dirāsāt Islāmiyah, Beirut/Kairo: Dār aš-Šarq⁵ 1982.
- Rawls, John: Political Liberalism, New York: Columbia University Press 1993.
- Die Reden des Buddha. Längere Sammlung, übers.v. Karl Eugen Neumann, Herrnschrot: Beyerlein-Steinschulte 1996.
- Reinhardt, Volker: Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München: C.H. Beck 2009.
- Riedel, Manfred: Gesellschaft, bürgerliche, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhardt Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta 1975, 719-800.
- Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen: Mohr/Siebeck 1990.

- Rosenfeld, Michel: Rule of Law versus Rechtsstaat, in: Peter Häberle/Jörg Paul Müller (Hg.): Menschenrechte und Bürgerrechte in einer vielgestaltigen Welt, Basel: Helbing & Lichtenhahn 2000, 49-72.
- Rosenthal, E.I.J.: Der Kommentar des Averroes zur Politeia Platons, in: Zeitschrift für Politik 5, 1958, 38-51.
- Rousseau, Jean-Jacques: The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, hg.v. C. E. Vaughan, Oxford: Blackwell 1962, Bd. 1.
- Roy, Olivier: The Failure of Political Islam, Cambridge (MA): Harvard University Press 2001.
- Roy, Olivier: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München: Pantheon 2006.
- Rubin, Barry/Colp Rubin, Judith (Hg.): Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader, Oxford/New York: Oxford University Press 2002.
- Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck 2004.
- Rumpf, Helmut: Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts, Berlin: Duncker & Humblot 1972.
- Ruthven, Malise: Der Islam. Eine kurze Einführung, Stuttgart: Reclam 2000.
- Sabato, Larry (Hg.): Divided States of America. The Slash and Burn Politics of the 2004 Presidential Election, New York: Longman 2005.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhusein: Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism, Albany: State University of New York Press 1981.
- Saddhatissa, Hammalawa: Buddhist Ethics, eingel.v. Charles Hallisey, Boston: Wisdom Publications 1997.
- Saghi, Omar: Osama Bin Laden, Volkstribun im Medienzeitalter, in: Gilles Kepel/Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München/Zürich: Piper 2006, 25-54.
- Salamun, Kurt: »Fundamentalismus« – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung, in: Ders. (Hg.): Fundamentalismus »interdisziplinär«, Wien: Lit 2005, 21-45.

- Sandeen, Ernst R.: *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1970.
- Sandl, Marcus: Politik im Angesicht des Weltendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips, in: Andreas Pečar/Kai Trampedach (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München: Oldenbourg (HZ Beih. (N.F.)), hg.v. Lothar Gall, Bd. 43) 2007, 243-271.
- Sarkisyanz, Emanuel: *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen: Mohr/Siebeck 1955.
- Schaal, Gary S. (Hg.): *Techniken rationaler Selbstbindung*, Münster: Lit 2009.
- Schenk, Richard: Einleitung in die Thematik »Zur Theorie des Opfers«, in: Ders. (Hg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, 1-7.
- Schieder, Rolf: *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Schieder, Rolf: *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin: Berlin University Press 2008.
- Schlagen, Walter: *Theorie und Ideologie des Totalitarismus. Möglichkeiten und Grenzen einer liberalen Kritik politischer Herrschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1972.
- Schlagen, Walter: *Demokratie und bürgerliche Gesellschaft. Einführung in die Grundlagen der bürgerlichen Demokratie*, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1973.
- Schlagen, Walter: *Theorie der Politik. Einführung in Geschichte und Grundprobleme der Politikwissenschaft*, Stuttgart etc.: Kohlhammer 1974.
- Schlegel, Friedrich: *Philosophie der Geschichte*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg.v. Ernst Behler unt. Mitw. v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Bd. I/9, München: Schöningh 1971.
- Schlink, Bernhard: *Das Opfer des Lebens*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 59, 2005, Nr. 679, 1021-1031.
- Schmidt, Gustav: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen*

- Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber, Lübeck/Hamburg: Matthiesen 1964.
- Schmitt, Carl: *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven 1950.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot ³1963.
- Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, ³1990.
- Schmitt, Carl: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg.v. Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot 1991.
- Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot ⁷1991.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot ⁶1993.
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot ⁸1993.
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart: Klett-Cotta ²1995.
- Schnädelbach, Herbert: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2009.
- Schorn-Schütte, Luise: Ernst Troeltschs »Soziallehren« und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, hg.v. Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993 (Troeltsch-Studien, Bd. 6), 133-151.
- Schüssler, Ingeborg: Troeltsch et Nietzsche. Réflexions critiques concernant l'image de Nietzsche chez Troeltsch, in: Pierre Gisel (Hg.): *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genf: Labor et fide 1992, 101-122.
- Schulze, Reinhard: Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik, in: *Die Welt des Islams* 30, 1990, 140-159.

- Schulze, Reinhard: Was ist die islamische Aufklärung?, in: Die Welt des Islams 36, 1996, 276-325.
- Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München: C.H. Beck ³2003.
- Schulze, Winfried: Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: Peter Blickle/Andreas Lindt/Alfred Schindler (Hg.): Zwingli und Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Kongresses aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 199-216.
- Schumann, Hans Wolfgang: Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama, München: Diederichs ⁴1995.
- Schuppert, Gunnar Folke/Voßkuhle, Andreas (Hg.): Governance von und durch Wissen, Baden-Baden: Nomos 2008.
- Schworck, Andreas: Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht, Berlin: VWB 1997.
- Seigfried, A./Red.: Opfer [I], in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe 1984, Bd. 6, 1223-1230.
- Shekinah Ministries/Kalibu Ministries: Out of Africa, Issue 110, June 2004.
- Shepard, William E.: Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam, Leiden etc.: Brill 1996.
- Shiner, Larry: The meanings of secularization, in: International Yearbook for the Sociology of Religion 3, 1967, 51-62.
- Shklar, Judith N.: Ordinary Vices, Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press 1984.
- Sikkink, David: From Christian Civilization to Individual Civil Liberties. Framing Religion in the Legal Field, 1880-1949, in: Christian Smith (Hg.): The Secular Revolution. Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, Berkeley etc.: University of California Press 2003, 310-354.
- Simon, Herbert A.: Models of Bounded Rationality, 2 Bde., Cambridge (MA): Harvard University Press 1992.

- Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge etc.: Cambridge University Press ²1978.
- Smelser, Neil J.: *The Rational Choice Perspective. A Theoretical Assessment*, in: *Rationality and Society* 4, 1992, 381-410.
- Sombart, Werner: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot 1915.
- Spencer Brown, George: *Laws of Form. Gesetze der Form*, Lübeck: Bohmeier ²1999.
- Stark, Rodney: *Secularization, R.I.P.*, in: *Sociology of Religion* 60, 1999, 249-273.
- Steinacker, Peter: *In verletzender Weise verschärft. Kermani missachtet den Dialog*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. Mai 2009, 33.
- Stichweh, Rudolf: *Systemtheorie und Rational Choice Theorie*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 24, 1995, 395-406.
- Stichweh, Rudolf: *Der 11. September 2001 und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft. Zur Genese des terroristischen Weltereignisses*, in: Thorsten Bonacker/Christoph Weller (Hg.): *Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken*, Frankfurt/M./New York: Campus 2006, 279-292.
- Straton, John Roach: *The Menace of Immorality in Church and State. Messages of wrath and judgment*, New York: George H. Doran 1920.
- Strohm, Christoph: *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der frühen Neuzeit*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2008.
- Struve, Tilman: *Regnum und Sacerdotium*, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, Bd. 2: *Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*, München: Piper 1993, 189-242.
- Sunstein, Cass R.: *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford/New York: Oxford University Press 1996.
- Talmon, Jacob L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1961.
- Tambiah, Stanley J.: *Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus. Eine Kritik*, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Studie*

- über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 202-246
- Troeltsch, Ernst: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft, in: Die Verhandlungen des fünfzehnten Evangelisch-sozialen Kongresses abgehalten in Breslau am 15. und 26. Mai 1904, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904, 11-40.
- Troeltsch, Ernst: Politische Ethik und Christentum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904.
- Troeltsch, Ernst: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg: J. Horning 1906.
- Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München/Berlin: Oldenbourg 1911.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr 1912.
- Troeltsch, Ernst: Atheistische Ethik, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, 2. Bd.), Tübingen: Mohr 1913, 525-551.
- Troeltsch, Ernst: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, 2. Bd.), Tübingen: Mohr 1913, 552-672.
- Troeltsch, Ernst: Privatmoral und Staatsmoral, in: Die neue Rundschau. XXVIIter Jg. der freien Bühne, 1916, Bd. 1, 145-169.
- Troeltsch, Ernst: Die Sozialphilosophie des Christentums, Gotha/Stuttgart: Friedrich Andreas Perthes 1922.
- Troeltsch, Ernst: Calvinismus und Luthertum, in: Ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg.v. Hans Baron (Gesammelte Schriften, 4. Bd.), Tübingen: Mohr 1925, 254-261.
- Troeltsch, Ernst: Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, in: Ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg.v. Hans Baron (Gesammelte Schriften, 4. Bd.), Tübingen: Mohr 1925, 21-33.
- Troeltsch, Ernst: Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hg.v. Hans Baron, Aalen: Scientia 1966.
- Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften, Bd. 3), Aalen: Scientia 1977.

- Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, eingel. v. Friedrich von Hügel, Aalen: Scientia 1979.
- Troeltsch, Ernst: Die Kulturbedeutung des Calvinismus, in: Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hg.v. Johannes Winckelmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ⁵1987, 188-215.
- Uertz, Rudolf: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn: Schöningh 2005.
- Uhle, Arnd: Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart, in: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr/Siebeck 2007, 299-338.
- Upreti, G. B.: Early Buddhist World Outlook in Historical Perspective, New Delhi: Manohar 1997.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan m.Eleanor Rosch: Der mittlere Weg der Erkenntnis. Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung, Bern etc.: Scherz 1992.
- Vijayavardhana, D. C.: The Revolt in the Temple. Composed to Commemorate 2500 Years of the Land, the Race and the Faith, Colombo: Sinha 1953.
- Waldmann, Peter: Terrorismus. Provokation der Macht, München: Gerling Akademie Verlag 1998.
- Walzer, Michael: The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, Cambridge (MA): Harvard University Press 1965.
- Walzer, Richard: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy, Cambridge (MA): Harvard University Press 1962.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg.v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr/Siebeck ⁵1980.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, hg.v. Marianne Weber, Tübingen: UTB (Mohr/Siebeck) ⁷1988.
- Weber, Max: Gesamtausgabe, Band II/6: Briefe 1909-1910, hg.v. M. Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen unt. Mitarb.v. Birgit Rudhard/Manfred Schön, Tübingen: Mohr/Siebeck 1994.

- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf: 1917/1919. Politik als Beruf: 1919, hg.v. Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter i. Zus.-arb.m. Birgitt Morgenbrod (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/17), Tübingen: Mohr/Siebeck 1994.
- Weiler, Joseph H.H.: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg/München: Anton Pustet 2004.
- Weinfurter, Stefan: Canossa. Die Entzauberung der Welt, München: C.H. Beck ³2007.
- Wilks, Michael: The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1963.
- Willems, Ulrich: Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus? Zum disziplinären Perzeptionsmuster des Verhältnisses von Religion und Politik in gegenwärtigen Gesellschaften, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, 215-240.
- Willems, Ulrich: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hg.): Politik und Religion, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, 88-112.
- Witte, Daniel: Terrorismus und Rationalität. Zur Rational-Choice-Analyse des 11. September, Münster: Lit 2005.
- Wolf, Burkhardt: Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers, Zürich/Berlin: Diaphanes 2004.
- Wright, Lawrence: Der Mann hinter Bin Laden. Dr. Ayman al-Zawahiri aus Ägypten – eine islamistische Karriere, in: Lettre International 59, IV/2002, 28-44.
- Wuthnow, Robert/Lawson, Matthew P.: Sources of Christian Fundamentalism in the United States, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements (The Fundamentalism Project, Bd. 4), Chicago/London: The University of Chicago Press 1994, 18-56.
- Wyduckel, Dieter: Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre, Berlin: Duncker & Humblot 1979.

- Yann, Richard: Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia im Iran, Berlin: Wagenbach 1983.
- Zeidan, David: The Resurgence of Religion. A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses, Leiden/Boston: Brill 2003.
- Zintl, Reinhard: Methodologischer Individualismus und individualistische Theorie, in: Arthur Benz/Wolfgang Seibel (Hg.): Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft – eine Zwischenbilanz, Baden-Baden: Nomos 1997, 33-43.
- Zintl, Reinhard: Rational Choice as a Tool in Political Science, in: Associations 5, 2001, 35-50.
- Zintl, Reinhard: Der ökonomische Ansatz in der politischen Theorie – nützliches Instrument oder Prokrustesbett?, in: Thomas Bräuninger/Joachim Behnke (Hg.): Jahrbuch für Handlungs- und Entscheidungstheorie, Bd. 4, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 215-229.
- Zollner, Barbara: Prison Talk: The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser Persecution, 1954 to 1971, in: International Journal of Middle East Studies 39, 2007, 411-433.
- Zollner, Barbara: The Muslim Brotherhood. Hasan al-Hudaybi and Ideology, London/New York: Routledge 2008.
- Zotz, Volker: Buddha. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch 51998.
- Zotz, Volker: Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1996.

Nachweise

Kapitel I.1.: Unveröffentlicht.

Kapitel I.2.: Übersetzte und überarbeitete Version des Aufsatzes »Between sacrfication and victimization. On political semantics and its strategic functions«, in: Uwe Ewald/Ksenija Turkovic (Hg.): Large-Scale Victimization as a Potential Source of Terrorist Activities. Importance of Regaining Security in Post-Conflict Societies, Amsterdam: IOS Press 2006, 67-72.

Kapitel II.1.: Überarbeitete Version des Aufsatzes »Arbeit an der Apokalypse. Zur Begriffsbestimmung von »Fundamentalismus«, in: Berliner Journal für Soziologie 16, 2006, 429-440.

Kapitel II.2.: Unveröffentlicht.

Kapitel II.3.: Übersetzte und überarbeitete Version des Aufsatzes »Fundamentalist Elites and the Politics of Identity«, in: Dagmar Pruin/Rolf Schieder/Johannes Zachhuber (Hg.): Religion and Politics in the United States and Germany. Old Divisions and New Frontiers, Münster: Lit 2007, 175-186.

Kapitel II.4.: Gekürzte und überarbeitete Version des Aufsatzes »Dekadenz als Exportschlager. Semantiken und Strategien im Kampf der Kulturkritiken«, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 61, 2007, Nr. 700, 898-902.

- Kapitel III.1.: Überarbeitete Version des Aufsatzes »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Liberalismus. Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei Ernst Troeltsch«, in: Troeltsch-Studien, Neue Folge, Bd. 1: »Geschichte durch Geschichte überwinden«. Ernst Troeltsch in Berlin, hg.v. Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 97-116.
- Kapitel III.2.: Übersetzte und überarbeitete Version des Aufsatzes »Hobbes, Schmitt, and the Paradox of Religious Liberty«, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy 13, 2010 (i.E.) und in: Johan Tralau (Hg.): Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth, London/New York: Routledge 2010 (i.E.).
- Kapitel III.3.: Überarbeitete Version des Aufsatzes »Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität. Habermas und die religionspolitischen Probleme der postsäkularen Gesellschaft«, in: Gary S. Schaal (Hg.): Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas, Baden-Baden: Nomos 2009, 137-157.
- Kapitel III.4.: Unveröffentlicht.
- Kapitel IV.: Unveröffentlicht.