

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 65 —

Hermann Lübbe

Krisen zivilisatorischer Evolution.
Über Säkularisierungszwänge



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 65 —

Hermann Lübbe

Krisen zivilisatorischer Evolution.
Über Säkularisierungszwänge



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 65, April 2008

PROF. DR. PHIL. DR. THEOL. H.C. HERMANN LÜBBE, 1926 in Aurich/Ostfriesland geboren, ist em. Professor für Philosophie und Politische Theorie an der Universität Zürich. Von 1966 bis 1970 war er Staatssekretär, zunächst im Kultusministerium, dann beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen. Sein umfangreiches Werk ist u.a. ausgezeichnet mit dem Ernst-Robert-Curtius-Preis für Essayistik (1990) und dem Preis der Hanns Martin Schleyer-Stiftung (1995). Jüngst erschienene Bücher: ‚Ich entschuldige mich‘. Das neue politische Bußritual (Siedler Verlag, Berlin 2001); Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze (Fink Verlag, München 2001). Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral (München 2004). Religion nach der Aufklärung (München 2004). Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland (München 2006). Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten (Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2007).

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2008 Peter J. Opitz

HERMANN LÜBBE

KRISEN ZIVILISATORISCHER EVOLUTION.
ÜBER SÄKULARISIERUNGSZWÄNGE

Das X. Internationale Eric-Voeglin-Symposium* erfreut sich einer dankenswerten finanziellen Zuwendung durch die Fritz-Thyssen-Stiftung zu Köln. Im Antrag zu Händen der Stiftung dieser Zuwendung wegen heisst es unter anderem, in einem „Festvortrag“ solle zum Abschluss des Symposiums der Frage nachgegangen werden, ob die von Eric Voegelin diagnostizierte ‚geistige Krise des Westens‘ „noch weiter besteht und – sofern dies bejaht wird –, welche Form sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angenommen“ habe. Peter J. Opitz bat mich, diesen Vortrag zu übernehmen. Darauf bin ich gern als auf eine neuerliche Gelegenheit eingegangen, mich mit einer Kernthese des Werks von Eric Voegelin zu befassen. Ich habe dieses Werk aus Gründen, die eine gewisse historisch-ideenpolitische Signifikanz haben, erst spät, nämlich in meinem achten Lebensjahrzehnt rezipiert¹. In der Evidenz des orientierungspraktischen Nutzens, der sich für mich mit dieser Rezeption verband, wollte ich mich nun gern auch noch mit Voegelins grossem Krisenbuch auseinandersetzen, das soeben in deutscher Sprache erschienen ist und das nun im Mittelpunkt der Erörterungen des X. Symposiums des Eric-Voegelin-Archivs steht².

* Das X. Internationale Eric-Voegelin-Symposium sowie die Veröffentlichung der Tagungspapiere wurden freundlicherweise von der Fritz Thyssen Stiftung finanziert.

¹ Cf. dazu meine Abhandlung „Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins“, zuerst erschienen in der Reihe *Occasional Papers XXXIV*, Eric-Voegelin-Archiv. München 2003, wiederabgedruckt unter dem Titel „Die Religion und die Legitimität der Neuzeit. Modernisierungsphilosophie bei Eric Voegelin, bei Hans Blumenberg und in der Ritter-Schule“ in meinem Buch *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München 2004, pp. 58-79.

² Eric Voegelin: *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Herausgegeben von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol,

Vom Begriff der Krise macht Voegelin zum Glück einen konventionellen Gebrauch. „Krise“ – das ist „im Medizinischen oder im Militärischen ... jene knapp bemessene Wende, in der die Entscheidung fällt über Tod oder Leben, über Sieg oder Niederlage“. So sagt es in Vergegenwärtigung einer von der Antike bis in die Moderne sich durchhaltenden quintessentiellen Bedeutung des Wortes „Krise“ Reinhart Koselleck³. Der dramatische Ernst einer Krisenlage bedarf im medizinischen wie im militärischen Falle keiner exemplarischen Vergegenwärtigung. Aber was ist der Inhalt jener „geistigen Krise“, in die gemäss der Diagnose Voegelins nach langer Vorgeschichte inzwischen „der Westen“, also die Kultur jüdisch-christlicher und griechisch-römischer Herkunft und Prägung geraten ist? Das Riesenwerk Voegelins ist die Antwort auf diese Frage. Wer diese Antwort zum Auftakt eines Vortrags zu wiederholen versucht, kann sich zu jenem Riesenwerk einzig eklektisch verhalten und muss auf wünschenswerte Repräsentativität seiner Auswahl hoffen. Das damit verbundene Risiko ist mir geläufig, und gern nehme ich dafür den Zuspruch in Anspruch, den wir Diderots Erhebung des Eklektizismus zu einer intellektuellen Erztugend im rezeptiven Verhalten entnehmen können⁴. Fromme Aufklärer beriefen sich, eklektisch verfahren, gern auf den Apostel Paulus: „Prüfet alles und behaltet das Gute!“⁵.

Spätmittelalterlich, so lesen wir also in Voegelins Krisenbuch, begann ein ideeller kultureller und schliesslich auch institutioneller Prozess, der „die Struktur des imperialen Christentums auszuhöhlen drohte“⁶. Dieser Prozess endete in der definitiven „Ausschaltung von

Anna E. Frazier, Peter Leuschner, Peter J. Opitz, Michaela Rehm, Nils Winkler. München 2008.

³ Reinhart Koselleck: Krise I. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 4: I-K. Basel / Stuttgart 1976, Sp. 1235-1240, Sp. 1235.

⁴ Cf. dazu das Kapitel „Avantgarde-Komplemente: Eklektik und Klassik“ in meinem Buch *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Dritte, um ein Nachwort erweiterte Auflage Berlin, Heidelberg, New York 2003, pp. 107-117.

⁵ 1. Thess. 5, 21.

⁶ Eric Voegelin a.a.O. (Cf. Anm. 2) p. 24.

Kirche und Reich als öffentlicher Mächte⁷. Lebensorientierungspraktisch bedeutete das „verlorenen Sinn der christlichen Existenz“⁸. Da das Sinnverlangen des Menschen ununterdrückbar ist, mussten sich in der christlich entmächtigten und in diesem Sinne säkularisierten modernen Gesellschaft Kompensationen erlittener Sinnverluste herausbilden, wie sie sich im katastrophalen Extrem „in den kommunistischen und nationalsozialistischen Bewegungen“⁹ manifestierten. Gesamthaft ergab das „eine erkennbare Sinnlinie“, die von der Entmächtigung des Christentums bis zum Totalitarismus reicht und im deutschen Fall „von Luthers Zerstörung kirchlicher Autorität“ bis „zu der Zerstörung ‚aller Götter‘, das heisst aller autoritativen Ordnung bei Marx, verläuft“. Gewiss sei es „falsch zu sagen, der Weg des Protestantismus führe mit innerer Notwendigkeit von Luther zu Hegel und Marx“. Doch sei es „zutreffend, dass der Marxismus das letzte Ergebnis der Auflösung in einem Zweig des deutschen liberalen Protestantismus ist“¹⁰. Nicht überall in der modernen Welt, gewiss, haben sich die totalitären Systeme zu etablieren vermocht. Stattdessen hat sich alsdann jenes „krebstartige Anwachsen des utilitaristischen Segments der Existenz“ ergeben, wo sich eine „Wechselbeziehung von Wissenschaft und Macht“ gegen die institutionelle alte Ordnung „der christlichen Menschheit“ auszubreiten vermochte¹¹.

Es ist die unvermeidliche Schwäche eines solchen Versuchs, die Voegelin'sche Diagnose der Krise der „westlichen“ Zivilisation in einige wenige Sätze zu pressen, dass er die Fülle des universalhistorischen Materials nicht erkennen lässt, über das Eric Voegelin verfügte und das er in seinem Werk universalhistorisch ausgebreitet hat, um seiner Krisendiagnose Plausibilität, ja Evidenz zu verschaffen. Indessen: Kein Autor, dessen Lebenswerk einigermaßen vollständig aneignen zu sollen für Subjekte etwas schwächerer Lesekraft seiner-

⁷ A.a.O. p. 25.

⁸ A.a.O. p. 26.

⁹ A.a.O. p. 424.

¹⁰ A.a.O. pp. 400ff.

¹¹ A.a.O. pp. 424, 26.

seits ein kleines Lebenswerk bedeuten müsste, hat einen kulturell und näherhin wissenschaftspraktisch durchsetzbaren Anspruch darauf, umfassend gelesen zu werden. Es ist schon viel, wenn es einem Autor gelingt, sich mit einem wichtigen neuen Begriff in Erinnerung zu halten, der sich zur Beschreibung eines modernen historisch-politischen Phänomens von epochaler Bedeutung als nützlich, ja als unentbehrlich erwiesen hat. Im Falle Voegelins gilt das ja mehr als für alles andere für das Konzept der politischen Religionen¹². Eric Voegelin hat mit diesem Konzept die Zugehörigkeit der grossen totalitären Systeme, die die Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts prägen, zur Religionsgeschichte der modernen Zivilisation zur Evidenz gebracht.

Ich gestehe gern, das mir die Aneignung des Konzepts der „politischen Religion“ zunächst Schwierigkeiten bereitet hat. Blicke ich heute auf diese Schwierigkeiten zurück, so sehe ich, dass sie sich, statt auf den Begriff der „politischen Religion“, vor allem auf den Begriffsnamen beziehen. Meine Frage war: Wieso eigentlich sollen wir den grossen totalitären Regimen, die doch im nationalsozialistischen wie internationalsozialistischen Falle die Religion, die christliche nämlich, bedrängt, zurückgedrängt und verfolgt haben, die gewichtige sprachliche Konzession machen, ihrerseits Religionen zu sein und also auch heissen zu dürfen? Lenin fand doch anlasshalber: „Je mehr Vertreter der ... reaktionären Geistlichkeit wir ... erschiessen können, umso besser“¹³, und tatsächlich wurden bereits allein zwischen 1918 und 1920 orthodoxe Priester zu Tausenden liquidiert¹⁴. Hitler, gewiss, führte demgegenüber den „Herrgott“ immer wieder einmal im Munde, und es gab den kirchenpolitischen

¹² Dankenswerterweise ist das inzwischen bekannteste aller Bücher Voegelins mit einem nützlichen umfangreichen Nachwort von Peter J. Opitz neu zugänglich gemacht worden: Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München 2007.

¹³ Zitiert bei Peter Scheibert: *Lenin an der Macht. Das russische Volk in der Revolution 1918-1922*. Weinheim 1984, p. 338.

¹⁴ Cf. dazu Manfred Hildermeier: *Geschichte der Sowjetunion 1917-1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates*. München 1998, pp. 328ff.: „Kirchenkampf und Atheismus“, p. 330.

Versuch, den christlichen Glauben, statt ihn zu liquidieren, einzu-deutschen¹⁵. Aber was wäre denn vom christlichen Glauben nach seiner Eindeutschung noch verblieben? Immerhin hätte er um den Gesamtgehalt der Botschaft des zum Paulus gewordenen Juden Saulus verkürzt werden müssen. Mit Dietrich Eckart und damit letztinstanzlich mit Nietzsche¹⁶ brachte Hitler bekanntlich noch weniger als ein halbes Jahr vor dem Untergang des Reiches in einem bibelstundenartigen „Tischgespräch“ unter Bezug auf Exodus 12, 37ff. das Christentum jüdisch-paulinischer Herkunft auf die zersetzungsträchtige Lehre, mit der sich schon „das römische Weltreich aus den Angeln“ habe heben lassen: „Alle Menschen sind gleich! Brüderlichkeit! Pazifismus! keine Würde mehr! und der Jude triumphierte“¹⁷. –

Wieso also sollte man den Ideologemen und Politiken dieses radikalen religionsfeindlichen Inhalts die Konzession machen, ihrerseits religiöser Natur zu sein, nämlich als historisch erwiesene Elemente der von Voegelin verblüffenderweise so genannten „politischen Religion“? „Anti-Religion“ – so müsse es heißen, fand ich¹⁸, und so meine ich es heute noch. Indessen: Eric Voegelin war nicht ein Denker von analytischer Subtilität in Begriffsbildungsfragen und in Fragen semantisch zweckmässiger Begriffsbenennung erst recht nicht. Die Brauchbarkeit des Konzepts der „politischen Religion“ bleibt davon unberührt, nämlich in seiner forschungspragmatischen Bedeutung der Erkenntnisgewinne, die man machen kann, wenn man die

¹⁵ Cf. dazu Klaus Scholder: *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Band 1. *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1977, pp. 239-274: „Die Deutschen Christen (1931-1933)“.

¹⁶ Dietrich Eckart: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*. München 1925.

¹⁷ Adolf Hitler: *Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims*. Herausgegeben von Werner Jochmann. Hamburg 1980, pp. 412f.

¹⁸ Cf. dazu das Vorwort „Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion“ in: Hermann Lübke (Hrsg.): *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*. Mit Beiträgen von Wladislaw Bartoszewski, Helmuth Kiesel, Hermann Lübke, Hans Maier, Michael Rohrwasser, Joseph Rován. Düsseldorf 1995, pp. 7-14.

grossen totalitären Systeme in ihrer Zugehörigkeit zur modernen Religionsgeschichte sichtbar macht. Eindrucksvoll ist das, zum Beispiel, Claus-E. Bärsch mit seinem grossen Buch über den Nationalsozialismus gelungen¹⁹, und etlichen der Autoren gleichfalls, die Hans Maier in seinem Forschungsprojekt über die politische Religion im Totalitarismus zusammengeführt hat²⁰. Für unseren aktuellen Umgang mit dem Begriff der Religion bleibt es freilich nicht folgenlos, wenn man auch den Totalitarismus unter ihn subsumiert. Entgegen unserer Neigung, im Kontrast zu aktuellen und älteren Übeln unserer Zivilisation die Religion immerhin „nett“ zu finden, wie Robert Spaemann spottete, erscheint im Spiegel des Begriffs der „politischen Religion“ die Religion ihrerseits in Schreckensgestalt. Aber das mag dann zugleich unserem religionshistorischen Realismus zu Gute kommen, und zu den Aufdringlichkeiten der aktuellen religionspolitischen Weltlage passt es auch.

Meine bescheidene Absicht ist nun zu zeigen, dass der Säkularisierungsprozess, den Eric Voegelin exklusiv als einen religionsbedrängenden, ja religionsverdrängenden Prozess auffasst²¹, stattdessen in wohlbestimmten Hinsichten zu den Bedingungen der Präsenz der Religion im Kontext der modernen Zivilisation gehört und sie somit sogar begünstigt. Dass ausgerechnet Säkularisierungsvorgänge religionsbegünstigende Wirkungen haben sollen, klingt befremdlich, wenn man die kulturkritische Säkularisierungsklage im Ohr hat, die sich zumal in Deutschland alsbald nach dem Ersten Weltkrieg erhob: „Die Furcht Gottes ist erstorben. Aber eine Furcht tritt an ihre Stelle, die Weltangst. Sie hat bereits ihre Runen tief in das Angesicht unserer Zeit eingegraben, und schon grinst aus ihren Zügen die Grimasse des Ekels. Die Anbetung der Kultur schlägt um in Verachtung. Das dunkle Tor, in das alle Säkularisierung mündet, ist

¹⁹ Claus-E. Bärsch: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München 1998.

²⁰ Hans Maier (Hrsg.): *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1996.

²¹ Eric Voegelin, a.a.O. (Cf. Anm. 2), p. 29.

der P e s s i m i s m u s“²². Auch diese Klage, gewiss, hat Anlässe und Gründe, die sie erklärlich und damit verständlich machen. Man sollte aber darüber nicht jenen sehr viel älteren Begriff der Säkularisierung vergessen, der sich nach Hans-Wolfgang Strätz²³ mit Rekurs auf seine kirchenrechtsinterne Bedeutung in der Sprache der Juristen und Diplomaten bis über die grosse Säkularisation von 1802/1803 hinaus seit dem 17. Jahrhundert auszubreiten begann. Auch dieser ältere Begriff der Säkularisierung war bereits der Begriff einer legitimen Verweltlichung, und nichts steht insofern wortgebrauchsgeschichtlich der Absicht entgegen, bei dem Versuch, die „Legitimität der Neuzeit“²⁴ zu erweisen, den Begriff der Säkularisierung in erweiterter Bedeutung, statt kritisch-abwehrend, affirmativ zu gebrauchen²⁵. Dass das nicht Willkür ist, sieht man spontan in Vergewärtigung bedeutender religionskulturgeschichtlicher und näherhin kirchengeschichtlicher Vorgänge und Ereignisse des 19. Jahrhunderts, die nicht zuletzt in Reaktion auf die Liquidation geistlicher Territorialherrschaft durch die Grosse Säkularisation nicht durch Verfall und Niedergänge gekennzeichnet war, vielmehr ganz im Gegenteil durch Vorgänge der Erweckung neureligiöser Massenbewegtheit, staatsfreier Vereinsbildungskraft, ja der Fähigkeit

²² So Helmut Schreiner: Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur. Berlin-Spandau 1930, p. 11 (Veröffentlichung des Kirchlich-sozialen Bundes. Heft 73).

²³ Hans-Wolfgang Strätz: Säkularisation, Säkularisierung. II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Band 5. Stuttgart 1984, pp. 789-829. – Zur Bedeutung der Forschungen von Hans-Wolfgang Strätz für die Historiographie des Begriffs der Säkularisierung cf. das „Nachwort zur dritten Auflage“ meines Buches *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe, Freiburg / München 2003, pp. 134-157, pp. 138ff.

²⁴ Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1966, pp. 19ff.

²⁵ Wie früh schon Hans Blumenberg: „Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität. In: Helmut Kuhn, Franz Widmann (Hrsg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München 1964, pp. 240-265.

schliesslich zum kirchenpolitisch gesamthaft erfolgreichen Kulturkampf²⁶.

In skizzierter affirmativer Nutzung des Säkularisierungsbegriffs möchte ich jetzt, jeweils ultrakurz drei Vorgänge zivilisatorischer Modernisierung skizzieren, die in der Tat auch als Vorgänge krisen-trächtiger Säkularisierung erfahren worden sind, die aber nichtsdestoweniger unumgänglich waren und in Anerkennung dieser Unumgänglichkeit religionskulturell befreiend wirkten. Worum handelt es sich? *E r s t e n s* befreit die Säkularisierung die Religion und ihren Glauben wissenschaftskulturell aus den vermeintlichen, ebenso unbestehbaren wie lebenssinnwidrigen Konflikten mit den kognitiven Geltungsansprüchen wissenschaftlicher Weltbilder. *Z w e i t e n s* macht die Säkularisierung den technischen und ökonomischen Fortschritt durch Trivialisierung der Lebensvorzüge dieses Fortschritts religiös indifferent und pragmatisiert zugleich die lebenspraktische moralische Abwägung dieser Vorzüge gegen ihre inzwischen aufdringlich gewordenen Nachteile. *D r i t t e n s* schliesslich garantiert die politische Säkularisierung durch religiöse und weltanschauliche Neutralisierung der Rechtsordnung die Freiheit der Religion, und nicht nur religiösen Minderheiten kommt das zu Gute.

Abschliessend möchte ich dann noch diese drei Thesen mit einem Hinweis auf die neue Präsenz der Religion in den internationalen Beziehungen einschliesslich der Politik westlicher Länder bekräftigen und mit zwei zusätzlichen Bemerkungen den Missverstand im traditionellen Ideengut des Aufklärungszeitalters sichtbar machen, die Religion werde sich modernisierungsabhängig in säkulare Moral auflösen und über die zivilisationsevolutionäre Verwandlung von Lebensvoraussetzungen in Produkte unserer Arbeit überhaupt gegenstandslos werden.

Zunächst seien die drei Thesen erläutert – *e r s t e n s* also die Meinung, dass die Säkularisierung wissenschaftskulturell die Religion

²⁶ Cf. dazu meine Abhandlung „Die Säkularisation als Voraussetzung religionskultureller Erneuerung“, in: Hermann Lübke: *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München 2004, pp. 35-45.

aus dem vermeintlichen, ebenso unbestehbaren wie lebenssinnwidrigen Konflikt mit den kognitiven Geltungsansprüchen wissenschaftlicher Weltbilder befreit. – Das 19. Jahrhundert war mit Wirkungen bis in das 20. Jahrhundert hinein tatsächlich ein Jahrhundert kulturell manifester Auseinandersetzungen zwischen kirchengebundenen Glaubenshütern einerseits und aufgeklärten Repräsentanten wissenschaftlicher Weltbilder andererseits. Als „Glaubensbekenntnis eine Naturforschers“ präsentierte in diesem Konkurrenzverhältnis zum Beispiel Ernst Haeckel die Essenz des so genannten monistischen Weltbildes²⁷. Analog hatte zuvor schon der alt gewordene Hegelianer und frühere Theologe David Friederich Strauß sein überaus wirksam gewordenes Spätwerk, in krasser Entgegensetzung von Wissenschaft und kirchlich gebundener Glaubenslehre, „Der alte und der neue Glaube“ betitelt²⁸. Diese Buch stellte sich in seiner Einleitung in ausdrücklicher Konkurrenz mit dem Kirchenglauben als „Bekenntnis“ vor und charakterisierte „die moderne Weltanschauung“ als „das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung im Gegensatz gegen die christliche kirchliche“ Lehre von der Welt, in der wir leben. Wilhelm Ostwald, immerhin ein Nobelpreisträger, hielt „Monistische Sonntagspredigten“ – in ersatzkirchlicher Absicht konsequenterweise zur Hauptgottesdienstzeit²⁹. Ostwald projektierte sogar „ein monistisches Kloster“ und sah sich auch in der Lage, auf die grosse Frage „Wie kam das Böse in die Welt?“ endlich eine wissenschaftlich aufgeklärte Antwort zu geben³⁰. Ernst Haeckel alsdann löste in einem der erfolgreichsten Bücher der deutschen und europäischen

²⁷ Ernst Haeckel: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (1892). In: Ernst Haeckel: *Gemeinverständliche Werke*. Herausgegeben von Heinrich Schmidt. Fünfter Band. Vorträge und Abhandlungen. Leipzig und Berlin 1924, pp. 407-444, p. 441.

²⁸ David Friederich Strausz: *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis (1872)*. Leipzig 1923.

²⁹ Wilhelm Ostwald: *Monistische Sonntagspredigten*. Leipzig 1911 ff.

³⁰ Die in den vorstehenden aufgenommenen Zitate sind Titel exemplarischer wissenschaftlicher „Sonntagspredigten“.

Wissenschaftskulturgeschichte „Die Welträtsel“³¹, rief überdies eine „Monistische Kirche“ aus, die bestellt sein sollte, „monistische Religion“ zu lehren³². Exemplarisch mochte das heissen, die paläontologisch erschlossenen Relikte unserer naturgeschichtlichen Herkunft als „Schöpfungsurkunden“ zu lesen.

Das alles liest sich wie ein Bericht aus tiefen Vergangenheiten und man neigt zu ironischen Kommentaren. Aber es empfiehlt sich, darauf zu verzichten, nämlich im historischen Rückblick auf komplementäre theologische, auch philosophische Borniertheiten aus vermeintlichen Fälligkeiten christlicher Glaubenshüterschaft. Die von den damaligen Repräsentanten wissenschaftlicher Aufklärung geplante monistische Ersatz-Grosskirche ist als Plan wie als bescheidene Realität untergegangen. Aber einen repräsentativen kirchenoffiziellen Anti-Darwinismus oder analoge Verketzerungen der kognitiven Gehalte modernen wissenschaftlichen Wissens gibt es auch nicht mehr. Während noch auf den frühen Katholikentagen im späten 19. Jahrhundert, auf dem Frankfurter Tag zum Beispiel, der Darwinismus als glaubensapologetische Herausforderung ersten Ranges wirksam war, vermochte Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts Joseph Ratzinger einen Widerspruch zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie nicht mehr zu erkennen³³. Undenkbar, dass heute noch in irgendeinem Parlament hochentwickelter freier Länder Empörung über Mediziner oder Naturwissenschaftler laut werden könnte, die sich öffentlich mit den jeweils jüngsten kosmologischen oder evolutionstheoretischen Hypothesen hervorgetan haben. Just solche Empörung aber hatte noch zu Beginn der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts über zwei Tage hin – unter lebhafter Beteiligung von Stoecker und Windthorst einerseits und

³¹ Ernst Haeckel: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. 341-360 Tausend.* Leipzig 1918.

³² A.a.O. pp. 215ff.

³³ Joseph Ratzinger: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. In: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): *Was ist eigentlich Gott?* München 1969, pp. 232-245.

Virchow andererseits – die Debatten im Preussischen Abgeordnetenhaus bestimmt³⁴.

Aber es gibt doch, nämlich in den USA, so wird man erwidern, unverändert einen so genannten Creationismus-Streit, und dieser Streit hat sogar, anders als bei uns der kognitive Gehalt des Glaubens der Zeugen Jehovas, Höchstgerichte beschäftigt³⁵. Aber die Erklärung für den unleugbaren Umstand, dass in den USA Glaubensorientierungen fundamentalistischer Prägung in ihrer vermeintlichen Inkompatibilität mit den Realitätsannahmen moderner Wissenschaft öffentlich gewichtiger als in Europa auftreten, findet man in der radikalen und nichtsdestoweniger religionsfreundlichen Trennung von Staat und Kirchen, die die USA von Anbeginn prägt und von der unter der dritten These zu den religionsbegünstigenden Wirkungen der Säkularisierung noch die Rede sein muss.

Generell darf man die folgende wissenschaftskulturelle Hypothese riskieren: Je mehr sich die modernen Wissenschaften in die Dimensionen des sehr Grossen, des sehr Kleinen und des sehr Komplizierten hineinarbeiten, je weniger damit zugleich ihre Auskünfte über das, was der Fall ist, sich kognitiv auf unsere gemeinen lebensweltlichen Erfahrungen zurückbeziehen lassen, je rascher überdies die einschlägigen wissenschaftlichen Weltbilder sich wandeln, umso geringer wird komplementär zu ihrer potentiell wachsenden praktischen und technischen Bedeutung ihre existentielle weltanschauliche Relevanz. Es lässt sich schliesslich aus der Perspektive des interessierten Leser unserer Wissenschaftsfeuilletons nicht mehr sagen, welchen Unterschied es eigentlich ausmacht, ob man in seinem Laienverständnis der jüngsten Theorie Schwarzer Löcher noch up to date ist oder bereits wegen fortdauernd dringenderer Orientierungsfälligkeiten unrückholbar hinter dem Mond. Mit der Lebensweltferne

³⁴ Cf. dazu meine Abhandlung „Wissenschaft und Weltanschauung. Kulturpolitische und erkenntnistheoretische Fronten im Streit um Emil DuBois-Reymond“, in: Hermann Lübbe: *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland*. München 2006, pp. 59-76.

³⁵ C. LaFollette (ed.): *Creationism, Science, and the Law. The Arkansas Case*. Cambridge (Mass.), London 1983.

der kognitiven Gehalte modernen wissenschaftlichen Wissens, noch einmal, nimmt komplementär zu ihrer potentiell wachsenden praktischen Bedeutung das Irritationspotential kognitiver Innovationen ab. Wir lassen uns existentiell, näherhin auch religiös unberührt jede Weltbildrevolution gefallen, und die gelegentlichen Versuche der Feuilletons, aus Meldung von der Forschungsfront unabhängig von ihrer potentiellen praktischen Bedeutung intellektuelle Sensation zu machen, wirken ihres wissenschaftskulturellen Missverständs wegen teils drollig, teil ärgerlich.

Noch einmal also: Mit den Fortschritten der Wissenschaften vergleichgültigt sich existentiell und religiös der Unterschied, den es macht, ob wir uns kosmologisch, auch physiologisch und evolutionstheoretisch noch an einem Stand der Erkenntnisse von gestern oder bereits an ihrem heutigen Stand orientieren. Es gewinnt Evidenz: Lebenstragende Zustimmung zum eigenen Dasein und zum Ganzen seiner Bedingungen, zum Sein also, kann in den Bedingungen, die sie uns möglich macht, ihrerseits nicht vom permanenten und überdies sich beschleunigenden Wandel methodisch disziplinierter wissenschaftlicher Weltkenntnis abhängig sein. Ein Interesse, beim Wechsel der wissenschaftlichen Annahmen über das, was der Fall ist, eine dieser Annahmen der anderen gegenüber aus religiösen Gründen vorzuziehen, ist schlechterdings nicht mehr erkennbar. Das ist, wie ich meine, der wissenschaftskulturelle moderne Inhalt der eindrucksvoll von Johannes Paul II neuerlich bekräftigten traditionsreichen Lehre, vernünftiges und gläubiges Wirklichkeitsverhältnis verhielten sich uneingeschränkt widerspruchsfrei zueinander³⁶.

Dazu fügt sich, dass derselbe Papst im grossen Jubeljahr 2000 in seiner Bitte um Vergebung für schuldhafte Fehler der Kirche nächst Kreuzzugsgräueln, Inquisitionsfoltern oder Zwangsmisionierungen auch die inzwischen als gegenstandslos einsehbar gewordenen Versuche zur Festschreibung naturwissenschaftlicher Hypothesen als Wirklichkeitsannahmen, die nicht wahr sein können, aufnahm – so

³⁶ So lässt sich die Rede lesen, die der Papst am 15. November 1980 im Kölner Dom den dort versammelten Wissenschaftlern und Studenten hielt. In: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland...* 15.-19. November 1980. Bonn o.J., pp. 26-34.

mit Rekurs auf den Galilei-Prozess³⁷. Der Glaube wird über diese Bekräftigung seiner Untangierbarkeit durch die Fortschritte unseres Wissen über das, was der Fall ist, seinerseits zur Bekräftigung unserer Verpflichtung, in unseren Mitteilungen über das, was der Fall ist, uns strikt an die methodischen Kriterien für berechnigte Wahrheitsansprüche zu halten. Ja, der Glaube wird damit zur Kraft, die die Verpflichtung, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit gelten zu lassen, in Konfliktfällen, die erwiesenermassen auch in der Wissenschaftspraxis gar nicht selten sind, lebbar zu machen. „Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut“ – das ist die Botschaft, die die Säkularität der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis bestätigt und kirchlich sanktioniert³⁸.

Zweite n s ist jetzt die These zu erläutern, dass die Säkularisierung durch Trivialisierung der Lebensvorzüge der modernen Zivilisation die Nichttrivialität der religiösen Lebensorientierung umso aufdringlicher werden lässt und überdies Pragmatismus in der lebenspraktischen moralischen Abwägung zwischen Nutzen und Nachteil zivilisatorischer Fortschritte erleichtert. – Benedikt XVI hat in seiner jüngsten Enzyklika „Spe salvi“ Francis Bacon zum Klassiker neuzeitlicher „Zuordnung der Wissenschaft zur Praxis“ erhoben, die eine theologisch illegitime Tendenz der Selbsterlösung entfalte. Mit der neuen Philosophie der Wissenschaft und der Technik verbinde sich der Anspruch, „die dem Menschen von Gott gegebene und im Sündenfall verlorene Herrschaft über die Kreatur“ wiederherzustellen³⁹. Man erkennt darin Eric Voegelins Kritik an den „gnostischen“

³⁷ Cf. dazu die Auflistung einschlägiger historischer Fälle durch Natale Benazzi: Sussidi storici. In: Memoria e Riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato. Il Papa chiede perdono. Purificare la memoria. Testo integrale del discorso del Papa. Precedenti interventi. Testo integrale del documento. Sussidi storici. Casale Monferrato 2000, pp. 131-180. – Zum zeitgenössischen weltpolitischen Kontext der Vergebungsbitten des Papstes cf. mein Buch „Ich entschuldige mich'. Das neue politische Bussritual“, Berlin 2001.

³⁸ Johannes Paul II, a.a.O. (cf. Anm. 36) p. 33.

³⁹ Papst Benedikt XVI.: Auf Hoffnung sind wir gerettet. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 280 (1. Dezember 2007), p. 8.

Selbsterlösungstendenzen wieder, die die moderne Zivilisation kennzeichne. Diese somit päpstlich erneuerte Kritik lässt sich in der Tat für die ideologietheoretische Charakteristik des Totalitarismus nutzen. Aber die Technik-Philosophie Bacons hat auch eine bescheidene, pragmatische und darin ihre überdies wirkungsmächtigere Seite. Man entnehme sie seinem Fragment gebliebenen Roman „New Atlantis“. Bacon ist in diesem Roman eine glanzvolle symbolische Veranschaulichung der Idee gelungen, die Wissenschaften nützlich zu machen. Bacon revolutioniert utopisch die Denkmalszenerie. Nicht mehr die gerüsteten Repräsentanten des Prinzips „Macht“ erheben sich dort auf den Sockeln, vielmehr die Erfinder und Entdecker und sonstigen Förderer unserer Wohlfahrt – von den grossen Ärzten über die Züchtungsexperten und Metallurgen bis hin zu den Seefahrern und Naturforschern⁴⁰.

Es ist ja wahr: Unter den beiden Legitimationsprinzipien, die in unserer kulturellen und politischen Tradition die Wissenschaftspraxis öffentlich anerkannt sein lassen, hat die Curiositas, also das Recht der freien humanen Betätigung theoretischer Neugier, gegenüber der Relevanz, also der Nützlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritte, den ungleich vornehmeren Status. Nichtsdestoweniger trifft es kulturgeschichtlich keineswegs zu, dass der Rekurs auf die Nützlichkeit der Wissenschaft, gar deren Ökonomisierung, eine neuzeitliche kulturelle Dekadenz wäre, gegen die man, feiernd, den humanen Selbstzweckcharakter theoretischer Betätigung zu erinnern und zu verteidigen hätte. Das Bedingungsverhältnis von Curiositas einerseits und Relevanz andererseits versteht man besser, wenn man vom Primat der Relevanz ausgeht. Theoretische Betätigung, auf Dauer gestellt und gar zur Lebenspraxis gemacht, ist doch zunächst einmal, neuzeitlich gesprochen, sehr commonsensefern. Genau das ist die Quintessenz der Anekdote, die die antike Biographik über den europäischen Protowissenschaftler, von Thales nämlich, zu erzählen wusste, der in eine Grube fiel, weil er seinen Blick, statt auf den

⁴⁰ Man finde auf Neu-Atlantis, so der Bericht, „statua’s of all principal inventors. There we have the statua of your Columbus, that discoverd West India ...“ etc. – Francis Bacon: *The Works*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath. Volume V. New York 1869, pp. 411f.

Weg, in theoretischer Absicht auf die Sterne gerichtet hatte. Das Gelächter der thrakischen Magd bekräftigte in dieser Erzählung die insoweit durchaus begründete Meinung von der Torheit der Philosophen. Das hat selbstverständlich auch heute noch seine Geltung, und schon im Kindergarten sind wir damit bekannt gemacht worden, nämlich über die Geschichte vom Hans-guck-in-die-Luft, die im „Struwelpeter“ erzählt wird. Thales seinerseits hat dann auf das Gelächter der Magd auch nicht mit einer Beschwörung der Curiositas geantwortet, vielmehr mit dem Erweis eines Nutzens der Theorie, den versäumt, wer die Philosophie, die Wissenschaft also, lachhaft findet. Gemäss einer zweiten Thales-Anekdote wusste nämlich der Philosoph seine meteorologischen Kenntnisse für die Voraussicht einer sehr guten Ölfruchternte zu nutzen, kaufte billig die Nutzungsrechte aller verfügbaren Ölfruchtpressen auf und schlug sie zu Hochkonjunkturpreisen los, als beim tatsächlich eingetretenen überraschenden Erntesegen jeder nach ihnen verlangte. Soweit die Relevanz im archaischen Anfang der europäischen Wissenschaft, und in der Vergegenwärtigung dieses Anfangs erkennt man, dass der Geltungsvorrang der Curiositas vor der Relevanz keineswegs eine Selbstverständlichkeit heiler Anfänge ist, vielmehr das Resultat einer schliesslich erfolgreichen kulturellen Anstrengung, das Recht der Theorie gegen den Pragmatismus des Alltags oder auch gegen den augustinischen Verdacht grosser Theologen, curiositätsmotiviert liefen wir Gefahr, die grossen Wahrheiten des Heils zu verfehlen, zu behaupten und zu verteidigen.

Und wäre denn nun, wenn wir uns an die Nutzenerwartung der Parlamentarier in den Wissenschafts- und Haushaltsausschüssen erinnern, diese die europäische Wissenschaftskulturgeschichte tatsächlich prägende Verteidigung der Curiositas gegenüber der Relevanz nun zusammengebrochen? Auch was Wilhelm von Humboldt anbelangt, so liegen die Bedingungsverhältnisse von Curiositas einerseits und Relevanz andererseits, wie schon bei Thales, etwas komplizierter. Schliesslich war Wilhelm von Humboldt kein Professor, vielmehr ein Staatsmann, wie uns spontan ein Blick auf das berühmte Bild von Isabey erkennen lässt, das uns Wilhelm von Humboldt als rechte Hand des preussischen Staatskanzlers Hardenberg inmitten der europäischen Diplomatenrunde des Wiener Kongresses zeigt. Ein Mann dieser politischen Rangklasse hätte kaum ohne pragmatischen

Hintersinn die universitäre Dominanz des Curiositätsprinzips ausrufen können. Entsprechend lesen wir dann auch bei Humboldt, dass die Wissenschaften „immer in enger Beziehung auf das praktische Leben und die Bedürfnisse des Staates“ stünden und sich „praktischen Geschäften“ für ihn zu unterziehen hätten. Wie passt das zum Festredenstereotyp der Rolle Wilhelm von Humboldts als des Klassikers der Lehre vom höheren Rang der nützlichkeitsdesinteressierten reinen Wissenschaft? Die Antwort auf diese Frage lässt sich der Antrittsrede Humboldts in der Berliner Akademie der Wissenschaft vom 19. Januar 1809 entnehmen, wo es heisst, dass die Wissenschaft „dann ihren wohlthätigsten Segen“ ausgiesse, wenn sie ihren Nutzen „gewissermassen zu vergessen“ scheine. Gemäss dieser Einsicht bildeten Curiositas und Relevanz in ihrem Verhältnis zueinander nicht eine Alternative. Vielmehr stehen sie in einem Bedingungsverhältnis. Die kognitiven Innovationen, die motivational erst durch die unmittelbar nützlichkeitsdesinteressierte Curiositas freigesetzt werden, machen wie nie zuvor die Wissenschaft nutzbar. Wir sollten Wilhelm von Humboldt als Entdecker der Relevanz der Curiositas feiern⁴¹.

Aber zurück zu Bacon. Ich lasse dahingestellt sein, ob sich in seinem Werk „gnostische“ Züge gemäss den von Voegelin diagnostizierten Selbsterlösungsanstrebungen der „westlichen“ Zivilisation finden. Stattdessen vergegenwärtige ich den fortdauernd wirksam pragmatischen Gehalt der Bacon'schen Technik-Philosophie durch Erinnerung an die in jeder Bacon-Biographie obligaterweise ausgebreiteten Umstände seines Todes. Bacon nämlich starb unerwartet früh, als ihn, bei Experimenten mit der Kryokonservierung von Hühnerfleisch im englischen April-Schnee unzureichend gegen eine Verkühlung geschützt, eine Lungenentzündung ereilte, die ihn, wie bis hin zur Erfindung der Sulfonamide nahezu unvermeidlich, aufs Totenbett warf. – Pragmatischer geht es nicht: Gefrierkonservierung von Hühnerfleisch – ist das „gnostisch“? Ist das ein früher Schritt auf dem Weg zu Versuchen der Selbsterlösung von den sündenfallbedingten Folgen der Vertreibung aus dem Paradies? Es han-

⁴¹ Der zitierte Schlüsselsatz Humboldts zur Relevanz der Curiositas findet sich bei Wilhelm von Humboldt: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Band III, p. 220.

delt sich doch um einen Versuch zur Verbesserung der Ernährungslage von Hungernden in Spätwintertagen, wenn die Vorräte sich zu erschöpfen drohen. Theologisch validiert ist das, meine ich, unserer postparadiesischen Lage vollkommen adäquat und gerade nicht ein Versuch illegitimer Heilsselbstverschaffung.

Dass modernisierungsabhängig in der Tat die pragmatischen Aspekte des wissenschaftlichen Fortschritts wichtiger werden und der Glanz der Curiositas sich abschwächt – das hat eindrucksvoll Hans Blumenberg mit seiner Ausdeutung des Anblicks der Erde aus Mondfahrer-distanz anschaulich gemacht. In der Frühepoche der Kosmonautik gab es tatsächlich sowjetische Kommentare, die die Raumfahrt als definitiven Erweis der Götterleere des Himmels feierten, womit die atheistischen Konsequenzen des Dialektischen Materialismus eindrucksvoll bestätigt seien. Bestätigt sei überdies auch die einst von der Kirche befehdete neuzeitliche Kosmologie mit ihrer Entsetzung der Erde aus ihrer vorneuzeitlich einmal angenommenen Mittelpunktstellung. Hans Blumenberg lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die andere Seite der Sache. Indem wir der Erde aus Weltraumperspektive ansichtig geworden sind – als blau vor dem Dunkel des Kosmos schimmernden Planeten – ist sie in unserem kulturellen Bewusstsein erneut in eine Mittelpunktstellung eingerückt, selbstverständlich nicht kosmologisch, aber doch lebensweltlich: Ringsum endlos gähnende Weiten, eisige, staubige, giftige Wüsten und nur ein einziger Ort, der irdische Dauer verstattet, unsere Erde eben. „Geotrope Austronautik“ – das ist der Blumenberg'sche Name des neuen Begriffs zur Beschreibung dieses wissenschaftskulturellen Effekts⁴². Säkularisierungsgeschichtlich bedeutet das: Die uneingeschränkt verweltlichte Wissenschaft zersetzt unsere postparadiesische Neigung, Erlösung an ungeeigneter Stelle zu suchen.

Drittens bleibt nun noch zu zeigen, wieso die politische Säkularisierung durch religiöse und weltanschauliche Neutralisierung der Rechtsordnung die Freiheit der Religion und damit diese selbst begünstigt. – Diese These sei zunächst mit einer kleinen kirchengeschichtlichen Episode anschaulich gemacht, die mir bei einschlägi-

⁴² Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main 1975, pp. 782ff.: „Reflexive Teleskopie und Geotrope Astronautik“.

gen historischen Studien eindrucksvoll geworden ist. Die Geschichte beginnt in Preussen, gewinnt hier prekäre Züge und endet in den USA glücklich. Also: Friedrich Wilhelm III., König von Preussen und Kirchenherr, verfügte 1817 die Vereinigung der Lutheraner und Reformierten zur Kirche der Union mit ihrer harmonisierten Gottesdienstagende. Das hört sich modern an: Alte Glaubensgegensätze, die erwiesenermassen bis tief in politische Lebenszusammenhänge hinein Unfrieden gestiftet hatten, als Vergangenheitsrelikte gegenstandslos machen, Gemeinsamkeiten herausarbeiten und Theologengezänk in Konsens verwandeln. Eben dieser Sicht der Dinge widersetzten sich aber Kleingruppen bekenntniseifriger Lutheraner in Niederschlesien und in der Provinz Sachsen strikt. Wo die Bibel und ihr göttlicher Autor das letzte Wort hat, gelte lutherisch eben dieses Wort, wie schon beim gescheiterten Religionsgespräch zu Marburg 1529, auch heute noch. Wie kann da gemeinsam mit den Reformierten eine Kirche sein?

Kant hatte gefunden, fromme Aufklärungsresistenz beruhe auf „Faulheit und Feigheit“. Just davon kann im fraglichen Fall der unionsverweigernden Erzlutheraner gar keine Rede sein. Sie verweigerten sich ja gerade den königlichen Befehlen, bis schliesslich die Oberbehörden sich veranlasst fanden, den frommen Starrköpfen die von ihnen besetzte Kirche – so 1834 in Hönigern – mit Militärgewalt zu entreissen. Der renitente Pfarrer wurde aus seinem geistlichen Staatskirchenamt entlassen. Zuflucht fanden die Bedrängten und Verfolgten in der Neuen Welt⁴³ mit ihrer religionsfreundlichen strikten Trennung von Staat und Kirchen. Das amerikanische Religionsrecht, das zahllosen verfolgten und bedrängten Frommen europäischer Herkunft Zuflucht bot, muss als das Recht einer uneingeschränkt säkularisierten Staatsordnung gelten. Wer dem Glauben, den der Gläubige als wahren Glauben bekennt, seinen Rechtvorrang entzieht, mindert eben damit in wohlbestimmter Hinsicht den öffentlichen Rang dieses Glauben und unterwirft ihn der Geltung eines voll

⁴³ Zur verfassungsgeschichtlichen und näherhin religionsrechtlichen Seite der Sache cf. das Kapitel „Die schlesischen Altlutheraner“ bei Ernst Rudolf Huber: *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. Band II. *Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830-1850*. Zweite, verbesserte Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968, pp. 272-275.

säkularisierten Rechts uneingeschränkter Gleichstellung aller Bekenntnisansprüche. Eben aus diesem Grund hatte bekanntlich Pius XII noch im Jahr 1953 dem Rechtsinstitut der Religionsfreiheit die kirchliche Anerkennung verweigert⁴⁴ und auf Toleranz als auf das gebotene Medium zur Moderation von Glaubenskonflikten verwiesen. Das war alteuropäisch gedacht. Indessen: „American culture is characterized by the coexistence of the secular and the religious“ – so hat es David D. Hall gesagt⁴⁵, und nicht zuletzt den amerikanischen Katholiken ist das zu Gute gekommen⁴⁶. Sie konnten so und nur so sich zur stärksten in der Vielzahl amerikanischer Religionsgemeinschaften entwickeln, was ihnen unter einem nicht-katholischen amerikanischen Staatskirchentum, das ja historisch gleichfalls seine Parteigänger gehabt hatte, schwerlich möglich gewesen wäre. Das brachte zur Evidenz, dass das zentrale Institut säkularer politischer Ordnung, die Religionsfreiheit eben, statt eine Konsequenz irrumsbehafteter, aber leider unaufhaltsamer Modernität zu sein, ein Institut der Förderung der Interessen der Kirchen selber ist. Die förmliche Anerkennung dieses Instituts durch das zweite Vatikanische Konzil war die Konsequenz dieser Einsicht⁴⁷. Entsprechend nimmt man inzwischen gern auch im Rückblick auf die europäische Säkularisierungsgeschichte zur Kenntnis, dass der Entzug politischer Herrschaftsrechte die Kirche nicht beraubt, vielmehr entlastet hat und damit die Entfaltung religiösen Lebens, wie sie für das 19. Jahr-

⁴⁴ *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* Herausgegeben von Arthur Fridolin Utz und Joseph Fulko Groner. Freiburg in der Schweiz 1954, Nr. 3978 (p. 2049).

⁴⁵ David D. Hall: Religion and Secularization in America. A Cultural Approach. In: Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektive der Forschung.* Göttingen 1997, pp. 118-130, p. 118.

⁴⁶ Michael Zöllner: *Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur.* Berlin 1995.

⁴⁷ *Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über Religionsfreiheit.* Authentischer Text der Acta apostolicae sedis. Deutsche Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Prof. Dr. Ernst-Wolfgang Böckenförde. Münster in Westfalen 1986.

hundert charakteristisch war, begünstigt⁴⁸. – Man kann den Sinn für die Unaufhaltsamkeit und Irreversibilität des gezielten Säkularisierungsvorgänge schärfen, indem man sich die Folgen einschliesslich der religiösen Folgen des Versuchs vorzustellen sucht, die es haben müsste, die Anerkennung der skizzierten Verweltlichungsvorgänge unter modernen zivilisatorischen Lebensbedingungen zu verweigern.

Abschliessend möchte ich jetzt, wie angekündigt, zunächst das Argument, dass kulturelle und politische Säkularität nicht Religionschwund bedeutet, mit einigen knappen Hinweisen auf die neue Präsenz der Religion im Kontext der internationalen Politik bekräftigen – in den so genannten Entwicklungsländern ausserhalb der christlichen Welt ohnehin und längst auch im Westen. Bereits 1972 riskierte Arnold Gehlen die Ankündigung, dass es den Menschen mit der Religion wieder ernst sei, werde sich an ihrer Kraft erkennen lassen, neu kampfbereite Fronten zu bilden⁴⁹. Das will auf die Realitäten passen, die sich in etlichen Teilen der Welt nach dem Ende des Kalten Krieges herausgebildet haben.

Jedem Medienkonsumenten stehen dafür spontan Exempel zur Verfügung. Ich erwähne zwei anschauungshalber. Dabei beschränke ich mich auf Fälle, an die wir unter dem Eindruck der kulturellen und politischen neuen Bewegtheit des Islam nicht in erster Linie denken werden – auf Fälle nämlich, in denen Muslime, statt Täter, die Opfer waren. Überdies handelt es sich um Vorgänge, die die Religion in ihrer sinnlich-ästhetischen Präsenz buchstäblich ins Bild brachten, nämlich in weltweiter Fernsehberichterstattung. Wegen des politisch-symbolischen Rangs der fraglichen Ereignisse wurde dabei diese Berichterstattung selber zu einem Teil der Handlung.

⁴⁸ Cf. dazu Margaret Lavina Anderson: Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektive der Forschung*. Göttingen 1997, pp. 194-222, ferner meine Abhandlung „Säkularisation. Modernisierung und Zukunft der Religion“, in: *Vom Krummstab zum Adler. Säkularisation in Westfalen 1803-2003*. Herausgeber der Direktor der Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe. Münster 2003, pp. 17-38.

⁴⁹ Arnold Gehlen: Religion und Umweltstabilisierung. In: Oskar Schatz (Hrsg.): *Hat die Religion Zukunft?* Graz, Wien, Köln 1971, pp. 83-97, p. 96.

Also: 1992 stürmte in Ajodjah nahe Dehli der hinduistische Mob eine der grössten Moscheen der riesigen muslimischen Minderheit in Indien und verwandelte sie in kürzester Zeit in einen Trümmerhaufen. Gegen zweitausend Tote blieben überdies auf der Strecke. Indien wird gern als grösste, nämlich bevölkerungsreichste Demokratie der Welt apostrophiert, und in der Normalität rechtlich geordneten freien politischen Lebens versteht es sich von selbst, dass für die Schadensfolgen von Aggressionen, die sich polizeilich nicht verhindern liessen, Wiedergutmachung geleistet wird. Nach Lage der Dinge in Ajodjah hätte freilich die Wiedererrichtung einer Moschee die religionspolitischen Spannungen abermals verschärfen müssen. Da erwies sich die Wissenschaft, näherhin die Kulturwissenschaft westlicher Herkunft und Prägung, als hilfreich. Eine Archäologenkommision wurde tätig, arbeitete sich durch die Moscheentrümmer hindurch und stiess schliesslich auf Relikte eines Shiva-Heiligtums. Damit war nach historistischer Legitimität klargestellt, dass der Anspruch auf die sakrale Stätte nicht den Moslems, viel mehr vorrangig den Hindus zustehe. – 1995 wurden auch in Europa Moslems Opfer einer religionspolitisch mitgeprägten Aggression, nämlich in Sarajevo. In den Bergen oberhalb der Stadt war serbische Artillerie positioniert, die nach dem Ziel, das sie aufs Korn nahm, auch orthodoxe Artillerie genannt werden darf. Sie zerschoss absichtsvoll, in symbolischer religionspolitischer Meinung, eine der ältesten Moscheen auf dem westlichen Balkan, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee – sozusagen als Beitrag zur Generalbereinigung der Folgen der Schlacht auf dem Amselfeld⁵⁰. In diesem Fall scheiterten freilich die Serben an einer NATO-Intervention unter amerikanischer Führung, worauf noch zurückzukommen sein wird. Die Moschee ist inzwischen neu erbaut, naheliegender Weise auf Petro-Dollar-Basis.

Das weite Feld religiös mitgeprägter politischer Auseinandersetzungen hat bekanntlich Samuel Huntington abgeschritten. In ihrer

⁵⁰ Zum historisch-politischen Kontext dieses Falles cf. Arnold Suppan: Am Balkan nichts Neues? Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. In: *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift Urs Altermatt*. Herausgegeben von Catherina Bosshart Pfluger / Joseph Jung / Franzika Metzger. Frauenfeld, Stuttgart, Wien 2002, pp. 451-462.

Summe sind die Beschreibungen, die wir in Huntingtons Bestseller ausgebreitet finden, eindrucksvoll und machen die Rolle der Religion als neuen Faktor der Weltpolitik unwidersprechlich. Nichts desto weniger hat Hans Küng Huntington scharf widersprochen und geltend gemacht, dass man doch, um der Zukunft Willen, die Religion, statt als Konfliktverschärfer, als Friedensmacht einzuschätzen und wirksam zu machen habe. In der Tat: Im Dual „Krieg und Frieden“ behält der Friede das Wort der letzten und höheren Geltung, und entsprechend ist die repolitisierte Religion heute in der Tat auch als Macht der Versöhnung und der Friedensfestigung wirksam. Abermals mag die Erinnerung an zwei Fälle genügen, die uns das zeigen. 1993 trafen sich die damals amtierenden Präsidenten Polens und Russlands, Wafesa und Jelzin, in Katyn im westlichen Russland. Hier hatte der sowjetische Geheimdienst über die Hälfte jener polnischen Offiziere liquidiert, die im September 1939 nach der von Hitler und Stalin einvernehmlich beschlossenen und exekutierten neuerlichen Teilung Polens in die Hände der Roten Armee gefallen waren. Schon im Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozess hatten die Sowjets auf ihren Versuch verzichten müssen, auch die fragliche Mordaktion noch den „faschistischen“, das heisst nationalsozialistischen Einsatzgruppen anzulasten. Nunmehr erklärte Jelzin mit Rekurs auf die Wahrheit vor Wafesa, die historischen Fakten seien klar gestellt, und über eine Kreuzeserrichtung verwandelten die Staatsmänner die Stätte der Massengräber in einen christlichen Friedhof⁵¹. – 1998 beendete der amerikanische Präsident Clinton eine Reise, die ihn durch mehrere afrikanische Länder geführt hatte, auf Goree-Insel vor der Küste Senegals. Dort besuchte er das so genannte Slave House, wo in der Zeit der Sklavenfängerei die Schwarzen ein letztes Mal auf ihre Sklavenmarkttauglichkeit getestet wurden. Bestanden sie den Test nicht, so wurden sie, wie eine amerikanische Zeitung schrieb, „fed to the sharks“. Auch der Präsident selbst zeigte sich uneingeschränkt selbstanklagebereit, sprach christlich von „Sünde“, bat um Vergebung und schloss seine Büsserrede,

⁵¹ Zu diesem Vorgang cf. mein Buch „Ich entschuldige mich“ a.a.O. (cf. Anm. 37), pp. 25f.

die auch die Ankündigung von Entwicklungshilfeleistungen einschloss, mit dem frommen Wunsch „God bless you!“⁵².

Handelt es sich hier um kulturevolutionäre Relikte, die im Kontext vollsäkularisierter Modernität schliesslich sich auflösen müssten? Religionskulturelle Aufklärungsprozesse gibt es tatsächlich, und jedem Theologiestudenten stehen heute jeweils die Zahlen religionssoziologischer Vermessungen zur Verfügung, in denen religionskulturelle Auflösungsprozesse sich spiegeln. Exemplarisch heisst das: in den alten kursächsischen Kerngebieten der lutherischen Reformation ist der Anteil der Einwohner, die noch als Kirchenmitglieder verzeichnet sind, auf 15 bis 16 Prozent abgesunken, und auch der Untergang des real existent gewesenen Sozialismus hat keine quantitativ relevanten Neuzuwendungen zum kirchlichen Leben ausgelöst. Demgegenüber sind die Verhältnisse im Westen anders, aber in ihrer Tendenz der Auflösung vertrauter religiöser Kultur keineswegs besser. In Westeuropa steigt die Zahl der Grosstädte rasch, in denen über die Hälfte der Bevölkerung einer rechtlich verfassten Religionsgemeinschaft nicht mehr angehört. Die Mehrzahl neu errichteter Gotteshäuser sind Moscheen. Die Kirchen hingegen sind mit der Ausarbeitung von Regeln beschäftigt, wie sich nicht mehr benötigte Kirchenbauten würdig entsakralisiert umwidmen liessen.

Dennoch bliebe es grob irreführend zu sagen, Modernisierungsprozesse seien eo ipso mit Religionsschwund verkoppelt. Immerhin gibt es die Verbindung von kulturevolutionär hoher Modernität einerseits und manifest lebendigen religiösen Lebens andererseits auch noch, und das nicht nur marginal und regional begrenzt hier und da, vielmehr grossräumig in einem Staat von kontinentalen Dimensionen präsent, im Fall der USA nämlich, deren Modernitätsstatus hier keiner Erläuterung bedarf, die man aus europäischer Perspektive gesehen als ein Land einzuschätzen hat, in der das öffentliche Leben bis in die Politik hinein religiös mitgeprägt ist und dessen Präsidenten uns sogar, wie der erwähnte Clinton, in Amtsausübung als Beter begegnen. Von der historischen Erklärung, dieses in Europa immer wieder einmal überraschend wirkenden Bestandes

⁵² a.a.O. pp. 17ff.

war schon die Rede: Radikale Säkularisierung des Staatsrechts durch vollständige Trennung von Staat und Kirchen in religionsfreundlicher Absicht zur Gewährleistung der Freiheit bürgerrechtlich voll-emanzipierter Frommer.

Das lässt sich verallgemeinern. Modern zu leben – das heisst, unter anderem, Zuwachs an realer Abhängigkeit von politisch und kulturell heterogen geprägten Anderen. Die jeweils Fremden einschliesslich der Religionsfremden rücken uns näher. Die Wahrscheinlichkeit nimmt ab, dass der Frieden zwischen ihnen sich über dialogvermittelte Konsensbildung festigen liesse. Auf die Religionsindifferenz der Religionsfreiheit kommt es an, und einzig als säkulares Recht lässt sich diese Freiheit institutionalisieren. Just dieses säkulare Recht in seiner aufgeklärten Modernität wird zum Inhalt des politischen Interesses der Frommen, und diese Verbindung von Modernität und Religiosität ist hier nicht ein frommer Wunsch, viel mehr die reale Voraussetzung der Lebenskraft beider.

Mit dieser ultrakurzen Vergegenwärtigung des Sonderfalls der USA sollte auf die Verbindbarkeit von politischer Modernität und lebenskräftiger religiöser Kultur als auf ein Faktum verwiesen sein. Man darf vermuten, dass dieses Faktum zu den Voraussetzungen gehört, die die USA zum Beispiel zu einer weltpolitisch produktiveren Antwort auf die Herausforderung der Bosnien-Krise fähig machte. Während die europäischen Länder, insbesondere die des alten Westens, eher an der Erhaltung serbischer Dominanz auf dem westlichen Balkan interessiert zu sein schienen, erkannten die Amerikaner, was es weltreligionspolitisch bedeuten müsste, wenn der Westen Versuchen, die letzten islamischen Relikte des alten osmanischen Reiches abzuräumen, nicht widerspräche und widerstände. Immerhin hatten sich, just in Sarajevo, bereits die beiden Ministerpräsidentinnen der grössten und zugleich militärstärksten Länder im Vorderen Orient, nämlich die Regierungschefs der Türkei und Pakistans, getroffen und mit diesem Treffen der Welt signalisiert, was hier mit unkalkulierbaren Folgen für die Entwicklung der Verhältnisse im Nahen Osten auf dem Spiel stehe. Entsprechend liessen die Amerikaner, auf der Grundlage eines NATO-Beschlusses, ihre Kampfbomber von einem in der Adria operierenden Flugzeugträger starten und erledigten die serbische Artillerie in wenigen Tagen. Es handelte sich um einen Akt

der grösseren religionspolitischen Sensibilität, und es widerspricht dieser Diagnose nicht, dass die USA selbstverständlich auch an die Ölversorgungsinteressen des Westens dachten. Die Religion als Faktor internationaler Politik hat eben ihre Auswirkungen in dieser Welt, während ja im Himmel kirchlich verfasste Religion nicht mehr benötigt wird.

Nach dieser Vergegenwärtigung neuer Präsenz der Religion als eines Faktors der internationalen Politik auch im Westen sei jetzt noch der Widersinn der Vorstellung verdeutlicht, säkularisierte Modernität und Religion seien eo ipso kulturell inkompatibel, und zwar am Beispiel von zwei gewichtigen religionstheoretischen Irrtümern des Aufklärungszeitalters. Der erste dieser Irrtümer ist die zumeist in religionsfreundlicher Form auftretende Vorstellung, Religion werde sich im Prozess der Aufklärung in sublimere Moral transformieren. In seiner grossen religionsphilosophischen Spätschrift hat Kant eine Definition jenes Teils humaner Kultur, den wir „Religion“ nennen, präsentiert, die zahllose Philosophie- und Theologiestudenten beim Studium der Religionstheorie der Aufklärung auswendig gelernt haben dürften. Die fragliche Wortgebrauchsregel lautet, Religion sei die Auffassung unserer moralischen Pflichten als Gebote Gottes. Spontan wird man nicht einmal widersprechen wollen. Wir kennen keine Hochreligion, die ihre Gläubigen nicht zugleich zur Einhaltung von Regeln guten Lebens anleitete, und das Insgesamt solcher Regeln ist es doch, was wir jeweils „Moral“ nennen. Aber eine Religion, die nicht zugleich mehr als eine Kultur der Moral guten Lebens wäre, gibt es auch nicht. Auch für die christliche Religion gilt das, wie man erkennt, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sogar noch von den so genannten zehn Geboten, die heute gern als der moralische Kern jüdisch-christlicher Überlieferung in aktuellen Wertebewertungen traktiert werden, sogleich die ersten drei und somit die wichtigsten dieser Gebote mit Moral nicht das Geringste zu tun haben. Und auffälliger noch: Die Hochfeste des christlichen Kirchenjahres sind primär nicht Veranstaltungen zur Abmahnung der Sünder, und selbst noch in Kirchen, die ein Erntedankfest feiern, wollen bei dieser Gelegenheit nicht in erster Linie Gebote guter Ökomoral in Erinnerung bringen. Komplementär dazu sind auch Kants gelegentliche Bezugnahmen auf die aussermoralischen Gehalte religiöser Kultur fremder Ethnien auf eine erklärungsbedürftige

Weise wirklichkeitsfremd – Kants ironischer Tadel an die Adresse der „Tibeter“ zum Beispiel, die angeblich vermeinten, in der Betätigung von Gebetsmühlen ihre frommen Wünsche mit grösserer Aussicht auf Gehör vor die himmlische „Behörde“ bringen zu können.

Selbstverständlich steht im Kontext der Aufklärung Kant mit seiner Reduktion der Religion auf Moral nicht allein. Religion sei Moral fürs Volk – das ist im 18. und auch noch im 19. Jahrhundert eine gemeine Meinung, und Heinrich Heine erläuterte diese Meinung bekanntlich spöttisch mit dem Hinweis auf die ständischen Verhältnisse im Hause Kant: Professor Kant ist Moralist, sein Diener Lampe indessen fromm, was dann aber im glücklichen Fall lebenspraktisch aufs gleiche hinaus laufe⁵³. – Wie auch immer: der kulturelle Bedeutungsgewinn, den die Moral in der Aufklärungsphilosophie gewann, ist selbstverständlich gut begründet. Je freier wir leben, umso wichtiger wird die Moral – eben die Kunst selbstbestimmter Lebensführung. Dabei hat die Moral über die kategorische Geltung ihrer Prinzipien hinaus auch ihre pragmatische, also für jedermann spontan erkennbare Nützlichkeit. Wäre das nicht so, vermöchte keine Mutter ihr Kind zu guter Moral anzuleiten. Sie kann es in der Gewissheit, dass zumeist und im Ganzen des Lebens gute Moral zugleich überaus zweckmässig und dem eigenen Lebensglück dienlich ist. Nichtsdestoweniger machen Menschen just in moralischer Orientierung eine metaphysische Erfahrung, deren Aufdringlichkeit ineins mit unserer modernitätsspezifischen Angewiesenheit auf Moral zunimmt, und nicht zuletzt wiederum Kant hat diese metaphysische Erfahrung auf ihren Begriff gebracht. Es handelt sich um die Erfahrung, dass die Ordnung der Welt, in der wir leben, eben nicht eine moralische Weltordnung ist. In der Quintessenz heisst das: in der Einrichtung dieser Welt ist eine prästabilierte Harmonie zwischen der moralischen Qualität unseres Tuns und Lassens einerseits und der Fülle des Guten, das uns beschieden ist oder eben auch nicht, nicht garantiert. Auch der Beste muss leiden, in den grossen Ausnahmelagen des Lebens sogar just seiner guten Moral wegen, und

⁵³ Zum signifikanten Wandel der Religionsphilosophie Heines cf. meine Abhandlung „Ein frommer Aufklärer. Heinrich Heine und die Religion“, in: Hermann Lübbe: *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negation in Deutschland*. München 2006, pp. 31-43.

komplementär dazu triumphieren noch Subjekte schlechten Willens im Genusse der irdischen Güter, die dieses Leben zu bieten hat.

Das ist Predigtton, aber ein Ton, der unbeschadet seiner altvertrauten Tönung in der modernen Welt noch unüberhörbarer werden musste – kraft unserer wachsenden Abhängigkeit nämlich von den Folgen eigener wie fremder moralischer Selbstbestimmung. Die Moral gebietet rigoros, weil hinieden die Bedingungen ihrer pragmatischen Nützlichkeit zwar überwiegend, aber nie vollständig garantiert sind. Jeder Bibelleser konnte das wissen. Vieles ist uns, sogar nach Verdienst, gegeben. Anderes bleibt uns ohne Erkennbares Verschulden versagt, und nichtsdestoweniger kommentiert der Fromme die moralisch undurchschaubare Inkoinzidenz von Güte und Glück und desgleichen von Schuld und Unglück mit den Worten Hiobs: „Der Name des Herrn sei gelobt!“. Unter die zitierte moralistische Religionsdefinition aus der kantischen religionsphilosophischen Spät- und Hauptschrift liesse sich das nicht subsumieren.

Noch einmal: Je wichtiger modernitätsabhängig moralische Selbstbestimmung wird, umso aufdringlicher wird zugleich die von Kant thematisierte Unmöglichkeit einer Theodizee. Nicht deren Gelingen ist die rationale Bedingung der Religion. Vielmehr ist ihre schlechthinnige Unmöglichkeit die Bedingung der Nötigkeit der Religion. Diese eben damit in ihrer Nötigkeit charakterisierte Religion wäre als Moral fürs Volk schlechterdings nicht verständlich zu machen. Vor dem historisch-politischen Hintergrund eines Jahrhunderts des Holocaust und anderer Völkermorde analoger Grössenordnung versteht sich das inzwischen von selbst. Aber allein schon das Einzelschicksal eines jeden Behinderten, dessen Behinderung sich gerade als Selbstbestimmungsschwäche und damit als unaufhebbare Unfähigkeit darstellt, an den Lebensvorzügen der modernen Welt einigermaßen unbeschränkt teilzuhaben, macht die engen Grenzen der Moralisierbarkeit unserer Lebensverfassung evident.

Karl Marx charakterisierte den Zivilisationsprozess als einen Vorgang fortschreitender Verwandlung von Lebensvoraussetzungen in die Produkte unserer Arbeit. Diese Charakteristik lässt sich mühelos anschaulich machen und technikhistorisch, auch medizinhistorisch oder industriehistorisch positivieren. Aber Marx übertrieb – um es zurückhaltend zu sagen –, indem er vermeinte, dieser Prozess der

Transformation von Lebensvoraussetzungen in Handlungsergebnisse werde schliesslich in einem Akt kollektiver Selbstermächtigung unserer Gattung enden, mit der dann zugleich die Religion absterben werde, in der wir uns vormodern zu den Unverfügbarkeiten unseres Daseins verhielten. Soweit der Marxismus, insbesondere als Marxismus-Leninismus, zur Ideologie herrschender Parteien wurde, ist diesem Wegfall der überflüssig gewordenen Religion ja dann bekanntlich politisch auch noch nachgeholfen worden. Die bürgerliche Revolution habe die Religion befreit, die proletarische Revolution werde die Menschheit von der Religion befreien – so hatte sich bereits der junge Marx geäussert. Näherhin bezog Marx sich auch auf das Judentum, das sich in der bürgerlichen Revolution politisch emanzipiert habe. In der künftigen Revolution werde das durch die Emanzipation der Menschheit vom Judentum überboten sein⁵⁴.

Etwas weniger radikal war Sigmund Freud, der in seiner grossen religionstheoretischen Spätschrift die Religion bekanntlich als „Illusion“ traktierte, das heisst als eine kollektive zwangsneurotische Realitätsverweigerung, in der die Menschen vom Himmel erhoffen, was sich doch in bescheidenem Umfang in diesem Leben durch tätige Weltveränderungen gewinnen lasse⁵⁵. Man sieht inzwischen, dass die Realitätsverweigerung insoweit nicht bei den Frommen, vielmehr bei Sigmund Freud lag. Wäre seine Theorie der Religion als eines zwangsneurotischen Tuns richtig, so müsste es sich ethnologisch bei den mannigfachen bäuerlichen Ethnien im Alpenbogen, die am Palmsonntag nach tradierten und neuerdings sogar kulturell revitalisierten Bräuchen rituell gesegnete Kätzchensträusse in die Äcker stecken, um sonderbar rückständige Populationen handeln, die auf Weihwasser vertrauen, wo rationale Subjekte Kunstdünger oder sonstige produktivitätssteigernde Stoffe applizieren, die geeignet sein mögen, die Bodenfruchtbarkeit zu verbessern.

⁵⁴ Cf. Karl Marx: Zur Judenfrage. In: Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke*. Band I. Berlin 1977, pp. 347-377, pp. 369, 373.

⁵⁵ Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. In: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. *Werke aus den Jahren 1925-1931*. Frankfurt am Main⁵ 1972, pp. 373ff.

Ist es nötig, den Nonsensgehalt dieser Entlarvung frommen rituellen Tuns durch den grossen Psychoanalytiker ausdrücklich zu machen? Analog hatte sich später Carnap über Gebete geäussert, deren Ineffizienz, wie Carnap zu sagen ungeniert genug war, „wissenschaftlich nachweisbar“ sei. Ersichtlich fällt es schwer, religiöse Handlungen von technischen, organisatorischen oder sonstigen wirklichkeitsverändernden oder auch wirklichkeitskonservierenden Handlungen zu unterscheiden und den Lebenssinn zu erkennen, denn es hat, zum Unverfügbaren sich in eine ausdrückliche Beziehung zu setzen – bittend und dankend oder auch klagend und preisend, in Worten oder in symbolischen Handlungen.

Und ganz zum Schluss sei noch plausibel gemacht, wieso auch die Erwartung, die in der Tat stupenden Könnerschaftsschübe moderner zivilisatorischer Evolution würden eine religionsauflösende Wirkung entfalten, in Enttäuschungen endete, und wieso sich in zwischen sagen lässt, Könnerschaftszuwachs intensiviere sogar noch jene Lebenserfahrungen, die überall in den Religionen thematisiert werden. Dabei nimmt die Intensität von Unverfügbarkeitserfahrungen ineins mit unserer wachsenden von Produkten und Leistungen aus zivilisatorischer Könnerschaft sogar zu. Die pränatale Diagnostik ist bekanntlich heute eine in allen modernen Gesellschaften verbreitete Praxis, der sich zu unterziehen den Schwangeren gesundheitspolitisch sogar angeraten wird. Der Zweck dieser Diagnostik ist natürlich der, eine Schwangerschaft gegebenenfalls abubrechen, wenn eine nicht therapiefähige Schädigung schwerwiegender Art beim Nasciturus festgestellt wird. In der Konsequenz kommen wir heute allein schon dieser neuen Verfügbarkeiten wegen im sozialstatistischen Durchschnitt gesünder als in älteren Zeiten zur Welt, und umso gravierenden sind komplementär dazu die Folgen einschlägig misslingenden Handelns. Es kommt selten vor, aber es kommt vor, dass der diagnostizierende Arzt die besorgte Schwangere beruhigt und ihr die Geburt eines gesunden Kindes in Aussicht stellt, das aber statt dessen in der Konsequenz eines Diagnoseirrtums unerwartet als schwer behindertes Kind in der Wiege liegt. Man erkennt spontan, dass die Lebenslast, wie sie stets mit einer schweren Behinderung verbunden ist, sogar noch drückender wird, wenn statt Unvordenklichkeiten hochlaborierte fachliche Handlungen zu den Faktoren des Behindertenschicksals gehören. Auch juristische He-

gung solcher Fälle, über die Ansprüche auf Schadensersatz für die zusätzlichen Kosten der Fristung des geschädigten Lebens konstituiert werden, mindert die existentielle Erfahrung von Daseinsunverfügbarkeit gar nicht, sondern mehrt sie noch. Generalisiert heisst das: Handlungsmitbewirktes unabänderliches Unglück ist schwerer zu ertragen als Unglück aus Widerfahrnissen ohne jede Zurechenbarkeit. Für den lebenspraktischen Umgang mit der Gunst des Lebens gilt übrigens Analoges. Die Fälligkeit des Danks für günstige Lebensumstände, die wir uns selbst ursächlich zuschreiben können, ist tatsächlich schwerer zu erkennen als Lebensgunst, die uns handlungsfrei zufällt. In der Summe heisst das: Die Unverfügbarkeit zivilisationsabhängig handlungsmitbewirkter Lebensumstände gewinnt an Aufdringlichkeit und macht zugleich die religiöse Kultur anspruchsvoller, in der wir uns auf diese Unverfügbarkeit zu beziehen hätten. Wie feiert man denn ein Erntedankfest in Zeiten, in denen die Nöte der Landwirtschaft nicht wetterbedingt, viel mehr Überproduktionsfolgen sind? Nicht jede Erntedankpredigt gelingt entsprechend. Nichtsdestoweniger wäre es ein Urteil aus der Perspektive beschädigter Ontologie, wenn man sie für gegenstandslos hielte.

VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS“ –

siehe auch <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- No. 60 -

Thomas Hollweck: „Der Mensch im Schatten der Katastrophe“. Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin, München, November 2007, 64 S.

- No. 61 -

Hermann Broch – Eric Voegelin. Ein Briefwechsel im Exil. 1939-1949, hrsg. von Thomas Hollweck, München, November 2007, 64 S.

- No. 62 -

Erich Voegelin. Rechtslehre, hrsg. v. Peter J. Opitz, München, Januar 2008, 47 S.

- No. 63 -

Manfred Henningsen: Eric Voegelin and the German Intellectual Left, Februar 2008, 34 S.

- No. 64 -

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck: Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne, März 2008, 49 S.

- No. 65 -

Hermann Lübbe: Krisen zivilisatorischer Evolution. Über Säkularisierungszwänge, April 2008, 36 S.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096 (Dienstags); Fax (089) 2180-9097

Email: a.frazier@gsi.uni-muenchen.de