

Jóhann Páll Árnason

**Weltliche Autonomie und Religion  
in der Konstitution der Moderne**

BLUMENBERG-VORLESUNGEN

Band 3

Jóhann Páll Árnason

# Weltliche Autonomie und Religion in der Konstitution der Moderne

Soziologische und sozial-  
philosophische Zugänge

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Il faut de la distance pour aborder la religion.*  
Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré.*  
*Théories de la religion*, Paris 2008, 277.



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlagkonzeption: Verlag Herder  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-38455-4  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83455-4

# Inhalt

Dank .....	7
Einleitung .....	8
I. Hans Blumenberg und Carl Schmitt: Hintergründe und Horizonte eines Dialogs .....	15
1. Blumenbergs Fragestellungen .....	16
2. Kritik und Antikritik .....	25
3. Fazit und Ausblick, I .....	42
II. Von Weber zu Eisenstadt: Die Religionen im Zivilisationsvergleich .....	51
1. Webers Denkwege .....	56
2. Eisenstadt und die Achsenzeit .....	69
3. Fazit und Ausblick, II .....	85
III. Marcel Gauchet: Religion, Moderne und Demokratie	89
1. Der Ausgang aus der Religion .....	89
2. Die Problematik der Demokratie .....	109
IV. Metamorphosen des Heiligen: Prolegomena zu einer Auseinandersetzung mit Hans Joas .....	129
1. Die Sache mit der Entzauberung .....	129
2. Sakrale Vorstellungen und Spannungsverhältnisse	144
3. Fazit und Ausblick, III und IV .....	185



## Dank

Zu danken habe ich dem Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der mich im Sommersemester 2018 als Blumenberg-Gastprofessor nach Münster eingeladen hat, und besonders seinem Sprecher, Herrn Prof. Detlef Pollack, der sich gemeinsam mit Joe Paul Kroll, Wiesbaden, in vorbildlicher Weise der sprachlichen Glättung des Textes angenommen hat. Danken möchte ich auch den Kollegen aus dem Cluster für viele anregende Gespräche sowie meinem langjährigen Freund Wolfgang Knöbl für seine Teilnahme an den Diskussionen in Münster.

## Einleitung

Die Frage nach der *religiös-politischen Konstitution der Moderne* (oder auch nur ihrer Konstitutionsphase oder einer ihrer Konstitutionslinien) gehört nicht zur Standardproblematik der Sozialwissenschaften. Wenn es um Grundannahmen über die Entstehung und Entfaltung der Moderne geht, wird traditionell eher auf einen Bruch mit der religiösen Sinnwelt abgehoben; dafür steht, häufig verwendet und mehr oder weniger scharf definiert, der Begriff der Säkularisierung (der allerdings auch in einem anderen und viel komplexeren Sinne vorkommt). Etliche Autoren gebrauchen starke Formulierungen und versuchen darüber hinaus, das geläufige Bild zu korrigieren. Charles Taylor spricht von „disembedment“, also einer Loslösung aus religiös artikulierten Sinnzusammenhängen als dem Beginn des säkularen Zeitalters, S. N. Eisenstadt von einer existentiellen Schwelle, einer Art Epiphanie, allerdings im umgekehrten Sinne, die den Zerfall des göttlich geordneten Kosmos und den Übergang zur Moderne ankündigt. Wenn wir aber den Blick auf spezifische Zusammenhänge richten, gibt es sicherlich keine Diskussion über politisch-religiöse Ursprünge der Moderne, die an Breite und Dauer mit der von Max Weber entfachten Kontroverse über die protestantische Wirtschaftsethik vergleichbar wäre. Diese Debatte ist durch die Beschleunigung der kapitalistischen Entwicklung in Ostasien weniger abgeschlossen als wiederbelebt worden. Es gibt Argumente für die Irrelevanz des ganzen von Weber angeregten religionssoziologischen Ansatzes, angesichts der bewiesenen Mög-

lichkeit eines aufholenden wirtschaftlichen Durchbruchs unter nicht-westlichen kulturellen Bedingungen; für eine Umdeutung ostasiatischer Traditionen, die einen spezifischen Geist des Kapitalismus gerade dort entdecken würde, wo Weber sein Gegenteil vermutet hat; und schließlich für eine Präzisierung der von Weber angedeuteten These, dass die Voraussetzungen für die Rezeption eines anderswo erfundenen Kapitalismus zwar von seinen Entstehungsbedingungen begrifflich zu trennen, aber auch alles andere als selbstverständlich sind.

Diese Themenkomplexe belegen die Reichweite der Diskussionen, an denen sich jede gründlichere Untersuchung der religiös-politischen Konstitution der Moderne zu messen hat, vor allem wenn sie von geläufigen Erzählungen abweicht. Erfreulicherweise gibt es aber auch Autoren und Ansätze, an die das hier verfolgte Projekt anknüpfen kann. Das erste und wohl wichtigste Beispiel ist *Durkheims* Versuch, über die Analyse elementarer Formen des religiösen Lebens neue Perspektiven auf die Französische Revolution zu eröffnen. Er war insofern erfolgreich, als er sakrale Dimensionen der modernen Politik thematisiert hat; darüber hinaus ist Durkheims Ansatz durch neuere Untersuchungen bestätigt worden, die nach dem Abflauen der überpolitisierten marxistisch-revisionistischen Kontroverse die Rolle – und vor allem die Konflikträchtigkeit – der Religion in der französischen Umwälzung betont haben. Das bezieht sich auf die Trennung zwischen Staat und Kirche, die religiösen Beweggründe der konterrevolutionären Aufstände, den kurzlebigen jakobinischen Anlauf zu einer neuen Staatsreligion, und – last but not least – die Entstehung des Sozialismus als einer neuen Religion aus dem Geiste der Französischen Revolution. Im Hinblick auf das letzte Thema ist die Unterscheidung zwischen dem utopischen und dem wissenschaftlichen

(Marxschen) Sozialismus, die Engels festgeschrieben hat, vielleicht als ein Versuch zu verstehen, die gemeinsamen religiösen Ansprüche und Verheißungen der beiden zu verschleiern.

Die angedeutete Problematik wird im Hintergrund meiner Überlegungen stehen; ich möchte sie durch spätere Umformulierungen angehen, vor allem durch Bezugnahme auf das Werk eines heutigen französischen Philosophen und Historikers.

Der zweite Ansatz ist weniger klar vorgezeichnet; es handelt sich um implizite und unterentwickelte Hinweise in den *religionssoziologischen Studien Max Webers*. Die Weber-Forschung der letzten Jahrzehnte hat neue Perspektiven eröffnet und einige Grundannahmen der älteren Interpretationen widerlegt. Es hat sich gezeigt, dass Webers zweigleisiger Denkweg – komparative Forschungen, von der Ausarbeitung soziologischer Grundbegriffe begleitet – nicht ganz problemlos verlief. Aus den vergleichenden Analysen ergaben sich thematische Neuerungen, die auf der grundbegrifflichen Ebene nicht angemessen verarbeitet wurden. Dazu gehört auch eine Verschiebung der Akzente in Webers Fallstudien, oder zumindest eine gewisse Ergänzung der wirtschaftsethischen Gesichtspunkte durch Hinweise auf religiös-politische Zusammenhänge.

Einen dritten Anknüpfungspunkt bildet die Diskussion über *säkulare oder politische* Religionen. Hier ist allerdings einiges zu klären, denn es gibt zwei Begriffe, die zwar einen gemeinsamen geschichtlichen Schwerpunkt haben, nämlich die totalitären Bewegungen und Machtstrukturen des 20. Jahrhunderts, sich aber nicht decken. Einerseits suggeriert der Begriff der säkularen Religion einen breiteren Bezugsrahmen, zu dem auch heutige Debatten über Kapitalismus als Religion gehören. Darauf würde man den Begriff der politischen Religion schwerlich anwenden können. An-

dererseits kann man den letzteren auch dort gebrauchen, wo traditionelle Religionen zu einem integralen Bestandteil des modernen Nationalismus geworden sind, wie etwa in Irland und Polen. Darüber hinaus sind beide Begriffe mit internen Spannungen behaftet, aber jeder auf seine Weise. Bei säkularen Religionen stellt sich die Frage, ob wir eine richtungweisende Präsenz des Sakralen innerhalb der säkularen Sphäre belegen können (in dem Falle würde es sich um einen inklusiven Gegensatz im Sinne von Louis Dumont handeln), oder uns mit einer mehr oder weniger umfangreichen Anzahl spezifischer Analogien zufriedengeben müssen (beide Varianten werden in der einschlägigen Literatur vertreten). Wenn von politischen Religionen die Rede ist, bleibt noch offen, ob sie durch uneingestandene Anpassung des Politischen an religiöse Formen definiert werden oder durch eine mimetische Rivalität der beiden Sphären, die auf der Verabsolutierung des Politischen beruht.

Die vierte Argumentationslinie, die ich erwähnen möchte, ist ein Irrweg, und zwar ein berüchtigter; lehrreich ist er aber insofern, als er weitere Aspekte der religiös-politischen Konstellationen ins Spiel bringt. Samuel Huntingtons Ausführungen zum bevorstehenden „*clash of civilizations*“, ins Deutsche nicht ganz problemlos als „Kampf der Kulturen“ übersetzt, basieren auf einer Kernthese über Religion und Geopolitik: Es gibt Makrokulturen, die wir als Zivilisationen bezeichnen können; ihre Konturen und ihre kollektiven Identitäten werden vor allem durch Religionen bestimmt; daraus ergeben sich stammesähnliche Zugehörigkeiten (Huntington spricht von „ultimate tribes“), und diese sind für die Formierung von Bündnissen und die Entfaltung von Konflikten zwischen Staaten ausschlaggebend. Die These hat sich nicht bestätigt. Huntington hat aber eine Problematik angeschnitten, die mehr Beachtung und genauere Analyse ver-

dient, als das bisher der Fall war. Die Wechselbeziehungen zwischen Religionen (insbesondere Weltreligionen), Zivilisationen, Staatsbildungsprozessen und Staatensystemen sind bei den vergleichenden Zivilisationsanalytikern nur partiell thematisiert worden. Ich nenne einige Gesichtspunkte, die die Reichweite dieser Fragestellungen andeuten können. Einer der heute einflussreichsten Islamwissenschaftler, Michael Cook, schreibt in seinem Beitrag zur neuen *Cambridge World History*, der Islam sei die einzige Weltreligion, die zugleich eine Zivilisation gebildet habe.<sup>1</sup> Einige Zivilisationen, allen voran die chinesische, tendierten stärker als andere zur Bildung imperialer Zentren und Reiche; inwieweit Religionen dabei mit im Spiel waren, ist ein kontroverses Thema. Andererseits gibt es Zivilisationen, für die ein hohes Maß an politischer Fragmentierung charakteristisch ist, die aber nicht *ipso facto* die Herausbildung von Staatensystemen begünstigen; in dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen Europa und dem vorkolonialen Indien öfters betont worden.

Im zweiten Kapitel will ich auf zwei Klassiker zurückgreifen, *Max Weber und Shmuel N. Eisenstadt*, wobei ich sowohl die Unterschiede als auch die Berührungspunkte zwischen beiden Autoren hervorheben werde, vor allem in Bezug auf Religion und Politik. Beide haben solche Fragen im Kontext des Zivilisationsvergleichs gestellt. Im dritten Kapitel wird dagegen von einem heutigen Denker die Rede sein, für den die komparative Zivilisationsanalyse keine nennenswerte Rolle spielt, der jedoch die bisher systematischste Untersuchung der Verflechtungen von Religion und Politik in

---

1 M. Cook, The centrality of Islamic civilization, in: B. Z. Kedar/M. E. Wiesner-Hanks (Hrsg.), *The Cambridge World History*, v. V. *Expanding Webs of Exchange and Conflict, 500 CE – 1500 CE*, Cambridge 2015, 385–414.

den Metamorphosen der Moderne vorgelegt hat. *Marcel Gauchet* ist nicht zuletzt deswegen wichtig, weil er Fragestellungen erneuert, die Durkheim vorweggenommen, aber nie weiterentwickelt hat, und sie mit zentralen Themen des postmarxistischen Denkens von Cornelius Castoriadis und Claude Lefort verbindet. Im letzten Kapitel soll dann auf die jüngst erschienene „Alternative zur Geschichte von der Entzauberung“ eingegangen werden, die *Hans Joas* ausgearbeitet hat; seine Kritik richtet sich primär gegen Max Weber, nimmt aber auch auf Gauchet Bezug, der einen mit dem Weberschen Ansatz verwandten, aber nicht identischen Begriff der Entzauberung verwendet. Als Ausgangspunkt für die ganze Diskussion soll aber eine intellektuelle Begegnung dienen, die von den erwähnten Autoren weit entfernt ist, nichtsdestoweniger jedoch vielversprechende Perspektiven für die Auseinandersetzung mit ihnen eröffnet.



## KAPITEL I.

# Hans Blumenberg und Carl Schmitt: Hintergründe und Horizonte eines Dialogs

Auf den ersten Blick ist nicht einzusehen, was die oben skizzierten Themenbereiche mit Hans Blumenbergs Werk zu tun haben. Die Beziehungen zwischen Religion und Politik waren für ihn kein wichtiges Thema, und wo er solchen Fragen am nächsten hätte kommen können, nämlich in seinem Buch über die *Arbeit am Mythos*, hat er nach eigenem Zeugnis ein geplantes Kapitel über den politischen Mythos weggelassen, weil er das Thema unattraktiv fand. Aus dem Nachlass ist dann später eine kleine Schrift unter dem Titel *Präfiguration* herausgegeben worden, in dem nur die aller- verrückteste bekannte Variante des politischen Mythos behandelt wird: die Mythenbildung, die in Hitlers Bunker vor sich ging. Für die viel aufschlussreicheren Formen, die im 20. Jahrhundert mit dem Kommunismus verbunden waren, scheint sich Blumenberg kaum interessiert zu haben.<sup>1</sup>

---

1 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1996; *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014.

## 1. Blumenbergs Fragestellungen

Die Verbindung, die ich nichtsdestoweniger herstellen und über den Gedankenaustausch zwischen Blumenberg und Carl Schmitt etwas konkreter charakterisieren möchte, läuft über Blumenbergs erstes großes Buch, *Die Legitimität der Neuzeit*. Es ist bekanntlich als Widerlegung gängiger Vorstellungen von der modernen Welt als einem Produkt der Säkularisierung konzipiert; der Begriff der Legitimität wird hier metaphorisch verwendet. Die zugrunde liegende These ist, dass Säkularisierungstheorien auf eine Abwertung der modernen Welt hinauslaufen, und zwar sowohl im Hinblick auf ihre Originalität als auch auf ihre Authentizität. Es wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass einige Säkularisierungstheorien genau das im Sinne haben. Damit ist nicht gesagt, dass dies auf alle Fälle zutrifft; es könnte sich auch um anders angelegte Kritiken der Moderne handeln, die ihr etwas Schlimmeres vorwerfen als Legitimitätsverlust. Blumenbergs Antithese zur Säkularisierungstheorie besagt, in aller Kürze, dass die moderne Wende zur menschlichen Selbstbehauptung und Selbstbestimmung einen eigenständigen Ursprung hat, und nicht etwa durch die Umdeutung theologischer Sinngehalte zustande gekommen ist. Der entscheidende Anstoß für die Emergenz der Moderne stellt eine Abwehrreaktion gegen den „theologischen Absolutismus“ des späten Mittelalters, die damit zusammenhängende Negation menschlicher Autonomie und den Ordnungsverlust des von göttlicher Allmacht und Willkür überschatteten Weltbildes dar. Als Gegengewicht sind vor allem der Erkenntnisfortschritt (also die Anfänge der wissenschaftlichen Revolution), die damit verbundene Rehabilitation der theoretischen Neugierde und die Gleichsetzung von Wissen mit Macht wichtig geworden.