



# Die Macht des Heiligen\*

*Hans Joas*

## 1. Sakralisierung als anthropologisches Phänomen

Aussagen über die universelle Natur des Menschen bedürfen selbstverständlich der Approbation durch die biologische Forschung. Doch können grundlegende Bestimmungen des Menschenbildes keineswegs einfach den Vertretern des Faches Biologie überantwortet werden. Im Rückblick auf die Wissenschaftsgeschichte ließe sich leicht zeigen, wie sehr sich bis in die fachlichen Aussagen der Biologie hinein historisch relative Menschenbilder ausgewirkt haben. Auch wenn die körperliche Natur des Menschen die Grundlage für die Menschheitsgeschichte darstellt, heißt dies nicht, daß die Lebenswissenschaften deshalb das unumstrittene Fundament von Aussagen über den Menschen sind. Man könnte in Analogie zur Rede vom Vetorecht der Quellen für die historische Forschung<sup>1</sup> von einem Vetorecht der Biologie gegenüber anthropologischen Aussagen sprechen. Anthropologie ist, wenn dies zutrifft, deshalb nicht Grundlagenwissenschaft, sondern eine Dimension der »Selbstreflexion der Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihre biologischen Grundlagen und ihre normativen Gehalte in bestimmten historisch-politischen Problemlagen«<sup>2</sup>. Alle Erwartungen, von der Biologie die endgültige Aufdeckung des Geheimnisses hinter aller Religion zu erhalten, sind schon aus diesem methodischen Grund irregeleitet. Jeder Versuch, aus Aussagen über die

---

\* Textauszug aus: Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, 423–446; © Suhrkamp Verlag Berlin 2017, 2019.

<sup>1</sup> Koselleck 1989, 206.

<sup>2</sup> Nach der Formulierung in: Honneth/Joas 1980, 16.

physiologischen Begleitprozesse religiöser Erfahrungen oder die evolutionäre Funktionalität (oder Disfunktionalität) religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungen Urteile zur Geltung religiöser Rede abzuleiten, überzieht die Möglichkeiten der Biologie.

Es empfiehlt sich deshalb der umgekehrte Weg. Sein Ausgangspunkt kann natürlich nicht der Inhalt der religiösen Rede selbst sein, weil die Erwartung etwa eines anthropologischen Gottesbeweises ähnlich verfehlt wäre, wie es eine biologische Religionskritik ist. Selbst wenn sich zeigen ließe, daß der Mensch anthropologisch auf Religion hin angelegt ist, würde dies nicht rechtfertigen, sich einer »natürlichen« Tendenz hinzugeben, falls starke Gründe gegen diese sprächen. Ausgangspunkt hier ist deshalb keine einzelne Religion und noch nicht einmal Religion als solche, sondern nur, wie erwähnt, die Tatsache der Sakralisierung beziehungsweise Idealbildung. Angesichts dieser Tatsache aber ist zu fragen, was die anthropologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit sind. Diese Weise des Fragens – nach den Bedingungen der Möglichkeit eines empirischen Phänomens – ist transzendentalphilosophischen Vorgehensweisen mit dem hier gewählten, von Pragmatismus und Historismus inspirierten Weg gemeinsam.

Den Überlegungen dieses Buches liegt, was dieses anthropologische Phänomen betrifft, ein fünfstufiger Gedankengang zugrunde. Alle fünf Stufen habe ich andernorts breit dargestellt, weshalb sie hier nur in knapper Form in Erinnerung gerufen werden sollen, vornehmlich um mögliche Mißverständnisse der Argumentation zu vermeiden.<sup>3</sup> Erst zusammengekommen ergeben die fünf Schritte den Grundriß einer Theorie der Sakralisierung, die wiederum den historischen Gedankengängen zugrunde gelegt werden kann.

Den *ersten Schritt* bildet eine bestimmte Konzeption des menschlichen Handelns als solchem und der in dieses Handeln eingelassenen sowie aus diesem Handeln resultierenden menschlichen Erfahrung. Diese Konzeption zielt nicht auf einzelne Handlungen und kontrastiert das Handeln nicht mit Zuständen der Ruhe oder der Kontemplation, sondern versucht, die Beziehung des Menschen als Organismus zu seiner Umwelt als zutiefst geprägt von den Aktivitäten des Organismus zu verstehen. Eine solche Konzeption wurde nicht nur, aber vor allem von den Denkern des ameri-

---

<sup>3</sup> Dabei greife ich auf einzelne Formulierungen aus früheren Schriften zurück.

kanischen Pragmatismus entwickelt, und zwar in Reaktion auf eine der größten wissenschaftlichen Umwälzungen aller Zeiten, nämlich die Darwinsche Revolution. Während die Grundthesen der biologischen Evolutionstheorie Darwins weithin als Komplettierung eines kausal-deterministischen Weltbilds und damit als tödlicher Schlag für christliche Vorstellungen von menschlicher Personalität und göttlichem Wirken in der Welt aufgefaßt wurden, sahen die Begründer des amerikanischen Pragmatismus (Charles Sanders Peirce und William James) ganz im Gegenteil, daß mit Darwin im Herzen der Naturwissenschaften die Einsicht in die Kontingenz von natürlichen Prozessen so aufbricht, daß sich daraus ganz neue Möglichkeiten für das Verständnis des Menschen und insbesondere des menschlichen Handelns ergeben. Ich habe vorgeschlagen, zur kürzesten möglichen Charakterisierung des intellektuellen Durchbruchs, den der Pragmatismus darstellt, von der »Kreativität des Handelns«<sup>4</sup> zu sprechen. Damit ist nicht ein einzelner Handlungstypus des kreativen Handelns gemeint, sondern eine Qualität allen menschlichen Handelns. Es ist auch nötig, dieses Verständnis von Kreativität gegenüber alternativen Formen näher zu bestimmen. Dies habe ich mit dem Begriff »situierter Kreativität«<sup>5</sup> versucht. Grundlegend ist nämlich die Idee, daß der Organismus Mensch in seinem Bezug zur Umwelt Problemspannungen erlebt, die bewältigt werden müssen, und daß dies der jeweilige Ausgangspunkt für neue Handlungsvarianten wird, die dann erneut ins routinisierte Handlungsrepertoire Eingang finden. Mit dieser Grundidee situierter Kreativität ändert sich das Selbstverständnis wissenschaftlichen Handelns und eröffnet sich, zunächst in der Disziplin Psychologie und dann in der ganzen Breite der Geistes- und Sozialwissenschaften,<sup>6</sup> das Programm, alle spezifisch menschlichen Leistungen aus ihrer Funktionalität für die aktive Bewältigung der Umwelt durch den menschlichen Organismus heraus zu begreifen. Ältere, vor Darwin entstandene denkerische Ansätze zur menschlichen Kreativität – etwa das Ausdrucksmodell von Johann Gottfried Herder und das »Produktionsparadigma« von Karl Marx<sup>7</sup> – wurden damit von ihren Einseitigkeiten befreit und auf verbesserte biologische Grundlagen gestellt. Mit diesem neuen Handlungsmodell ver-

---

<sup>4</sup> Joas 1992a.

<sup>5</sup> Ebd., 205.

<sup>6</sup> Ebd., 187–212; ders., 1992b, 23–65.

<sup>7</sup> Joas 1992a, 113–127 bzw. 128–157.

ändern sich auch radikal die Vorstellungen über die Intentionalität des Handelns.<sup>8</sup> Intentionen, Motive, Werte erscheinen nicht länger als Bestandteile einer Innenwelt, die nur durch einen eigenen Akt des Entschlusses auf die Außenwelt einwirken können. Wahrnehmung und Erkenntnis werden vielmehr selbst als Phasen des Handelns aufgefaßt, durch welche das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird. Die Setzung von Zwecken geschieht eben typischerweise nicht in geistigen Akten außerhalb von Handlungssituationen, sondern ist Resultat einer situierten Reflexion auf die in unserem Handeln immer schon wirksamen, vorreflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. Unsere Wahrnehmungen sind immer schon strukturiert von unseren Handlungsfähigkeiten und -erfahrungen. Die Welt ist uns nie einfach als äußerliches Gegenüber unserer Innerlichkeit, sondern immer im Modus möglicher Handlungen gegeben.

Der Abschied von der Vorstellung, daß das menschliche Handeln am besten nach dem Zweck-Mittel-Schema zu begreifen sei, sensibilisiert auch für bestimmte Handlungsformen, die unter den Denkwängen dieses Schemas oder überhaupt dem der Rationalität nur eine Randstellung einnehmen oder als defizitär erscheinen: das Spiel und das Ritual. Für die Pragmatisten nahm das Spiel im Gegensatz zu einer starken denkerischen Tradition eine zentrale Stelle in ihrem Verständnis des Handelns ein, weil für sie die kreative Lösung von Problemen die Fähigkeit voraussetzt, eingefahrene Handlungsbahnen zumindest imaginär zu verlassen und spielerisch oder experimentell neue Brückenschläge zwischen den eigenen Handlungstendenzen und den objektiven Gegebenheiten der Welt zu unternehmen. In pädagogischen Schriften von John Dewey und George Herbert Mead wurde das Spiel zum Inbegriff eines durch und durch als sinnvoll erlebten, in sich befriedigenden Handelns. Daraus wurden auch die Grundzüge einer Theorie des künstlerischen Handelns und der ästhetischen Erfahrung abgeleitet.<sup>9</sup> Das Ritual bleibt bei den von protestantischer Ritualskepsis geprägten amerikanischen Pragmatisten allerdings eher am Rande. Aufgrund seiner internen Verwandtschaft mit dem Spiel – als »heiliges Spiel«<sup>10</sup> – ruft es aber förmlich danach, mit den Mitteln dieses

---

<sup>8</sup> Joas 1992a, 218–244, bes. 232f.

<sup>9</sup> Ebd., 204–212.

<sup>10</sup> Zu den Gemeinsamkeiten von Ritual und Spiel im Rahmen der Achsenzeitdiskussion weiterführend: Seligman 2013, 1–15. Klassisch – und unter Bezug auf die Untersuchun-

Handlungsmodells untersucht zu werden. Hier – und nicht im kommunikativen Handeln – liegt die Möglichkeit der Verknüpfung von Pragmatismus und Durkheims später Religionstheorie.<sup>11</sup>

Aus dem so knapp gekennzeichneten Handlungsmodell des Pragmatismus entstand – und das ist der *zweite Schritt* in diesem Gedankengang – in der amerikanischen Sozialpsychologie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine Theorie der Konstitution des »Selbst« aus den Prozessen sozialer Interaktion heraus. Gewiß waren schon vorher die Fragen der Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion in vielfältiger Weise zum Thema gemacht worden. Aber erst bei Charles Horton Cooley und George Herbert Mead entstand eine anthropologische Theorie der Spezifika menschlicher Kommunikation und Sozialität und im Anschluß daran eine genetische Analyse der Entwicklung des »self« beim Kinde.<sup>12</sup> Nach dieser Theorie bezeichnet das »Selbst« (oder die »Ich-Identität«, wie eine gebräuchliche deutsche Übersetzung lautet) nicht die biologische Individualität des Kindes und nicht seine sich allmählich herausbildende Persönlichkeitsstruktur, sondern die Struktur der Selbstbeziehung einer Person, sofern es dieser gelingt, die Bezüge zu unterschiedlichen Anderen und über die Zeit des Lebens hinweg in der Richtung auf Einheitlichkeit zu synthetisieren. Diese Theorie entstand aus dem Handlungsmodell des Pragmatismus, sobald in diesem ausdrücklich nicht nur der Umgang eines Handelnden mit seiner dinglichen Umwelt, sondern der Umgang mit anderen Handelnden in seinen Besonderheiten analysiert wurde. Damit traten die Verständnis- und Verständigungsprobleme zwischen Handelnden sowie die Funktion gesteigerter Selbstwahrnehmung und Selbstreflexivität für erfolgreiche Interaktion und sogar für den sensiblen Umgang mit Gegenständen in den Vordergrund. In engem Geflecht mit den Begriffen »Rolle«, »genera-

---

gen des Durkheim-Schülers Marcel Granet zu Tanz und Musik im alten China: Huizinga (1938) 1956, 21. (»Die Teilnehmer am Kult sind überzeugt, daß die Handlung ein gewisses Heil verwirklicht und eine Ordnung der Dinge zustandebringt, die höher ist als die, in der sie gewöhnlich leben. Trotzdem trägt die Verwirklichung durch Darstellung auch weiterhin in jeder Hinsicht die formalen Kennzeichen eines Spiels. Sie wird gespielt, innerhalb eines tatsächlich abgesteckten Spielraums aufgeführt, als Fest, das heißt in Fröhlichkeit und Freiheit. Eine eigene, zeitweilig geltende Welt ist ihr zuliebe abgezäunt. Mit dem Ende des Spiels ist aber seine Wirkung nicht abgelaufen; es wirft vielmehr auf die gewöhnliche Welt da draußen seinen Glanz und bewirkt für die Gruppe, die das Fest gefeiert hat, Sicherheit, Ordnung und Wohlstand, bis die heilige Spielzeit wieder da ist.«)

<sup>11</sup> Vgl. oben, Kap. 3, v.a. 160.

<sup>12</sup> Mead (1934) 1968. Dazu ausführlich Joas 1980 (<sup>2</sup>1989, <sup>3</sup>2000 mit jeweils neuen Vorworten). Zu Cooley: Schubert 1995.

lisierter Anderer« – etwa bei Teilnahme an organisierten Gruppenaktivitäten wie einem Mannschaftsspiel –, der Selbstkontrolle und der sozialen Kontrolle wurde hieraus ein ergiebiges sozial-wissenschaftliches Forschungsprogramm. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzten Versuche ein, dieses Programm mit psychoanalytischen Komponenten zu verknüpfen, am einflußreichsten im Werk Erik Eriksons.<sup>13</sup> Die Theorie der Entwicklung des »Selbst« oder der »Ich-Identität« wurde zu einer zeitgenössischen, von elitaristischen Untertönen freien Neuformulierung des Ideals der »Bildung« der Persönlichkeit.<sup>14</sup> Zwar wurde im Zeichen der »Postmoderne« Kritik an der unbefragten normativen Voraussetzung der Konzeption des »Selbst« laut. In diesen Schriften wurden nämlich nicht einfach zunehmende Schwierigkeiten für Identitätsbildungsprozesse beklagt, sondern umgekehrt der Zwang in der Zumutung – auch in der Selbstzumutung – von Konsistenz und Kontinuität der Person hervorgehoben.<sup>15</sup> Die rapide steigende Bedeutung von Kommunikationstechnologien, die Psychologisierung des Selbstverständnisses und die Multiplikation sozialer Beziehungen, in die viele Zeitgenossen eingebettet sind, wurden zum Anlaß genommen, von der kommunikativen Übersättigung der Person und der Auflösung eines kohärenten Selbst in eine fragmentierte Identität zu sprechen. Aber die Infragestellung des Konsistenzideals zieht nur die normativen Hintergrundannahmen, nicht aber den empirischen Kern dieser Theorie des Selbst ernsthaft in Zweifel.

Wesentlich kontroverser als die ersten beiden Schritte ist der *dritte Schritt* des Gedankengangs. Wenn das Selbst des Menschen nicht einfach gegeben ist und sich auch nicht in Reifungsprozessen von selbst entwickelt, sondern das Produkt der aktiven Bewältigung von Konflikten zwischen den Erwartungen anderer und der eigenen Selbstwahrnehmung darstellt, dann ist nicht anzunehmen, daß dieser Prozeß der Selbstbildung an irgendeinem biographischen Punkt ein für allemal einen Abschluß findet. Es mag zwar am Ende der Adoleszenzkrise und im frühen Erwachsenenalter bei vielen Menschen eine relativ dauerhafte Stabilisierung des Selbst erreicht werden, aber spätere Herausforderungen im Lebenslauf

<sup>13</sup> Erikson 1966.

<sup>14</sup> Eine einflußreiche Synthese des seinerzeitigen Forschungsstands bei: Krappmann 1971. Krappmann nahm Impulse von Jürgen Habermas auf. Von dessen eigenen Beiträgen auf diesem Themengebiet sei hier exemplarisch genannt: »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: ders. 1976, 63–91.

<sup>15</sup> Z.B. Gergen 1991; vgl. auch Joas 1997a, 227–251, v.a. 238f.

etwa durch den Alterungsprozeß oder durch unerwartete Lebensereignisse können diese Stabilität wieder zerstören und zum Umbau des Selbstverständnisses nötigen. Auch dies ist im Kern nicht wirklich kontrovers. Anders verhält es sich, wenn die Erschütterungen der symbolischen Grenzziehungen, die das Selbst ausmachen, radikal ernstgenommen werden. Für diese Erschütterungen – im positiven wie im negativen Fall – verwende ich den Begriff der Selbsttranszendenz.<sup>16</sup> Mit diesem Begriff wird nicht einfach die Herausforderung an ein Selbst, eine neue Lage aktivisch zu bewältigen, zum Thema. Es geht vielmehr um Erfahrungen, die eine fundamental passive Dimension aufweisen – um Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens etwa durch Personen oder Ideale. Sozialität ist nämlich nicht nur die genetische Voraussetzung für die Entstehung von Handlungsfähigkeit und individueller Autonomie; diese bedürfen vielmehr ihrer periodischen Neubelebung durch den zeitweisen Einzug der symbolischen Abgrenzungen der Handelnden gegenüber ihrer Mitwelt und Umwelt. Erfahrungen, die die Selbstgrenzen in Frage stellen, reichen von lustvoller Verschmelzung bis zu traumatisierender Gestaltlosigkeit. Geistesgeschichtlich besonders einflußreich, was ein Verständnis dieser Phänomene betrifft, sind die romantischen Spekulationen zu einer Wiederentdeckung des Dionysos als des Gottes des Rausches und der wahnsinnigen Verzückung, vor allem in der Gestalt, die diese bei Friedrich Nietzsche annehmen.<sup>17</sup> Hier wird die Kunst zur modernen Möglichkeit einer Wiedergewinnung des Dionysischen und das Dionysische zum Ausweg aus den Aporien der Moderne erklärt – mit stärkster Wirkung auf rechte und linke Kulturkritik.

Die Ritualtheorie Émile Durkheims, die im dritten Kapitel dieses Buches ausführlich behandelt wurde, begibt sich durchaus auf dasselbe Terrain. Auch in ihr geht es um die Erneuerung sozialer Bindekräfte, die Entstehung von Institutionen und die Revitalisierung von Individuen und Kollektiven durch Erfahrungen der Selbstentgrenzung. Aber Durkheim ordnet seine Analysen nicht dem nietzscheanischen Ideal schöpferischer Selbststeigerung unter, sondern sucht gerade nach der Verbindung zwischen diesen Einsichten in Formen menschlicher Erfahrung und den nor-

---

<sup>16</sup> Dazu ausführlich Joas 1997b.

<sup>17</sup> Schon in seinem Frühwerk: Nietzsche 1969, 7–134. Eine ausgezeichnete Rekonstruktion dieser Entwicklungen gibt: Habermas 1985; vgl. auch Joas 1992a, 279–285.

mativen Erfordernissen einer universalistischen Moral. Vielleicht ist dies der Grund, warum seine Theorie außerhalb Frankreichs weniger Einfluß auf kulturkritische Strömungen hatte als Nietzsches Denken. So vielversprechend seine Theorie der Sakralisierung und deren Weiterentwicklungen sind, so unverkennbar ist Durkheim selbst einseitig, was die Phänomene der Erfahrung der Selbsttranszendenz betrifft. Er schildert nur das totemistische Ritual australischer Aborigines mit großer Genauigkeit und damit eine extreme Form kollektiver Ekstase in einer von geringer Individualisierung geprägten Kultur. Zwar analogisiert er diesen Fall immer wieder mit Beispielen kollektiver Ekstase im Frankreich der zahlreichen Revolutionen; aber dabei analysiert er nicht, wie sich die Bedingungen für solche Erfahrungen verändern und welche anderen Möglichkeiten der Erfahrung der Selbsttranszendenz es unter den veränderten Bedingungen gibt. Durkheims Ritualanalyse muß deshalb in eine reiche Phänomenologie von Erfahrungen der Selbsttranszendenz eingegliedert werden. In dieser müssen etwa Erfahrungen des Verliebenseins und der Liebe, der Öffnung des Selbst im gelingenden Dialog oder im erschütternden Mitleid sowie euphorische Entgrenzungserfahrungen in der Natur neben die Erfahrung kollektiver Ekstase gesetzt werden. Auch religiöse Erfahrungen, die nicht einfach eine religiöse Interpretation allgemein zugänglicher Erfahrungen sind, sondern Glauben voraussetzen – ich nenne solche Erfahrungen »sakramentale Erfahrungen«<sup>18</sup> –, haben hier ihren Platz. Eine solche Phänomenologie darf aber auch nicht auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz beschränkt sein, die von enthusiastischen Gefühlen begleitet werden. Zu ihr gehören auch Erfahrungen der Angst, in denen ein Mensch sich seiner tiefen Verletzbarkeit und Endlichkeit bewußt wird durch eigene Krankheit und Todesangst oder durch das Leiden geliebter Menschen und deren Verlust; Erfahrungen, in denen die Welt für uns ihren Handlungsreiz verliert und wir in die Depression der Sinnlosigkeit unserer Existenz hineinfallen; Erfahrungen schließlich, in denen uns das Gefühl der Schuld wegen begangener oder unterlassener Taten das Selbstverständnis als moralische Wesen raubt.<sup>19</sup> Neben den enthusiastischen, unsere Bindungen an Personen oder Werte konstituierenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz und den Erfahrungen der Angst, in denen wir die Grenzen unse-

---

<sup>18</sup> Joas 2004, hier 25.

<sup>19</sup> Diese Unterscheidungen im Anschluß an Tillich (1952) 1965, 45–67.



res Selbst nicht überschreiten, sondern ihrer innewerden, treten noch die destruktiven und selbstdestruktiven Formen der Überschreitung der Grenzen des Selbst. Nicht jede Öffnung dieser Grenzen erfolgt ja freiwillig. Wir können Opfer von Gewalttaten werden, einer Vergewaltigung nicht einfach unseres Körpers, sondern unseres Selbst. Von dieser Erfahrung können wir im weiteren Verlauf unseres Lebens uns ebensowenig lösen wie von den Erfahrungen, die zu unseren identitätsbildenden Bindungen an Personen und Werte geführt haben.<sup>20</sup> Die neue Schließung der Grenzen unseres Selbst nach einer Ekstase, sogar wenn wir diese absichtlich herbeigeführt haben, und nach Erfahrungen der Angst und der Gewalt kann mißlingen, wodurch wir uns dieser Erfahrungen als Verlust und nicht als Transformation zu etwas Neuem hin erinnern.

Der *vierte Schritt* folgt zwingend aus dem dritten. Die passive Dimension des Ergriffenseins in den Erfahrungen der Selbsttranszendenz ist notwendig die Erfahrung von ergreifenden Kräften. Etwas muß am Werk sein, wenn Individuen oder Kollektive über die bisherigen stabilisierten Grenzen ihres Selbst hinausgerissen werden. Die unerhörten Erfahrungen eines phasenweisen Selbstverlusts und einer über alles Alltägliche hinauschießenden Begeisterung etwa führen zu einer emotionalen Aufladung der Situation, in der diese Erfahrung gemacht wurde. In der Erfahrung der Selbstentgrenzung oder Selbstübersteigerung liegt eine affektive Gewißheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht. Das meint Durkheim, wenn er vom »Heiligen« spricht. Erfahrungen der Selbsttranszendenz führen zwingend zur Attribution der Qualität des »Heiligen«<sup>21</sup> – natürlich nicht notwendig unter Verwendung dieser Bezeichnung. Dieses »Heilige« ist eine Qualität, die den ergreifenden Kräften zukommt; es ist, zumindest zunächst, keineswegs mit dem Guten identisch oder anderen positiv ausgezeichneten Bewertungen wie dem Wahren oder Schönen. Auch das Dämonische und das Diabolische fallen unter diese Kategorie. Deshalb habe ich für den Prozeß der Idealbildung zwar das Wissen über die Dynamik von Sakralisierungsprozessen in Anspruch genommen, aber doch darauf geachtet, nicht jeden Sakralisierungsprozeß zu einem

<sup>20</sup> Diese Erfahrungen der Gewalt, gerade auch die Erfahrungen der Gewalttäter, stellen ein wesentliches Motiv in meinen Arbeiten über Krieg und Kriegsfolgen dar. Vgl. z.B. Joas 2000, 38f. und 165–180.

<sup>21</sup> Ausführlicher Joas 2011, v.a. 91–96, und oben, Kap. 3.

der Idealbildung zu erklären. Um Idealbildung handelt es sich nur, wenn ein Sakrales ethisiert wird und sich der ideale Gehalt in artikulierter Form von der vorreflexiven Erlebnisqualität auch abstrahieren läßt.

Damit ist der *fünfte Schritt* des Gedankengangs erreicht. Eine Schwäche von Durkheims Theorie der Sakralisierungsprozesse ist es, daß es bei ihm so aussehen konnte, als erwüchsen die subjektiven Artikulationen der Erfahrungen der Selbsttranszendenz einfach aus diesen Erfahrungen. Doch selbst bei intensivsten Verschmelzungserfahrungen innerhalb eines Kollektivs ist es unvermeidlich, daß diese geteilte Erfahrung irgendwann nach individueller Ausdeutung verlangt. Für diese bietet sich aber keineswegs ein und dieselbe, wiederum von allen geteilte Form an. Ganz offensichtlich gilt dieselbe Unterscheidung von Erfahrung und Selbstdeutung der Erfahrung auch bei Erfahrungen, die Individuen für sich, losgelöst von anderen, machen. Auch hier wäre es abwegig, der Erfahrungsdeutung dieselbe Evidenz zuzusprechen wie den Gefühlsqualitäten der Erfahrung. Menschen können durch intensive neue Erfahrungen zur »Konversion« zu einem neuen Wert- und Deutungssystem motiviert werden; es können ihnen aber auch ohne neue Erfahrungen neu begegnende Deutungen ihrer früheren Erfahrungen so viel stärker einleuchten, daß dies sie zur Konversion veranlaßt. Trotz einzelner Ansätze in ihrem Werk, diesem Sachverhalt gerecht zu werden, kommt man nicht umhin, sowohl der Religionspsychologie von William James wie der Religionssoziologie von Émile Durkheim in dieser Hinsicht ein Defizit anzukreiden – ein Defizit, das man als »hermeneutisches« oder als »semiotisches« Defizit bezeichnen kann. Auch bei Josiah Royce wird nur die Möglichkeit zu solchen Analysen eröffnet, und bei dem aus der hermeneutischen Tradition hervorgegangenen Ernst Troeltsch liegt das Augenmerk vor allem auf den Deutungsvorgängen der Wissenschaft und nicht auf den Selbstdeutungen der handelnden Menschen.

Unter dem Einfluß Charles Taylors hat sich für das gemeinte Phänomen der Begriff der »Artikulation« durchgesetzt. Dabei ist Taylor keineswegs der Urheber dieser Verwendung des Begriffs weit über die phonologische Bedeutung hinaus. Schon bei Wilhelm Dilthey finden wir den ausgeprägten Sinn für das gemeinte Phänomen und die Verwendung des Begriffs

»Artikulation« dafür.<sup>22</sup> Taylor unterscheidet in seinen Analysen von Artikulationsprozessen vier Ebenen, die ich als die Ebenen der erlebten Situation, der präreflexiven Erfahrung, der individuellen Deutung von Erfahrungen und des kulturellen Vorrats an Deutungsmustern bezeichne.<sup>23</sup> Dabei verläuft der Prozeß der Artikulation nicht in einer eindeutig bestimmbar Richtung, sondern vielmehr in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels. Wir bewegen uns zwischen den unabhängig von uns bestehenden Gegebenheiten einer Situation, unserer ganzheitlichen Erfahrung dieser Situation, unserer eigenen gegenwärtigen Deutung unserer Erfahrung sowie öffentlich etablierten Deutungen immer wieder hin und her. Zwischen diesen Ebenen kann es ständig zu Friktionen kommen. Weitere Widerfahrnisse können im Widerspruch stehen zu unserer bisherigen Situationswahrnehmung; unsere bisherige Erfahrungsartikulation erscheint uns plötzlich unzulänglich; die öffentlich verfügbaren Deutungen verlieren ihre Plausibilität, die sie bisher gehabt haben mögen. Taylor selbst illustriert die Komplexität dieser Prozesse mit einem Beispiel aus der Erfahrung einer diskriminierten ethnischen Minderheit.<sup>24</sup> Die kulturelle Zuschreibung der Unterlegenheit kann zu Minderwertigkeitsgefühlen der Betroffenen führen, wenn sie sich diese zu eigen machen. Sie kann aber auch zum Widerstand gegen ein kulturell etabliertes Weltbild führen, indem Deutungen aus anderen Traditionen oder Kulturen mobilisiert werden. Der Artikulationsprozeß kann dabei sehr wohl Neues hervorbringen. Unsere Erfahrungen bleiben nicht unverändert, wenn wir ihnen in der Artikulation Gestalt verleihen.<sup>25</sup> Selbstverständlich findet dieser ganze Artikulationsprozeß oft nicht in Einsamkeit statt, sondern in unmittelbarer Wechselwirkung mit anderen, die unsere Ausdrucksversuche fördern oder hemmen.<sup>26</sup> Viele geltende kulturelle Selbstverständlichkeiten sind zudem vornehmlich in Praktiken verkörpert, die vollzogen werden, ohne daß jeder sich über sie und ihre Berechtigung bewußt Rechenschaft ablegt. Da es weiterhin neben mehr oder minder artikulierten Werten und den

<sup>22</sup> Meines Wissens erstmals in: Dilthey (1984) 1924, 139–240, hier 217. Früher (ca. 1892/93), aber erst posthum veröffentlicht in: ders., »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre«, in: ders. 1982, 333–338, hier 345.

<sup>23</sup> Vgl. im Anschluß an Taylor: Joas 1997b, 211f.

<sup>24</sup> Taylor 1985, 45–76, hier 69. Ausgezeichnet dazu: Rosa 1998, 84f. Instruktiv auch Taylors Kontroverse mit Gergen 1988, 52–58.

<sup>25</sup> Nicht in Anlehnung an Taylor, sondern in Weiterführung von Motiven von Cornelius Castoriadis habe ich argumentiert in: Joas 2004, 50–58.

<sup>26</sup> Unübertroffen »artikuliert« von Kleist 1966, 810–814.

Praktiken des Alltagslebens institutionelle Regelungen gibt, die den Handelnden als verpflichtende Erwartungen gegenüberstehen, müssen wir von einem Spannungsfeld ausgehen, das drei Pole hat: Institutionen, Werte und Praktiken. Veränderungen können von jedem dieser Pole ausgehen.<sup>27</sup>

Taylors Artikulationskonzeption ist freilich sprachzentriert. Die Zeichentheorie des Pragmatismus ist, ohne die unersetzbaren Leistungen der Sprache zu unterschätzen, in dieser Hinsicht weniger einseitig. Andere Zeichensysteme als die Sprache – etwa bildhafte Darstellungen oder schauspielerische Verkörperungen – können uns bei der Artikulation von Erfahrungen besser helfen, und selbst in der Sprache kann für die Artikulation ein narrativer oder poetischer Modus dem diskursiv-rationalen überlegen sein.<sup>28</sup> Was schon für alltägliche Erfahrungen gilt, trifft in noch gesteigertem Maße für die außeralltäglichen Erfahrungen, die Erfahrungen der Selbsttranszendenz, zu. Diese Erfahrungen bedürfen der Artikulation in komplexen Symbolisierungen, denen sie sich gleichwohl immer auch entziehen. Werden diese Symbolisierungen nicht als Versuche zur Artikulation solcher Erfahrungen aufgefaßt, dann werden sie schon im Ansatz verfehlt. Die Reflexion hat dann auf die Differenz zwischen den Erfahrungen, ihren Symbolisierungen und dem in den Symbolisierungen Symbolisierten zu achten.<sup>29</sup>

Es muß deshalb darum gehen, nicht nur auf die Phänomene zu zielen, die konventionell als »Religion« klassifiziert werden oder bei denen Menschen den Religionsbegriff in ihrer Selbstbeschreibung in Anspruch nehmen. Ein solcher Klassifikations- und Selbstbeschreibungsbegriff hat selbstverständlich seine eigene Geschichte; er wird immer umkämpft sein, weil er ja zum Einsatz in substantiellen Auseinandersetzungen wird. In den Versuchen, der Intuition gerecht zu werden, daß die Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts in irgendeiner Weise an die historischen Religionen erinnern, zeigen sich die begrifflichen Schwierigkeiten in größ-

<sup>27</sup> Ausführlicher dazu in meiner Darstellung der Antisklavereibewegung als eines Modells moralischer Mobilisierung: Joas 2011, 132–146.

<sup>28</sup> Der beeindruckendste gegenwärtige Versuch zu einer umfassenden Theorie der Artikulation findet sich in: Jung 2009. Jung, Autor von Büchern über Dilthey und über eine Synthese von Hermeneutik und Pragmatismus auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, arbeitet in der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Kognitionswissenschaften die enorme Aktualität Diltheys heraus. Siehe auch ders. 1996; ders. 1999, v.a. 261–403.

<sup>29</sup> Vgl. dazu oben, Kap. 2 (Schluß) und Kap. 5 unter Bezug auf Ernst Cassirer.

ter Deutlichkeit: »Religionsersatz« oder »Ersatzreligion«, »politische Religion« oder »säkulare Religion«, »Pseudoreligion«, »Kryptoreligion«, »verkappte« oder »neue Religion«, »Transzendenzverlust« oder »praktische Transzendenz« sind nur einige der Vorschläge, die hier gemacht wurden. Mir geht es nicht darum, durch eine Definition von Religion eine scheinbare Unabhängigkeit von diesen begrifflichen Kämpfen zu erringen, sondern vielmehr darum, die ganze Breite der Phänomene in den Blick zu nehmen, die sich zeigen, wenn wir an die Erfahrungen denken, die von Menschen gemacht werden und zur Attribution von Heiligkeitsqualitäten führen. Auch der Begriff »Heiligkeit« wird, wie nicht anders zu erwarten, zum Gegenstand begrifflicher Kämpfe.<sup>30</sup> Auch er wird hier nicht im Sinne eines Selbstbeschreibungsbegriffs verwendet, sondern in der Intention, einen Komplex affektiver Qualitäten zu bezeichnen, der sich aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt und der auch vorliegen kann, wo Menschen diesen Begriff wegen seines Anklangs an tradierte und institutionalisierte Religionen vehement ablehnen. Einen endgültigen Ausweg aus solchen Begriffskämpfen gibt es nicht. Es hilft nur die immer erneute Erinnerung an die Phänomene, deren Verständnis erschlossen werden soll. Dieses Buch behauptet in diesem Sinne nicht die anthropologische Universalität der Religion; dies wäre nach den Religionskritiken und anti-religiösen Bestrebungen in Europa seit dem achtzehnten Jahrhundert und den Säkularisierungsprozessen, die zu einem erzwungenen oder freiwilligen Abbruch religiöser Traditionen ohne Entstehung neuer Religionen geführt haben, offensichtlich unhaltbar. Behauptet wird allerdings die anthropologische Universalität der Erfahrungen der »Selbsttranszendenz« und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von »Heiligkeit«. Diese Behauptung gewinnt ihren vollen Sinn nur durch die ganze Konzeption des Handelns und der Erfahrung, der Konstitution und Transformation des Selbst, der Artikulation und Symbolisierung, die deshalb hier kurz zusammengefaßt wurde.

Die Rede von der »Macht des Heiligen« erscheint so als gerechtfertigt. In den Erfahrungen, die ich zu benennen versuche, und in den Bindungen, die aus diesen Erfahrungen hervorgehen, liegen tiefe Quellen unserer Le-

<sup>30</sup> Dies habe ich sehr deutlich in den Diskussionen über mein Buch *Die Sakralität der Person* erfahren, wenn die von Durkheim initiierte Unterscheidung des Religiösen und des Sakralen immer wieder ignoriert und mir die These eines »religiösen« Ursprungs der Menschenrechte unterstellt wurde. Ein Versuch zur Klarstellung in: Joas 2014b, 243–264.

benskraft und unserer Bereitschaft, Wünsche und unmittelbare körperliche Bedürfnisse zu beherrschen und zurückzustellen. Das Opfer zumindest unserer Bequemlichkeit, vielleicht aber sogar großer Vorteile oder unserer ganzen Existenz, kann uns als durch und durch sinnvoll erscheinen. Wir können uns, so klein unsere Stellung im Universum ist, als bedeutungsvollen, in unserer Individualität einmaligen und zur Mitwirkung aufgerufenen Teil eines Ganzen empfinden, bei aller ständigen Gefährdung als berechtigt zum Vertrauen in eine uns tragende Ordnung. Ich ziele mit dieser Beschreibung nicht ausschließlich auf umfassende religiöse oder geschichtsphilosophische Weltbilder, sondern auf vorreflexive Gegebenheiten unserer alltäglich erfahrenen Welt.<sup>31</sup>

Die »Macht« des Heiligen ist deshalb keineswegs nur metaphorisch gemeint. Doch wäre es abwegig, die Macht des Heiligen als die einzige Art von Macht zu betrachten. Schon auf der Ebene der individuellen Motivation schaltet die Attraktivität des Heiligen oder von Idealen nicht andere Motivationsquellen aus; in uns ringt vielmehr kontinuierlich ein besseres Selbst, das unsere Ideale verkörpert, mit anderen Strebungen und Routinen, die wir möglicherweise selbst mißbilligen. Auf der Ebene handelnder Kollektive lösen sich die leitenden Ideale ohnehin teilweise von denen der Individuen, und noch mehr gilt für die Aggregationsformen individueller und kollektiver Handlungen, daß sie nicht aus geteilten Idealen heraus erklärt werden können. Hinzu kommt, daß sich kein Prozeß der Sakralisierung in einem machtfreien Raum abspielt. Erfahrungen werden in machtdurchsetzten Zusammenhängen gemacht. Jeder Versuch zur authentischen Artikulation einer Erfahrung trifft auf vorhandene Symbolisierungen und tradierte Muster, an deren Aufrechthaltung andere ein Interesse haben können. Dieses Interesse kann schlicht aus einer echten Bindung an diese Symbole und Artikulationsformen hervorgehen, es können aber auch andere Interessen zur Verteidigung des Status quo oder zur Monopolisierung von Sinndeutungsansprüchen führen. Es ist eine der großen Stärken der Religionssoziologie Max Webers, daß bei ihm die Rolle der Macht in der Religionsgeschichte ebenso wie die der Religion in der Geschichte der Macht stets berücksichtigt wird. Er interessiert sich immer für die sozialen Träger religiöser Lehren, die Affinitäten von bestimmten Ständen und Klassen zu bestimmten Formen religiösen Lebens

<sup>31</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Kap. 4, 221f. und 248ff.

und die sozialen Organisationsformen von Religion.<sup>32</sup> Ähnliches läßt sich über Ernst Troeltschs historische Soziologie des Christentums sagen, in der besonders die Rückwirkungen dieser sozialen Organisationsformen auf die Entwicklung religiöser Lehren herausgearbeitet werden.<sup>33</sup> Beider Arbeiten sind deshalb unentbehrlich, wenn das Wissen über die Dynamik von Sakralisierungsprozessen umfassend mit einer Theorie der Macht verknüpft werden soll.

Eine solche Theorie der Macht muß ihrerseits Macht als ein Phänomen des Handelns auffassen. Das heißt, daß jedes Verständnis unzulänglich ist, in dem Macht nur in Begriffen von Machtressourcen gegenständlicher Art und unter ausschließlicher Aufmerksamkeit auf die ungleiche Verteilung solcher Ressourcen analysiert wird. Eine solche Auffassung ist unzulänglich, weil die verschiedensten menschlichen Fähigkeiten und die unterschiedlichsten Gegebenheiten des sozialen Lebens so mobilisiert und kombiniert werden können, daß sie zu Machtressourcen werden. Es gibt deshalb nie eine fixe Verteilung dieser Machtressourcen. Ähnlich wie an die Stelle der Vorstellung einer festen Entität namens Religion die Beobachtung der Dynamik von Sakralisierungsprozessen treten sollte, ist die Vorstellung einer Entität staatlicher oder sonstiger Macht durch die Beobachtung der Dynamik von Prozessen der Machtbildung zu ersetzen.

Die soziologische Theoriebildung zu Prozessen der Machtbildung hat in den letzten Jahrzehnten die unfruchtbare ältere Entgegensetzung von materialistischen und kulturalistischen Positionen überwunden. »Macht« ist nicht bloß die Verfügung über bestimmte materielle Ressourcen wie Produktionsmittel oder Waffen, es gibt Machtwirkungen von Wertüberzeugungen und sozialem Vertrauen, die eben nicht nur Epiphänomene materieller Strukturen sind. Aber diese Überzeugungen und Bindekräfte können doch in vielen Situationen des Konflikts die Vorteile nicht ausgleichen, die sich aus der Verfügung über materielle Ressourcen ergeben, und bei aller fraglichen Legitimität einer Herrschaftsordnung kann der Rückgriff auf pure Gewaltmittel keineswegs ausgeschlossen werden. Durch kritische Selbstrevisionen auf beiden Seiten kann man in diesem Sinne von einer Konvergenz in Richtung einer solchen Theorie der Dynamik

---

<sup>32</sup> Weber 2001b, hier v.a. 218–290, bzw. Ders.: Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), in: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, 267–296.

<sup>33</sup> Vgl. oben, Kap. 4.

von Prozessen der Machtbildung sprechen.<sup>34</sup> Unabhängig von diesen Theorieschulen hat, in der internationalen Diskussion bisher kaum bemerkt, der deutsche Soziologe Heinrich Popitz einige der sensibelsten Analysen zur Konstitution von Macht in Prozessen des Handelns vorgelegt.<sup>35</sup> Er interessiert sich, phänomenologisch geschult, für die Vielfalt von Machtformen, ihr Zusammenspiel und ihre Konvertibilität. Für ihn ist jede Kultur, ob religiös geprägt oder nicht, eine »Modellierung« spezifischer Befürchtungen und Hoffnungen, als solche aber zugleich

»auch eine Systematisierung spezifischer Chancen, Drohungen und Versprechungen als Chancen der Macht einzusetzen. Jeder kulturelle Wandel verändert diese Chancen. Das heißt nicht, daß System und Wandel auf machtpolitische Motive zu reduzieren wären. Aber jeder kulturelle Wandel schafft neue Basen instrumenteller Machtausübung und baut alte ab. Jeder kulturelle Wandel demonstriert die Formbarkeit der Befindlichkeit des Bedrohtseins.«<sup>36</sup>

Was hier allgemein für kulturellen Wandel gesagt wurde, gilt für Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung im besonderen. Jeder neue solche Prozeß hat, ob dies von jemandem beabsichtigt wird oder nicht, vielfältige Auswirkungen auf die existierende Verteilung von Macht. Durch neue Sakralisierungen können alte Legitimitäten in Zweifel gezogen werden und neue Legitimationschancen sich ergeben für alte und neue Machtansprüche. Eine Vielzahl von Personen und Kollektiven, Gegenständen und Ideen kann sakralisiert werden: der Herrscher und das Land, das Volk und die Nation, die Rasse oder eine Klasse, die Wissenschaft oder die Kunst, die Kirche oder die Ware und der Markt. Sakralität, die ohnehin die Tendenz hat – wie schon Durkheim wußte –, weitere Gegenstände, Personen und Gehalte zu »infizieren«,<sup>37</sup> kann – durch Akte der »Weihe« innerhalb von

<sup>34</sup> Dies kann an dieser Stelle nicht breit ausgeführt werden. Deshalb nur der Hinweis, daß das Verhältnis von Kultur und Macht von beiden Seiten – der Parsons-Schule und der Konfliktsoziologie – am Ende der 1960er Jahre für unbefriedigend geklärt gehalten wurde und darin auch ein Anstoß zu neuen Theoriebildungsversuchen lag (vgl. Joas 2004, 283). Von seiten der Konflikttheorie sind vor allem die Arbeiten von Michael Mann und Randall Collins, von seiten der Parsons-Schule die von Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt zu nennen. Bei Mann klingt nur noch in der Wortwahl (>ideologische Macht<) die alte Inspiration durch den Marxismus nach; bei Bellah und Eisenstadt kann von einem Parsonsschen Kulturdeterminismus keine Rede mehr sein. Als Überblick über die machtheoretischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte nützlich und einflußreich: Lukes 2004.

<sup>35</sup> Popitz 1992. Von ihm beeinflusst auch der wichtige Beitrag von: Poggi, 2001, im vorliegenden Zusammenhang v.a. 58–96.

<sup>36</sup> Popitz 1992, 102.

<sup>37</sup> Durkheim (1912) 1981, 438.



Institutionen – absichtlich übertragen werden oder durch Transfer<sup>38</sup> von einer zur anderen Institution oder auch ganz ungeplant wandern.<sup>39</sup> Was wir als Säkularisierung bezeichnen, mit einem berüchtigt mehrdeutigen Begriff, kann unter dem Gesichtspunkt von Sakralisierungsprozessen ganz Verschiedenes sein: Die affektive Intensität der Bindung an ein Heiliges kann von einem Vorstellungsgehalt und einer Institution auf andere übertragen werden; das war zum Beispiel häufig dort der Fall, wo an die Stelle der Bindung an Christentum und Kirche die an Sozialismus und Partei trat. Es kann aber auch sein, daß Bindungsintensität schwindet, ohne daß sie zu neuen Gehalten oder anderen Institutionen wandert, ein ersatzloser Motivationsverlust also eintritt.

Leitfaden für die Entwicklung einer Alternative zur Geschichte von der Entzauberung muß deshalb das Wechselspiel von vielfältigen Prozessen der Sakralisierung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung sein und nicht etwa die Geschichte der Wissenschaft oder des Erkenntnisfortschritts der Menschheit.<sup>40</sup> Die Kontingenz dieses Wechselspiels verbietet es, angesichts der Möglichkeit immer neuer Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung auf einen geschichtsübergreifenden Prozeß der Entwertung aller Sakralitäten und Ideale oder eine Erstickung der Möglichkeit zur Neuentstehung von Idealen zu schließen. Der Begriff der Sakralisierung bezeichnet eben nicht einen einheitlichen welthistorischen Prozeß, sondern eine unüberschaubare und unprognostizierbare Vielfalt solcher Prozesse. Die Alternative zur Geschichte von der Entzauberung kann deshalb auch nicht in deren einfacher Umkehrung bestehen, wie die Rede von »Verzauberung« oder »Wiederverzauberung« der Welt insinuiert. Ein Gezeitenmodell des immerwährenden Hin und Her von Sakralisierung und Entsakralisierung wäre ebenfalls nicht aussagekräftig. Dem Entzauberungsnarrativ verhaftet bleibt schließlich sogar das Denkschema, alle

<sup>38</sup> Der Begriff »transfert de sacralité« wurde vermutlich zuerst von der französischen Historikerin Mona Ozouf verwendet in ihrer Untersuchung der Feste während der Französischen Revolution, in denen tradierte Sakralitäten auf die revolutionäre Nation übertragen wurden. Der Sache nach ist dieser Gedanke wie die institutionelle Möglichkeit der »Weihe«, auch des »Salbens«, natürlich älter. Vgl. Ozouf 1976, 317–340. (Dazu auch: Graf 42004, Sp. 748–749)

<sup>39</sup> Der älteste Beleg für den Begriff des Wanderns des Heiligen (»migrations of the holy«) ist meines Wissens: Bossy 1985, 153; vgl. jetzt auch Cavanaugh 2011.

<sup>40</sup> Zu den Gründen meiner Skepsis gegenüber der Vorstellung einer »kognitiven Entzauberung« vgl. oben, Kap. 4, 255–260. Zu einer analogen Argumentation, warum Säkularisierung nicht einfach auf Wissensfortschritte zurückzuführen ist, vgl. Joas 2012, v.a. Kap. 3 (66–85).

Tendenzen, die nicht ins Bild passen, als bloße Reaktionsbildungen auf den einen dominanten Prozeß der Rationalisierung zu deuten: Jeder mystische Impuls, jede Rationalismuskritik, jeder Versuch zur Veränderung vorhandener Strukturen der Differenzierung wird damit entwertet und ins geschichtliche Abseits gestellt. Zu zeigen ist vielmehr, wie aus der Gesellschaftsgeschichte der Menschheit immer neue Sakralisierungen oder Revitalisierungen alter Sakralisierungen hervorgehen, was deren Wirkungen auf Prozesse der Machtbildung sind, wie die Entstehung von Transzendenzvorstellungen die Tendenzen zu kollektiver Selbstsakralisierung prinzipiell in Frage stellte, aber doch nicht verhindern konnte, daß auch Transzendenzvorstellungen selbst wieder Mittel kollektiver Selbstsakralisierung werden. Das Verhältnis von Sakralität und Macht, Religion und Politik bleibt damit ein Spannungsverhältnis, das immer neue konkrete Auflösungen hervorbringt, aber nie als solches verschwinden wird.

## 2. Eine historische Skizze

Die Sakralisierung von Königen oder anderen Herrschergestalten scheint der offensichtliche Ausgangspunkt für eine historische Skizze des Verhältnisses von Macht und Heiligkeit. Unumstritten ist nämlich die globale Verbreitung dieses Phänomens. Obwohl es gewiß für die spezifische Ausprägung dieses Phänomens in unterschiedlichen Gesellschaften Einflüsse von außerhalb gegeben hat, scheint die Entstehung von Herrschersakralität selbst jeweils nicht einfach kulturelle Übernahme gewesen zu sein. Der vielleicht ehrgeizigste Versuch zu einer universalhistorischen, freilich aufs Christentum beschränkten Religionssoziologie in der Generation nach Max Weber und Émile Durkheim setzt deshalb mit diesem Phänomen ein und erklärt diesen Sachverhalt – daß der König »zugleich als höchster der Menschen und niedrigster der Götter« anzusehen sei und ein »Bindeglied zwischen der Sphäre der Sterblichen und der Sphäre der Unsterblichen« darstelle – zum notwendigen Ausgangspunkt eines solchen Versuchs.<sup>41</sup> Doch läßt dieses Vorgehen offen, wie wir das Verhältnis von

---

<sup>41</sup> Die Rede ist von Stark 1974, 11. – Dieses einbändige deutsche Werk ist eine vom Autor erstellte Kurzfassung seiner in englischer Sprache erschienenen fünfbandigen historischen Religionssoziologie: ders. 1966–1974.

Sakralität und Macht vor der Entstehung des Königtums zu denken haben. Wie sollen wir uns dieses Verhältnis in nichtstaatlich organisierten Gesellschaften, bei geringem Machtgefälle unter den Mitgliedern, eigentlich vorstellen? Und welchen Einfluß haben die – im fünften Kapitel dieses Buches – geschilderten »achsenzeitlichen« Transzendenzvorstellungen auf die Sakralisierung von Herrschern genommen? Wenn, wie schon der oberflächliche Blick zeigt, in der Achsenzeit des letzten vorchristlichen Jahrtausends auch in den Kulturen, die von den neuen religiösen und philosophischen Ideen beeinflusst wurden, kein definitiver Bruch mit der Sakralisierung von Herrschern einsetzte, ist zu fragen, welche Kompromisse zwischen den neuen Konzeptionen und den tradierten Machtformen gefunden wurden oder ob sogar neue Rechtfertigungschancen für Macht und Herrschaft aus den transzendenzbezogenen Religionen abgeleitet wurden. Zwei weitere Sakralisierungen treten in den Blick, da in ihnen zumindest das Potential steckt, eine Alternative zur Sakralisierung eines Herrschers zu werden: die Sakralisierung des Volkes und die Sakralisierung der Person im Sinne einer universalen Menschenwürde, also einer Qualität jedes menschlichen Individuums. Wie sich zeigen wird, ist die Sakralisierung vor der Entstehung der Herrschersakralität am besten als kollektive Selbstsakralisierung zu kennzeichnen. Im folgenden wird der Blick auf die anderen Formen – Herrschersakralität vor und nach der Achsenzeit, Sakralisierung des Volkes und Sakralisierung der Person – von der Frage geleitet, inwiefern diesen Formen des Verhältnisses von Macht und Sakralität eine Überwindung der kollektiven Selbstsakralisierung oder doch wenigstens eine Gegenkraft zu dieser innewohnt.

Bei Aussagen über Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Strukturen ist größte Vorsicht geboten. Da die Schrift jeweils im Zusammenhang mit der Entstehung staatlicher Strukturen (etwa der Abgabenregistratur) aufgekommen zu sein scheint, kann es nicht verwundern, daß solche Gesellschaften keine schriftlichen Selbstzeugnisse hinterlassen haben. Einsichten, die aus der ethnologischen Erforschung zeitgenössischer schrift- und staatsloser Gesellschaften gewonnen wurden, dürfen selbstverständlich nicht einfach so in die Geschichte übertragen werden, als enthüllten sie uns die Vergangenheit staatlich organisierter Gesellschaften an anderen Orten. Zudem sind Gegenwartsgesellschaften immer schon in eine Welt eingeschlossen, in der die staatlichen Strukturen anderer

sich auf sie in massivster Weise auswirken. Auch der positive Beschreibungsbegriff »Stammesgesellschaften« ist mit der Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus sowie der zivilisatorischen Abwertung als »wild« oder »primitiv« historisch so verknüpft, daß viele von seinem Gebrauch abraten.

An der Bedeutung des Rituals für solche vor- oder nichtstaatlichen Gesellschaften kann, bei aller Unsicherheit unseres Wissens im einzelnen, prinzipiell allerdings kein Zweifel sein. Wenngleich Durkheims klassischer Analyse<sup>42</sup> neben vielen empirischen Mängeln in theoretischer Hinsicht ihre ausschließliche Betonung kollektiver Erfahrungen und ein ungenügender Sinn für die Frage nach der Artikulation solcher Erfahrungen vorzuwerfen war, ist doch anzuerkennen, daß seine Einseitigkeiten ein erfreuliches Gegengewicht bilden gegen die Tendenz, den Individualismus moderner Kulturen in die Geschichte zurückzuprojizieren. Es wäre in der Tat völlig anachronistisch, die individuellen Erfahrungen einer Spannung zwischen Idealen oder zwischen Ideal und Wirklichkeit auch in diesen Gesellschaften für wesentlich zu halten. Weil Ideale eine Abstraktion von Heiligkeitserfahrungen sind, kann das Maß dieser Abstraktion variieren. Wenn die Abstraktion gering ausfällt, heißt das, daß die Heiligkeitserfahrung ihre situative Bindung stark beibehalten hat. Entsprechend wird dann die Fallhöhe zwischen Ideal und Wirklichkeit nur gering ausfallen oder kaum vorhanden sein. Wenn die heiligkeitskonstitutive Erfahrung eine kollektive ist, dann kann es auch sein, daß die Zuschreibung von Heiligkeitsqualitäten an bestimmte Individuen ganz unterbleibt.

Diese theoretische Erschließung des Charakters von Sakralität unter Bedingungen geringer Individualisierung scheint sich in Forschungen zu den australischen Aborigines, die nach Durkheim und in kritischer Distanz zu ihm unternommen wurden, und in Untersuchungen zu anderen nichtstaatlichen Gesellschaften zu bestätigen.<sup>43</sup> Stellen wir uns exemplarisch, der Beschreibung von William Stanner folgend, Gruppen von nomadischen Jägern und Sammlern vor, die nichts anbauen oder bauen und nirgends für lange Zeit verweilen, obwohl die Routen ihres Ortswechsels sehr wohl einem bestimmten Muster folgen und auf genauer Kenntnis

---

<sup>42</sup> Zur kritischen Erörterung vgl. Kap. 3 und die dort angegebene Literatur.

<sup>43</sup> Zu Australien wichtig die Arbeiten von Stanner 1965, 207–237; ders., »The Dreaming« (1956) 1970, 304–315. Zur weiteren Forschung v.a. Bellah 2011, 117–174.

der jahreszeitlichen Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln und Wasser beruhen. Diese nomadischen oder halbnomadischen Gruppen von zehn bis sechzig Personen, die nur in geringem Maße Habe mit sich führen, fühlen sich durch Sprache und Sitten mit bestimmten anderen ähnlichen Gruppen eng verbunden, mit denen sie aber nur zu herausgehobenen Anlässen zusammenkommen. Das können große Feste sein, Initiationsriten, Konfliktaustragungen oder anspruchsvolle, eine große Zahl Beteiligter erfordernde Jagdexpeditionen. Die dabei stattfindenden organisierten oder sich spontan ergebenden Rituale ermöglichen intensive Erfahrungen, die sich vom Alltag des Lebens in kleinen Gruppen in der Tat deutlich unterscheiden. Das strukturierte Leben des Alltags wird unterbrochen. Wenn diese Unterbrechung in der Analyse hervorgehoben werden soll, bietet sich der Begriff »AntiStruktur«<sup>44</sup> an; wenn betont werden soll, daß es nicht nur um eine Auflösung von Strukturen geht, sondern um die Erfahrung einer kontrollierten Umwelt, in der Idealzustände erlebbar gemacht werden, die nach Rückkehr in den Alltag im Gedächtnis bleiben,<sup>45</sup> scheint ein Begriff wie »alternative Struktur«<sup>46</sup> besser geeignet. Da diese Rituale an festen Orten stattfinden, laden sich diese Orte mit besonders großer Bindungsenergie auf. Die Sakralisierung von Orten scheint in der Lebensweise der Angehörigen solcher sozialen Ordnungen zentral zu sein, wobei die Orte eben gerade durch ihre Sakralität nicht als bloße neutrale Schauplätze für ein sakrales Geschehen gedacht werden dürfen, sondern Ort und Geschehen in der Vorstellung eine schwer auflösbare Ganzheit bilden. Als gewissermaßen kleinste Einheit des Deutungssystems erweist sich unter diesen Umständen etwas, das in den Forschungen als »rhythmed events« oder »abiding events« bezeichnet wird – als Ereignisse zwar, nicht aber als einmalige Bestandteile einer irreversiblen zeitlichen Kette von Ereignissen, sondern als konstitutive, in ihrer Wirkung anhaltende, periodisch wiederkehrende Ereignisse am sakralen Ort.<sup>47</sup> Vieles von dem, was in der Literatur über die australischen Aborigines seit den Forschungen von Spencer und Gillen, die schon die wichtigste Quelle für Durkheim waren, als »Traumzeit« bezeichnet wurde und große Verständnisschwierigkeiten

<sup>44</sup> So Turner (1969) 1989.

<sup>45</sup> Vgl. die Definition von Ritual am Ende von Kap. 3.

<sup>46</sup> So im Anschluß an die Forschungen von Ellen Basso über die brasilianischen Kalapalo Bellah 2011, 141. Vgl. Basso 1985, v.a. 253, wo die kreativen und heilenden Wirkungen von Ritualen hervorgehoben werden.

<sup>47</sup> Bellah 2011, 147, im Anschluß an Swain 1973, 22.

bereitet, wird damit durchschaubar. Es geht um das Ineinander einer mythischen Ursprungserzählung mit der Vorstellung, daß der Ursprung der Welt nicht in einer unwiederholbaren Vergangenheit liege, sondern sich immer wieder ereigne und ein alle Gegebenheiten durchziehendes Ordnungsprinzip enthalte.<sup>48</sup> In diesem Ordnungsprinzip aber sind Wirkliches und Mögliches nicht oder kaum voneinander unterschieden. Das führt Stanner dazu, das Leben unter diesen Bedingungen als »one-possibility thing« zu bezeichnen,<sup>49</sup> als das einzig mögliche, als alternativlos. Das Ideale hat sich vom Realen noch nicht getrennt oder kaum über dieses erhoben. Die Intensität der Sakralisierung von Orten und Ereignissen strukturiert ein Weltbild, ohne die Welt als veränderbare im Licht eines idealen Zustands zu präsentieren.

Von einem Gefälle der Macht unter den Mitgliedern einer solchen Gesellschaft ist in diesem Fall nur in zwei Hinsichten zu sprechen: Ältere haben Macht über Jüngere, Männer über Frauen. Ältere Männer sind diejenigen, die die größte Chance haben, Einfluß auf kollektive Entscheidungen zu nehmen. Selbstverständlich führen überlegene Fähigkeiten, Kräfte oder Einfallsreichtum oft zu Respekt und Folgebereitschaft. Es gibt aber keine formellen Ämter, um deren Besetzung gerungen werden könnte.<sup>50</sup> Eine große Rolle für die Autoritätsstrukturen spielt die Kenntnis der kollektiven Rituale selbst. Dies ist ein wichtiger Grund für die Achtung vor Älteren oder eben der »Experten« der Vorbereitung, Durchführung und Ausdeutung des Ritualgeschehens. Diese können ihr entsprechendes Wissen dabei als »Geheimwissen« behandeln und nur teilweise an andere weitergeben. Der Respekt kann damit Menschen gelten, die als überlegen und vorbildhaft erlebt werden, ohne daß diese Menschen aus ihrer Vorbildhaftigkeit verbindliche Ansprüche auf Gefolgschaft oder gar materielle Privilegien abzuleiten imstande wären.

So richtig es ist, gegen ein hobbesianisches Bild vorstaatlicher Gesellschaften als eines Kampfes aller gegen alle auf die Schönheit und Würde, auch die schöpferischen und genießerischen Züge des Lebens unter diesen Bedingungen hinzuweisen,<sup>51</sup> so wenig darf dieses romantisiert oder idyllisiert werden. Dagegen sprechen zwei Gründe. Der erste Grund besteht

---

<sup>48</sup> Stanner 1970, 305.

<sup>49</sup> Ebd., 307.312.

<sup>50</sup> Ebd., 314.

<sup>51</sup> Ebd.

darin, daß das Fehlen eines ausgeprägten Machtgefälles nicht mit der Abwesenheit von Macht gleichgesetzt werden darf. In den Arbeiten von Stanner wird dieser Punkt nur dort sichtbar, wo er davon spricht, daß das System der weitgehend egalitären sozialen Ordnung bei den von ihm untersuchten Aborigines sich selbst schützt und erneuert:

»Der entscheidende Punkt ist hier, daß die *checks and balances* nahezu perfekt zu sein scheinen und wirklich niemand die Art von Befriedigung zu wollen scheint, die von einer Position der Vorherrschaft über andere kommen könnte.«<sup>52</sup>

Obwohl dies hier nicht ausgesprochen wird, scheint doch klar zu sein, daß der fehlende Wunsch nach Macht und Beherrschung anderer nicht auf angeborene Güte oder verinnerlichte Moral zurückzuführen ist. Wenn diese vorhanden wären, bräuchte es ja auch keine »checks and balances« und wäre es falsch, von einem »self-protective system« zu sprechen. Wir müssen uns statt dessen soziale Mechanismen vorstellen, mit denen individuelle Machtsteigerungsversuche durch kollektive Macht unterbunden werden. Das Fehlen eines Machtgefälles zwischen den Individuen deutet eben nicht notwendig auf die Abwesenheit von Macht hin, sondern auf die Stärke kollektiver Macht gegenüber den Individuen. Das ist auch heute in allen Ordnungen zu beobachten, die sich an Gleichheitsnormen orientieren. Die Betonung der aktiven Unterbindung individueller Machtsteigerung durch die Ausübung von Kollektivmacht gewinnt zusätzliche Plausibilität durch die Beobachtung, daß im Sozialleben der den Menschen evolutionär vorausgehenden Primaten offensichtlich keineswegs Egalität herrschte, sondern ausgeprägte Dominanzhierarchien, in denen etwa ein oder wenige Alphas die sexuellen Reproduktionschancen weitgehend monopolisierten. In der menschlichen Sozialität scheint dies aber gerade in ihren frühesten Formen verhindert worden zu sein. Man hat deshalb sogar von einer U-Kurve der Egalitätsentwicklung gesprochen, da zwischen dem stark hierarchischen Charakter der Primatenverbände und den ebenfalls stark hierarchischen staatlich organisierten Gesellschaften sich die egalitären Strukturen vorstaatlicher Gesellschaften finden. Zu den Machtmitteln, mit denen dort die Entstehung eines Machtgefälles verhindert wird, gehören die verschiedensten Formen sozialer Sanktionierung von der Verspottung des Selbstbewußten bis zu seinem Ausschluß. Eines

---

<sup>52</sup> Ebd.

dieser Machtmittel ist auch die Macht des Heiligen in ihrer kollektiven Form: Rituale können nämlich das Gefühl der Zusammengehörigkeit so stärken, daß Individuen freiwillig auf Durchsetzungsansprüche verzichten; sie können auch vorhandene Machtgefälle zeitweise »karnevalistisch« außer Kraft setzen und ihnen damit ihre Selbstverständlichkeit im Alltag nehmen.<sup>53</sup>

Der andere Grund, warum die ritualgestützte und relativ egalitäre soziale Struktur der beschriebenen Gesellschaft nicht geeignet ist, als Gegenstand der Sehnsucht aufgefaßt zu werden, liegt in der Beschränkung der Sakralitätswirkungen auf die Mitglieder des Kollektivs, das am Ritual teilhat. Ohne die Abstraktion eines Ideals entsteht, wie beschrieben, zunächst einmal nur die Idealisierung eines bestimmten besonders gelungenen Zustands des Kollektivs selbst. *Die Sakralisierung ist ursprünglich immer auch eine Selbstsakralisierung des Kollektivs.* Die geteilte Erfahrung an bestimmten Orten und Zeitpunkten, die einen Teil der Welt als »heilig« hervorhebt, strahlt unmittelbar auf die aus, die diese Erfahrung teilen – läßt aber andere, die nicht beteiligt sind, dadurch als weniger heilig oder unheilig, als »Schattenkreaturen«<sup>54</sup> erscheinen. Es ist natürlich eine empirische Frage, inwiefern die Nichtsakralisierung von Außenstehenden eine Rolle in Konflikten spielt und Umgangsweisen erlaubt, die gegenüber Zugehörigen verboten sind. Keinesfalls sollte die bloße Tatsache der Beschränkung der Sakralisierung auf ein bestimmtes Kollektiv als hinreichender Grund für entgrenzte Feindseligkeiten betrachtet werden. Aber mit der in die Konstitution von Heiligkeit eingelassenen kollektiven Selbstsakralisierung<sup>55</sup> kommt ein Problem in den Blick, das mir für das Verständnis der weiteren Geschichte der Macht zentral zu sein scheint. Jeder Schritt der Machtbildung über das beschriebene elementare Niveau hinaus wird im Horizont dieser Selbstsakralisierung des Kollektivs erlebt werden.

<sup>53</sup> Dieser Absatz stützt sich auf Boehm 1999. Vgl. Bellah 2011, 175–182.

<sup>54</sup> Stark 1974, 19.

<sup>55</sup> »Kollektive Selbstsakralisierung« ist der Sache nach in der Religionstheorie Émile Durkheims gemeint; ich bin mir aber keiner Stelle bewußt, an der er diesen Begriff tatsächlich verwendet. Ich selbst habe in meinem Buch zur Geschichte der Menschenrechte (Joas 2011, 234) zwar die universalistische Sakralisierung der Person von der »Selbstsakralisierung des privaten Individuums« unterschieden, ohne aber den Begriff der kollektiven Selbstsakralisierung zu benutzen. Bei verschiedenen Autoren ist von der »Selbstsakralisierung der Nation« oder der »Selbstsakralisierung imperialer Macht« die Rede. Auch der Begriff »kollektive Selbstsakralisierung« findet sich, aber ohne Hinweis auf einen Urheber. Zu Nation: Jörn Leonhard 2008, 625; zu Imperien: Münkler 2005, 135; zur Verwendung des Begriffs: Meier 2007, 111–125, hier 123.



Konkreter gesprochen heißt das, daß damit den Alten oder den Ritualexpernten tatsächliche Macht zuwachsen, ebenso wie umgekehrt bewährten Jägern oder Kämpfern eine größere Erfüllung von sakralen Kräften zugeschrieben werden kann. Damit aber sind es nicht nur Zustände des Kollektivs, in denen dieses als ganzes sich gehoben fühlt, die wir als soziale Formen der Sakralität betrachten müssen. Es gibt dann die machtgestützte Sakralität einzelner und deren als sakral erlebte Macht.

In der historischen Wirklichkeit gibt es natürlich keinen Sprung vom geschilderten relativen Egalitarismus und der damit verbundenen kollektiven Selbstsakralisierung zum Despotismus archaischer Staatlichkeit. In den Gesellschaften ohne Staat vor und erst recht nach Seßhaftwerdung und Entwicklung landwirtschaftlicher Produktionsformen lassen sich eine Fülle von institutionellen Formen identifizieren, bei denen von beträchtlichem internen Machtgefälle sowie von Fusionen von Sakralität und Macht gesprochen werden kann. Ein Indiz für solche Fusionen liegt dort vor, wo das sakralitätskonstitutive Ritual sich spaltet in Formen, zu denen nicht jeder und jede Zugang hat, und solche, die weiterhin als quasiegalitäres Kollektivereignis stattfinden. Es scheint mir besser, von einer solchen Spaltung zu reden,<sup>56</sup> als von einer einlinigen Entwicklung hin zu hierarchisierten Formen des Rituals, da wir mögliche Gegenkräfte zur Machtkonzentration, die aus weiterbestehenden egalitären Formen des Rituals hervorgehen können, nicht ignorieren sollten. Aber die Aufmerksamkeit auf Gegengewichte und -tendenzen darf umgekehrt auch nicht davon ablenken, die enormen Machtdifferenzen innerhalb von Kollektiven, die auf dem Weg zur Staatlichkeit festgestellt werden können, zu bagatellisieren. Zur Veranschaulichung geeignet ist hier die von allen traditionellen polynesischen Gesellschaften vielleicht am besten ethnologisch erforschte die auf der kleinen Insel Tikopia. Von einem Staat kann dort noch in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – so die Beschreibungen – nicht gesprochen werden, ebensowenig jedoch von ursprünglichem Egalitarismus. Verwandtschaft ist hier ein wesentliches Strukturierungsprinzip, doch gibt es innerhalb und zwischen Verwandtschaftsgruppen ein deutliches Statusgefälle. Es gibt Häuptlinge der einzelnen Clans und Prozeduren zu deren Bestimmung, die man Wahlverfahren nennen könnte, obwohl

---

<sup>56</sup> Bei Robert Bellah fand ich den Ausdruck »ritual bifurcation«, der mir diesen Gedanken gut zu bezeichnen scheint (Bellah 2011, 570).

in diese Verfahren »dynastische« Elemente – etwa: Sohn des früheren Häuptlings zu sein – machtvoll hineinspielen. Einen Häuptling für alle Clans gibt es nicht, wohl aber die Vorstellung, daß der Häuptling des Clans mit dem größten Ansehen als Repräsentant aller – nicht als Herrscher – angesehen werden dürfe. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sakralität und Macht ist der wichtigste Punkt, daß Häuptlinge nach ihrer Wahl in einem festen Ritual »tabuisiert«, das heißt geweiht oder sakralisiert werden. In diesem Ritual, in dem ausdrücklich von der Verleihung von Sakralitätsqualität durch das Kollektiv die Rede ist, wird die bisher profane Person in ein Objekt verwandelt, für das all das gilt, was auf heilige Gegenstände zutrifft. Unaufgeforderte Berührung ist von da ab ausgeschlossen. Die körperliche Haltung ihm gegenüber ist eine der Verehrung, ausgedrückt durch Verbeugung und Niederknien. Der Häuptling besucht niemand von sich aus, sondern gibt Audienzen, und ißt nicht in der Gegenwart anderer, weil dies den Eindruck, den er macht, ins Profane verschieben würde. So schwach ausgeprägt die Macht dieser Art von Häuptlingen ist, so deutlich erkennbar ist ihre herausgehobene priesterliche Rolle. Diese Rolle aber ist nicht etwa unerheblich für das physische Wohlergehen der ihm anvertrauten Menschen, als würde dieses in einer säkularen ökonomischen, politischen oder militärischen Sphäre gesichert. Im Gegenteil hängt dieses Wohlergehen wesentlich vom Wohlwollen übermenschlicher Kräfte und Wesen ab, mit denen umzugehen nun die vornehmste Aufgabe des Häuptlings und Oberpriesters ist. Nur er opfert Speise und Trank für die machtvollen Wesen, sofern er nicht andere damit beauftragt, ähnlich zu handeln. Die Menschen müssen Abstand halten, wenn die heilige Opferhandlung zwischen ihm und den machtvollen übermenschlichen Wesen stattfindet; sie kennen die rituellen Formeln nicht, die gesprochen werden, und können sie nicht hören. Nach Abschluß aber dürfen sie mit Gesang, Tanz und geselligem Schmaus so feiern, wie es bei den alten Kollektivritualen üblich war.<sup>57</sup>

Auch dieses Bild sollte ebensowenig wie das der relativ egalitären nicht-staatlichen Ordnungen ohne feste Häuptlingsstrukturen idyllisiert werden. In die geschilderte Form religiös-politischer Ordnung sind mindestens

---

<sup>57</sup> Meine Darstellung, für deren empirische Gültigkeit im Falle Tikopia ich nicht bürgen will, stützt sich hier im wesentlichen auf die Forschungen von Raymond Firth und deren theoretische Verarbeitung bei Bellah (Firth 1970; Bellah 2011, 182–191.570).

drei Konfliktherde eingebaut, aus denen sich Auseinandersetzungen um Macht, aber auch Machtsteigerungstendenzen ableiten lassen. Erstens ist ja die Frage unvermeidlich, was eigentlich geschieht, wenn das durch Opfer herbeigesehnte Wohlwollen der übermenschlichen Wesen ausbleibt, wie es etwa bei Unwettern oder Mißernten der Fall ist. Dann kann der Häuptling und oberste Priester versuchen, durch größere Opfer dieses Wohlwollen zu erzwingen; er kann aber auch von denen, die ihn ins Amt gebracht und sakralisiert haben, als Versager betrachtet, abgesetzt oder gar getötet werden. Dieser Konfliktherd war der Ausgangspunkt für eines der einflußreichsten ethnologischen Werke überhaupt, James Frazers *The Golden Bough*.<sup>58</sup> Frazers Lebenswerk stand im Hintergrund vieler Arbeiten zu einer Universalgeschichte der Religion, auf die im vorliegenden Buch Bezug genommen wurde: von Durkheims Totemismusverständnis bis zu Max Webers spezifischer Unterscheidung von Magie und Religion. Im *Golden Bough* hatte der Altphilologe Frazer, sich auf antike Quellen stützend, die Geschichte der Priester eines Diana-Heiligtums in den Albaner Bergen bei Rom erzählt, deren Lebenskraft für die ganze Kraft der Vegetation verantwortlich gemacht wurde. Das aber hieß, daß das Schwinden der Kräfte des Priesters eine Gefährdung aller darstellte, der nur durch seine Tötung und Ersetzung durch einen kraftvollen Nachfolger entgegengesetzt werden konnte. Auch diesem wird dann eines Tages wieder dasselbe Schicksal drohen. Frazer versuchte, Beispiele für diesen Mechanismus aus allen Epochen und Kulturen zusammenzutragen, und behauptete, damit auch die Vorstellung eines sein Leben verlierenden, aber dann wieder auferstehenden Gottes aus der Logik der Vegetationszyklen (Ostern im Frühjahr) verständlich machen zu können. An dieser Stelle interessieren aber weniger solche angeblichen Konsequenzen eines realen Geschehens auf spätere Mythenbildungen, sondern die Idee einer Tendenz zur Gewalt – einerseits in der möglichen Tötung des versagenden Priesters und Häuptlings, andererseits in der Steigerung des Opfers hin zum Menschenopfer.

Ein zweiter Konfliktherd liegt in den Umverteilungswirkungen von Ritualen, die in ihrer Durchführung vom Häuptling und Priester monopolisiert

---

<sup>58</sup> Ich stütze mich auf die einbändige Ausgabe: Frazer 1923. Die ursprüngliche Fassung stammt von 1890; es gibt aber zahlreiche, immer weiter vermehrte Ausgaben. Zum Überblick über Leben und Werk: Wißmann 1997, 77–89.

siert werden. Für Opferrituale sind Gaben nötig, auch und erst recht für die anschließenden kollektiven Festivitäten. Diese Gaben müssen eingesammelt und aufbewahrt, oft auch eigens produziert werden. Obwohl der Häuptling und Priester nicht machtvoller und wohlhabender als andere sein muß, gibt ihm doch seine Rolle in der Koordination der ritualbezogenen Aktivitäten zumindest eine bessere Chance zur Aneignung von Gütern für sich und die Seinen. Es scheint durchaus immer fließende Übergänge von solcher bloßen Koordination zur wirtschaftlichen Besserstellung und Macht gegeben zu haben.<sup>59</sup> Damit aber kommt in die fallweise Verknüpfung von Sakralität und Macht eine selbststabilisierende Dynamik hinein. Es entstehen Interessen an der Aufrechterhaltung einer ungleichen Verteilung und Mittel zu deren Durchsetzung.

Der dritte Konfliktherd ist damit verbunden. Wenn der Häuptling und Priester vornehmlich oder ausschließlich mit den machtvollen Wesen kommuniziert, dann nimmt er zunächst nur situativ Züge von diesen Wesen an; schon seine Tabuierung macht daraus etwas Dauerhaftes, allerdings nichts Unverwirkbares. Diese dauerhafte Sakralität kann aber, wie alles Sakrale, andere und anderes »infizieren«, etwa die Angehörigen des Häuptlings und Priesters oder alle Mitglieder des betreffenden Clans. Diese sich ausbreitende Sakralität kann als bedingungslose, mit den physischen Bedingungen gegebene, empfunden oder gedacht werden. Dann gilt eine bestimmte Abstammung als fundamental höherwertig als eine andere. Im Herkunftsstolz und Heiratsverhalten von Aristokratien wie in der Rede von ihrem edlen Geblüt haben sich solche Vorstellungen bis in unsere Zeit erhalten. Weil die Sakralisierung ganzer Clans sich in einem Macht- und Interessenfeld abspielt, können genealogische Kenntnisse vorgeschrieben oder verboten, können genealogische Linien manipuliert werden – mit beträchtlichen Konsequenzen für Ansprüche auf Landbesitz und Landnutzung.<sup>60</sup>

Zwei Begriffe habe ich in der knappen Veranschaulichung sozialer Ordnungen, die noch keinen Staat kennen, aber auch nicht mehr strikt egalitär sind, bisher vermieden: König und Gott. Statt von Königen war von Häuptlingen die Rede, die zugleich oberste Priester sind, statt von Göttern von machtvollen Wesen und Kräften. Grund für die Meidung bei-

<sup>59</sup> Bellah 2011, 194, in Anschluß an Sahlins 1972, 140.

<sup>60</sup> Zu Beispielen aus dem vorkolonialen Hawaii: Bellah 2011, 197–209.

der Begriffe war, daß sie vor der Herausbildung des Staates noch nicht ganz passend sind. Nun ist hier gewiß nicht der Ort, um die Frage zu klären, was genau einen Staat ausmacht und inwiefern eine Begrifflichkeit, die von europäischen Phänomenen seit der frühen Neuzeit abstrahiert ist, überhaupt auf ältere Phasen der europäischen Geschichte und auf archaische außereuropäische Formen der Macht angewendet werden kann. Hier genügt die Kennzeichnung, daß sich an einzelnen Orten und Zeitpunkten eine Form der Machtkonzentration und Machtdifferenzierung herausgebildet hat, für die Verwandtschaft und Abstammung nicht mehr als dominantes Organisationsprinzip behauptet werden können. Über dieses ältere – nicht verschwindende – Organisationsprinzip schiebt sich ein anderes, neues, das wesentlich aus einem arbeitsteilig handelnden Organisations- und Zwangsapparat besteht. Eine kleine Gruppe erhält damit die Chance, Überschüsse aus der landwirtschaftlichen Produktion zu verbrauchen, kollektive Arbeiten (etwa der Errichtung und Pflege eines Bewässerungssystems) arbeitsteilig zu organisieren, Auseinandersetzungen autoritativ zu entscheiden, innere und äußere Feinde mit Gewalt zu unterdrücken und in demonstrativem Luxus zu leben. Mit dieser Kennzeichnung ist keine Behauptung einer Zwangsläufigkeit der Entwicklung hin zum Staat verbunden;<sup>61</sup> es gibt viele Beispiele für einen Abbruch oder eine Umkehr solcher Entwicklungstendenzen. Allerdings ändert sich die Lage dort, wo die Entwicklung zum Staat stattfindet, da das überlegene Organisationspotential sich in erfolgreichen Expansionsbestrebungen niederschlagen und deshalb bei den Nachbarn zu defensiven Reaktionsbildungen ähnlichen Charakters führen kann. Am bekanntesten sind hier die Schilderungen des Alten Testaments,<sup>62</sup> vor allem im Ersten Buch Samuel, bezüglich des Wunsches Israels, auch wie die Nachbarvölker einen König zu haben, und die widerstrebende Erfüllung dieses Wunsches durch Gott.

Nicht zwangsläufig also, aber doch häufig wurde dieser Weg der Staatsbildung beschritten, teils in Nachahmung benachbarter und bedrohlicher Staaten, teils aber auch völlig ohne den Einfluß von Vorbildern als immer neue, aber überaus ähnliche Kreation. Niemand wird die Staatsbildung in China auf die des antiken Orients zurückführen wollen oder umgekehrt,

---

<sup>61</sup> Mit guten Gründen argumentiert gegen eine solche Unterstellung: Mann 1990, 112–123.

<sup>62</sup> Vgl. 1 Sam 8–12.

und die der Maya und der Inka sind offensichtlich nicht mit den anderen verbunden. Überall aber findet sich die Herausbildung eines *sakralen Königtums*. Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das sich von frühen Agrargesellschaften bis in unsere Gegenwart hinein findet, wobei die genaueren ökonomischen Bedingungen und religiösen Vorstellungen weit voneinander abweichen. Für die Frage nach den Verknüpfungen von Sakralität und Macht ebenso wie für die nach den Gestalten kollektiver Selbstsakralisierung liegt hier ein Gegenstand von allerhöchster Bedeutung. Die klare Konturiertheit dieses Phänomens bei Variabilität seiner Bedingungen spricht gegen die Neigung, in ihm ein bloßes Resultat bestimmter ökonomischer Bedingungen und entsprechend in Gottesvorstellungen die bloße Projektion der Königs-idee auf übermenschliche Kräfte zu sehen. Es scheint vielmehr zur gemeinsamen Herausbildung beider Vorstellungskomplexe oder vielmehr eines Vorstellungskomplexes mit diesen beiden Seiten gekommen zu sein.<sup>63</sup> Dem muß die Rekonstruktion desjenigen Prozesses der Machtbildung Rechnung tragen, welcher die kollektive Selbstsakralisierung vorstaatlicher Ordnungen in die Gestalt der enormen Sakralisierung des einen, alles beherrschenden und gegenüber den übermenschlichen Kräften repräsentierenden Königs transformiert.

Die globale Verbreitung des Phänomens des sakralen Königtums und seine historische Kontinuität dürfen allerdings nicht von seiner inneren Varianz ablenken. Schon Werner Stark hat einen Vorschlag zu einer soziologischen Typologie gemacht und dabei drei Hauptformen voneinander unterschieden,<sup>64</sup> wobei er sich vermutlich bereits auf Vorgänger stützte. Der König kann erstens selbst als Gott oder doch zumindest als von göttlicher Abstammung oder bei seinem Tode zu einem Gott werdend vorgestellt werden. Oft wird auch die Institution des Königtums selbst als göttliches Geschenk und der König damit als Stellvertreter Gottes oder der

<sup>63</sup> Bellah 2011, 212. Neben Bellahs Darstellung (210–264) sind für meine folgenden Überlegungen vor allem wichtig: Oakley 2006; Erkens 2006 (darin 34–88 zur Entwicklung vom Alten Orient zur römischen Spätantike); ders. 2002; ders. 2013, 15–32; aus der Soziologie außer Bellah auch Stark 1966–1974, Bd. 1, 7–68. Eine separate Auseinandersetzung mit den einzelnen, vornehmlich an Webers Begrifflichkeit orientierten Werken wie dem von Breuer 2014, will ich hier nicht führen.

<sup>64</sup> Stark 1966–1974, Bd. 1, 24–35. Die Typologie bei Erkens 2006, 29, ähnelt der von Stark. In seinem ausgezeichneten Buch macht Erkens einen terminologischen Vorschlag, den ich verwirrend finde und dem ich deshalb nicht folge. Er möchte den Begriff »sakrales Königtum« als Oberbegriff für alle drei Typen verwendet wissen, von denen dann das »Sakralkönigtum« nur einer sei (ebd., 31).

Götter unter den Menschen gedacht. Zweitens kann der König zwar nicht selbst als göttlich, aber doch als von Göttern gesandt, erwählt, erhoben oder gesalbt aufgefaßt werden; er bleibt damit zwar Mensch, erfreut sich aber einer besonderen Nähe zum Göttlichen. Und der König kann drittens in Fortführung der Verbindung von Häuptlings- und Oberpriesteramt in vorstaatlichen Gesellschaften vornehmlich oder ausschließlich als oberster oder gar einziger Priester gedacht sein, im Extremfall nur als ein solcher neben einem eigentlichen militärischen Machthaber, wie es etwa im Frankenreich und in Japan vorkam. Auch dann besteht an seiner Zugehörigkeit zu den Menschen kein Zweifel, obwohl er durch die Nähe zum Göttlichen an dessen Aura partizipiert. Die drei Typen müssen in der Wirklichkeit natürlich keineswegs klar und unvermischt auftreten. In ein und derselben Kultur kann das Verständnis des Königtums sich in dieser Hinsicht wandeln, nicht einheitlich oder umstritten sein. So scheint in Mesopotamien seit der Zeit Hammurabis (etwa 1800 vor Christus) die Vorstellung von der göttlichen Zeugung des Herrschers aufgegeben worden zu sein, ohne daß damit alle damit verbundenen Vorstellungen völlig verschwunden wären.<sup>65</sup> Es kann überhaupt Diskrepanzen zwischen der offiziellen Selbstdarstellung des Königtums und dem tatsächlich gelebten Glauben der Bevölkerung geben – in beiden Richtungen, einerseits als eine Art Legitimationskrise des sakralen Königtums, dessen Ansprüche auf taube Ohren stoßen, andererseits als spontane Sakralisierung durch das Volk, die vom Gegenstand dieser Sakralisierung zynisch als Machtchance oder ironisch als dummer Aberglaube aufgenommen wird: Der römische Kaiser Vespasian soll auf eine schwere Erkrankung mit dem Ruf »Weh mir, ich glaube, ich werde ein Gott« reagiert haben.<sup>66</sup> Diese Reaktion wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß die Divinisierung der römischen Kaiser weniger von Rom selbst mit seiner republikanischen Geschichte, sondern von den Herrschaftstraditionen erobeter orientalischer Provinzen ausgegangen ist, obwohl auch im republikanischen Rom Reminiszenzen an ein archaisches sakrales Königtum lebendig geblieben waren und es damit auch eigene Anknüpfungspunkte für dessen imperiale Wiedergeburt gab.

Für uns heute scheint mir die Sakralisierung des Herrschers angesichts der Erfahrungen mit dem Hitler- oder Stalin-Kult leicht nachvollziehbar,

---

<sup>65</sup> Ebd., 35.

<sup>66</sup> Nach dem Bericht des römischen Historikers Sueton: »Vae, puto deus fio.«

nicht aber die Divinisierung, wenn wir unter dieser die Erhebung eines Herrschers oder Priesters in den Stand der Göttlichkeit selbst verstehen. Das liegt daran, daß auch noch die säkularsten Zeitgenossen einen anspruchsvolleren Gottesbegriff stillschweigend unterstellen, als es unter Bedingungen archaischer Staatlichkeit der Fall gewesen zu sein scheint. Die Vorstellung der Zeugung eines Herrschers oder des Stammvaters einer Herrscherdynastie durch einen Gott oder des Übergangs eines Herrschers in einen Gott im Augenblick seines Todes setzt eine Durchlässigkeit zwischen dem Irdisch-Menschlichen und dem Göttlichen voraus, das Fehlen einer metaphysischen Kluft, so daß zwischen der Ordnung des Kosmos und der des Staates nicht nur eine Analogie, sondern wirkliche Einheit bestehen konnte. Unter den Bedingungen von Staatlichkeit konnten die organisatorischen Ressourcen, die für die verschiedensten staatlichen Aufgaben mobilisiert wurden, auch in Handlungen und Projekte wie den Bau von Tempeln und Grabstätten der Herrscher (Pyramiden) einfließen, die auch den Nachgeborenen imponieren, selbst wenn sie von diesen als unverständliche Verausgabung empfunden werden sollten. Unverständlich sind sie aber nur, wenn rückblickend die Intensität der Selbstsakralisierung einer sozialen Ordnung in der Gestalt der Herrschersakralität nicht mehr nachvollzogen wird. Dann bleiben vor allem die gewaltsamen Aspekte dieser Kulturen in Erinnerung. Unsere Phantasie ist bis heute von Bildern durchsetzt, die auf diese Gewaltförmigkeit zurückgehen: die Menschenopfer der Azteken, der Verschleiß menschlicher Arbeitskräfte im Pyramidenbau der Pharaonen, die Grausamkeiten des Nebukadnezar – wobei dahingestellt bleiben soll, was von diesen Bildern historischer Wirklichkeit oder feindlicher Greuelpropaganda entsprang. Wir sollten gewiß das faktische Vermögen despotischer Herrscher, die von ihnen beherrschten Gesellschaften zu durchdringen und die von ihnen getroffenen Entscheidungen »logistisch zu implementieren«, nicht überschätzen.<sup>67</sup>

Zumindest auf imaginärer Ebene ist die enge Verknüpfung oder gar Fusion von Sakralität und hochkonzentrierter Macht im archaischen Staat ein Schreckensszenario von anhaltender Wucht geblieben. Es ist aber eben auch nicht das abschließende Kapitel der Geschichte. Ganz abgesehen

---

<sup>67</sup> In Anlehnung an Michael Manns wichtige Unterscheidung von »despotischer« und »infrastruktureller« Macht, die er eben im Zusammenhang einer Erörterung der vergleichenden Untersuchung archaischer Imperien einführt (vgl. ders., 1990, 278f.).



von den Tendenzen, die Machtkonzentration wieder zu reduzieren, auf die unter dem Stichwort einer Sakralisierung des Volkes gegen die Herrschersakralität noch einzugehen sein wird, ist hervorzuheben, daß es Reaktionen auf die Fusionen von Sakralität und Macht gab, die diese durch Radikalisierung und Ethisierung des Sakralen verunmöglichen, ihnen für alle Zeiten einen Riegel vorschieben wollten. Gemeint ist hiermit die Entstehung einer Vorstellung von Transzendenz, durch die eine Grenze zwischen allem Irdischen und dem Göttlichen etabliert wird, die kein Herrscher überschreiten kann. Jesu Wort vor Pilatus »Mein Reich [oder in anderen Übersetzungen: mein Königtum] ist nicht von dieser Welt« (Joh. 18,36) ist wohl die schlagendste Formulierung einer solchen radikalen Unterscheidung. Sie kam nicht mit Jesus auf, sondern wurde von ihm bereits vorausgesetzt.

Auf diese Entstehung einer Vorstellung von Transzendenz in der Geschichte zielen die Forschungen und Auseinandersetzungen über ein »prophetisches Zeitalter« oder die »Achsenzeit«. Diese wurden in diesem Buch bereits dort ausführlich behandelt,<sup>68</sup> wo es um die Frage eines fundamentalen Einschnitts in der Religionsgeschichte der Menschheit und die Möglichkeiten einer historisch-sozialwissenschaftlichen Erklärung dieses Einschnitts ging. Das Ergebnis der Überlegungen war ein doppeltes, und nur dieses – und nicht seine Begründung – soll hier in Erinnerung gerufen werden. Es zeigte sich, daß sich dieser religionsgeschichtliche Einschnitt nur als Reaktion auf die Herausbildung des archaischen Staats erklären läßt und insofern aufs engste mit Veränderungen in der Struktur der Macht und politischer Herrschaft zusammenhängt. Es geht aber um eine *Reaktion* auf diese Veränderungen, nicht um deren automatische Folge, also um schöpferische und als solche kontingente Antworten auf neue Herausforderungen. Diese Antworten sind von Fall zu Fall sehr unterschiedlich; für alle zusammen ließ sich ein Syndrom gesteigerter Reflexivität, der Entstehung von Vorstellungen eines moralischen Universalismus und der Transzendenz feststellen. Ich habe deshalb vorgeschlagen, den Kern der religiösen Umwälzung im Verständnis von Transzendenz als reflexiver Sakralität zu sehen.

Die enorme Konzentration von Macht und ihre Fusion mit Sakralität im archaischen Staat provozierte damit eine neuartige Vision, in der die

---

<sup>68</sup> Siehe Kap. 5.

Sakralität irdischer Macht prinzipiell in Frage gestellt, die Stützung auf Gewaltmittel radikal abgelehnt und jeder kollektiven Selbstsakralisierung eines begrenzten menschlichen Kollektivs der Anspruch des Wohls aller Menschen entgegengehalten wurde. Wie sich schon durch die Expansion archaischer Staaten eine Aussicht auf universale Weltbeherrschung und eine relative Unabhängigkeit von Verwandtschaft und Ethnizität herausgebildet hatte, so konnten sich diese neuen Formen des Sakralitätsverständnisses an alle Menschen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu existierenden Sozialformen, richten. Damit öffnete sich die bisherige Selbstsakralisierung des Kollektivs einen Spaltbreit. Ethnisches und religiöses Kollektiv traten auseinander, eine Idee von Menschheit konnte entstehen, die Idee radikalen Gewaltverzichts oder sogar des versöhnenden Selbstopfers in den Mittelpunkt treten. Die Geschichte von Jesus Christus ließe sich vor diesem Hintergrund als die eines Bruchs sowohl mit der Selbstsakralisierung des jüdischen Volkes wie mit der des römischen Imperiums lesen.

So revolutionär dieser religionsgeschichtliche Einschnitt erscheint, so falsch wäre es, aus ihm auf einen ähnlich revolutionären Umbruch in der Geschichte der Macht zu schließen. Keineswegs sind die Entsakralisierung politischer Macht, Gewaltlosigkeit und Orientierung auf das Wohl aller Menschen zum stabilen kulturellen Besitz wenigstens der von der Achsenzeit geprägten Zivilisationen geworden. Da sich die entsakralisierenden religiösen Kräfte oft schon nach kurzer Zeit als Quellen neuer religiöser Legitimation politischer Macht in Dienst nehmen ließen, kann der angeblich welthistorische Einschnitt rückblickend fast als politisch folgenlose Episode erscheinen. Ausschließlich unter Bezug auf das Christentum soll dies hier kurz veranschaulicht werden, obwohl sich die These durchaus auch auf andere und nicht nur die monotheistischen religiösen Traditionen bezieht.<sup>69</sup>

Die Geschichte des Christentums ist, sobald es überhaupt in die Nähe der politischen Macht gekommen ist, durchzogen, ja beherrscht von Versuchen, die Sakralität von Herrschern im Rahmen christlicher Vorstellungen zu begründen. Diese Geschichte beginnt noch vor dem Zeitpunkt, da das Christentum unter Kaiser Theodosius dem Großen 391 zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde, nämlich mit der sogenannten Kon-

---

<sup>69</sup> Vgl. die Bemerkungen über Buddhismus und Gewalt in Kap. 1.

stantinischen Wende im Jahr 311, also der Anerkennung des Christentums als legitimer Religion und der persönlichen Zuwendung des Kaisers Konstantin zum christlichen Glauben.<sup>70</sup> Schon während seiner Regierungszeit setzte

»eine Entwicklung der christlichen Herrscheridee ein, die direkt oder indirekt vorbildlich und prägend wurde für alle nachfolgenden Herrscher des christlichen Abendlandes (und darüber hinaus). Keinem christlichen Kaiser jedoch ist eine so überschwengliche, ja, überbordende Verehrung und gewaltige Erhöhung zuteil geworden wie Konstantin, der die Christen von einem ungeheuren Druck befreite, ihnen als Retter, Wohltäter und Förderer gegenübertrat und daher schließlich als Werkzeug des Himmels bei der Förderung des göttlichen Heilsplans erschien.«<sup>71</sup>

Berühmt ist vor allem die Form, die die christliche Verehrung dieses Kaisers bei dem frühen Kirchenhistoriker und Konstantin-Biographen Eusebius von Caesarea annahm, wo der Kaiser als von Gott erwählt, Werkzeug und Stellvertreter Gottes, Abbild und Beauftragter Christi, Priester, Bischof und Kämpfer gegen die Feinde des Glaubens erscheint. Psychologisch ist diese Reaktion gewiß verständlich, obwohl die theologische Schrankenlosigkeit auch verblüfft. Soziologisch spielte sicherlich eine beträchtliche Rolle, »daß sich neben der episkopalen Gemeindeorganisation noch keine hierarchische Gesamtorganisation innerhalb der Kirche ausgebildet hatte«. <sup>72</sup> Für die Geschichte des Oströmischen beziehungsweise Byzantinischen Reiches erwies sich die Verschmelzung von Kaiser- und Christuskult, die treffend als »Hybridisierung«<sup>73</sup> bezeichnet wurde, als besonders prägend. Die Kaiserwürde wurde hier auf Gott selbst zurückgeführt und nicht erst durch kirchliche Krönung erworben.<sup>74</sup> Doch wäre es falsch, aus der bloßen Tatsache einer Herausbildung des Papsttums im lateinischen Westen und damit der Koexistenz eines stärker sakralen und eines stärker machtbezogenen Pols auf eine prinzipielle Distanz zur Sakralisierung des Königs oder Kaisers zu schließen. Es bildete sich vielmehr spätestens unter Karl dem Großen eine neue und eigenständige Form theozentrischer Machtlegitimation heraus, die in der Folgezeit zwar immer wieder einem Gestaltwandel, etwa in Richtung Christozentrik, unterlag, der aber gewiß

<sup>70</sup> Dazu neben Erkens 2006, 60–80, und Oakley 2006, 68–76, hilfreich: Leppin 2013, 197–223.

<sup>71</sup> Erkens 2006, 62.

<sup>72</sup> Ebd., 64.

<sup>73</sup> Stark 1974, 13.

<sup>74</sup> Erkens 2006, 77.

nicht als Entsakralisierung bezeichnet werden kann.<sup>75</sup> Für eine christliche Sakralisierung des Herrschers wurden die verschiedensten Traditionen mobilisiert, deren jeweiliges Gewicht in der Forschung kontrovers ist: antike römische und orientalische Traditionen, keltische und germanische in den christianisierten Völkern, biblische, vor allem alttestamentliche. In seinem klassischen Werk über die Ursprünge des Glaubens an eine wundertätige Heilkraft christlicher Könige hat Marc Bloch herausgearbeitet, daß es dabei nicht nur um Elemente einer Legitimationsargumentation oder um Symbole ging, sondern um »das Vorbild für eine ganz konkrete Institution«,<sup>76</sup> nämlich die Salbung von Königen mit geweihtem Öl. In den Auseinandersetzungen um die Art des Salbungsöls – dem für die Bischofsweihe verwendeten oder dem für Laien üblichen – spielte sich der Kampf um die genaue sakrale Definition des Königsamts ab. Zumindest bis zum elften Jahrhundert kann nicht behauptet werden, daß der lateinische Westen Europas eine geringere Prädisposition zur christlichen Rechtfertigung der Herrschersakralität gezeigt hat.

Zwei Sachverhalte scheinen gegen diese Behauptung zu sprechen. Zum einen gab es durchaus immer wieder Ansätze dazu, der geistlichen Autorität der Kirche den Primat auch gegenüber dem Kaiser zuzusprechen, vor allem dann, wenn dieser sich nicht in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre befand oder eindeutig einer schweren Sünde schuldig wurde.<sup>77</sup> Es kam auch zu prinzipiellen Stellungnahmen von Päpsten des fünften Jahrhunderts, deren genaue Reichweite unklar ist und an die sich jedenfalls ihre Nachfolger nicht wirklich gebunden fühlten.<sup>78</sup> Doch dürfen diese vereinzelt Stimmen und Ansätze nicht zu einer stetig wachsenden Tradition aufgerechnet und einem angeblich monolithischen Osten gegenübergestellt werden, als habe dort das Kaisertum sich selbstverständlich etwa gegen mönchischen Widerstand immer durchsetzen können.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Bahnbrechend zu dieser Thematik Kantorowicz (1957) 2016. Als knapper Überblick über die Diskussion neben der Einleitung Conrad Leysers (ebd., IX–XXIII); Jussen 2009, 102–117.

<sup>76</sup> Bloch (1924) 1998, 102. Das gesamte Kapitel »Die Wurzeln der königlichen Heilkraft: das geheiligte Königtum in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters« (87–119) ist für die Frage der Herrschersakralität unter christlichen Bedingungen von großer Bedeutung. Im Zusammenhang des vorliegenden Buches möchte ich darauf hinweisen, daß für Blochs bedeutendes Werk der Einfluß Émile Durkheims, seiner Schüler und seines Lehrers Fustel de Coulanges von zentraler Bedeutung ist. Vgl. dazu Rhodes 1978, 45–73.

<sup>77</sup> Erkens 2006, 64–68 sehr differenziert zur Quellenlage und Unsicherheit hinsichtlich einiger tradierter Vorfälle.

<sup>78</sup> Oakley 2006, 76–79.

Zum anderen gab es im elften Jahrhundert zwar den großen und später geradezu mythisierten Zusammenprall von Papsttum und Kaisertum, der unter dem Namen »Investiturstreit« bekannt ist. Gemeint ist damit ein Streit um die Frage, wer das Recht habe, Geistliche, insbesondere Bischöfe, in ihr Amt einzusetzen. Dieser Konflikt und seine Lösung scheinen sich dazu zu eignen, als Beleg für ein frühes Auseinandertreten von Sakralität und Macht im Westen Europas herangezogen werden zu können.<sup>80</sup> Mindestens drei Gründe sprechen aber gegen eine solche Interpretation. Erstens trifft es keineswegs zu, daß die kurzfristige Entsakralisierung des Kaisers und Königs Heinrich IV. in Canossa zu einem langfristigen und umfassenden Sakralitätsverlust des Königtums führte.<sup>81</sup> Das gilt innerhalb des Reichs, wo sich die Stellung des Kaisertums in der Folgezeit eher festigte, erst recht aber außerhalb. Von einer starken Wahrnehmung dieses Konflikts außerhalb des Reichs scheint gar keine Rede sein zu können.<sup>82</sup> Zweitens beginnen nach dieser Zeit außerhalb des Reichs neue Prozesse der Sakralisierung des Königtums. Von den wundertätigen Königen – in England und Frankreich – war schon bei der Erwähnung der grundlegenden Untersuchung Marc Blochs die Rede. An dieser Stelle ist zusätzlich hervorzuheben, daß es sich bei der Vorstellung, Könige könnten nicht nur aufgrund ihrer persönlichen Frömmigkeit, als »Heilige« wie alle anderen Heiligen, Wunder tun, sondern gewissermaßen von Amts wegen, nicht um ein Relikt vorchristlicher Zeiten handelte, sondern diese Vorstellung sich erst nach der Zeit des Investiturstreits entfaltet hat. Bemerkenswert ist dabei auch, daß man insgesamt nichts dabei fand,

»die mit Blick auf die römische Kaiserwürde entwickelten Sakralvorstellungen, die doch ursprünglich einer universalen Größe galten, auf die rechtgläubigen Kö-

<sup>79</sup> Ebd., 80.

<sup>80</sup> Die Literatur dazu ist immens. Ich verweise hier nur auf die Darstellung bei Erkens 2006, 190–214 (mit zahl- reichen Literaturangaben) und, wegen der Bedeutung für die Erörterung der historischen Reichweite der soziologischen Theorie funktionaler Differenzierung, auf die Beiträge von Hartmann Tyrell, Gerd Althoff, Wilfried Hartmann und Sita Steckel sowie den Kommentar von Otto Gerhard Oexle in: Gabriel/Gärtner/Pollack 2012, 39–187. Ich selbst habe in diesem Band (620f.) darauf hingewiesen, daß die Kirche in diesem Fall eine Trennung vom Staat, aber – in den Worten von Ernst Troeltsch – eben »nicht auch umgekehrt eine Trennung des Staates von der Kirche« angestrebt habe und sich dieser Sachverhalt schlecht für eine Beschreibung in differenzierungstheoretischen Begriffen eignet. Vgl. Troeltsch (1912) 1991, 213f.

<sup>81</sup> Erkens 2006, 233.

<sup>82</sup> Schieffer 2011, 593–612.

nige von Herrschaftsverbänden zu übertragen, denen kein universaler Zug mehr eigen war«.<sup>83</sup>

Drittens ist nicht zu übersehen, daß die relative Stärkung des Papsttums gegenüber dem Kaiser dazu führte, daß dieses Papsttum selbst Züge einer sakralen Monarchie annahm oder Päpste sich selbst als Nachfolger des römischen Kaisers Konstantin inszenierten – wie Thomas Hobbes es im *Leviathan* polemisch formulierte, als er das Papsttum als das Gespenst des untergegangenen Römischen Reichs bezeichnete, das, eine Krone auf dem Haupt, auf dessen Grabstätte sitze.<sup>84</sup> Aus diesen Gründen scheint es mir besser, nicht von einer irgendwie gerichteten Akkumulation der Tendenzen zur Entsakralisierung der Macht zu sprechen, nicht von einem die Geschichte des lateinischen Christentums in Europa durchziehenden »Vektor«, wie Charles Taylor dies getan hat,<sup>85</sup> sondern »die Wandelbarkeit der sakralen Herrscheridee, das An- und Abschwellen ihrer Intensität und die Umgestaltungen ihrer Äußerungsformen«<sup>86</sup> wirklich ernst zu nehmen. Damit geraten die in verschiedenen Konstellationen sehr verschiedenen Ausdrucksformen in den Blick – in der Epoche des Absolutismus etwa die Gestalt des »Sonnenkönigs« Ludwig XIV. in Frankreich und des englischen Königs Jakob I. Letzterer begann 1610 eine Rede vor beiden Häusern des Parlaments mit den wahrhaft radikalen Worten:

»Der monarchische Staat ist das erhabenste Ding auf der Welt. Denn Könige sind nicht nur Statthalter Gottes auf Erden und sitzen nicht nur auf Gottes Thron, sondern werden von Gott selbst Götter genannt.«<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Erkens 2006, 88.

<sup>84</sup> Dazu Oakley 2006, 116f.; Hobbes (1651) 1976, 531 (Übersetzung geändert, H.J.). Zu diesem Thema auch Kantorowicz 2016, 87–192.

<sup>85</sup> Taylor 2009. Zur Kritik daran Joas 2009, 293–300.

<sup>86</sup> Erkens 2006, 216. In unserem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß Erkens sich an anderer Stelle ausdrücklich auch gegen das Entzauberungsnarrativ Max Webers ausspricht: »Insgesamt aber läßt sich sagen, daß das mit Blick auf eine zunehmend rationellere Erfassung und Deutung der Welt geprägte Wort eines weiteren und besonders wichtigen Stichwortgebers der modernen Geschichtswissenschaft, nämlich Max Webers, von der ›Entzauberung der Welt‹ nicht für das Königtum zutrifft.« (Erkens 2013, 28.) Bei meinem anderen wichtigsten Gewährsmann in Sachen Herrschersakralität, Francis Oakley, ist im Untertitel des Buches und in der Überschrift eines Kapitels von »enchantment« bzw. der »disenchanted world« die Rede. Es fällt aber auf (*Kingship*, 137), daß er das achtzehnte Jahrhundert zum Beginn des Entzauberungsprozesses erklärt, wogegen bei Weber von der Reformation als Höhepunkt dieses Prozesses die Rede war.

<sup>87</sup> Erkens 2006, 129.

In der Sakralisierung des Herrschers als *unseres* Herrschers war, wenn sie denn in den Einstellungen der Bevölkerung gegründet war, immer auch eine kollektive Selbstsakralisierung verborgen – bei aller Machtlosigkeit gegenüber dem Herrscher ein Untertanenstolz auf seine Macht, die die der anderen Herrscher übertrifft. Aber es steckt in diesem Stolz auf den Herrscher als Inbegriff des Kollektivs immer auch ein oppositionelles Potential. Dieses kann sich gegenüber der Herrschersakralität verselbstständigen, die *Sakralisierung des Volkes* kann gegen die Sakralisierung des Herrschers ausgespielt werden. Wir verstehen eine so radikale Manifestation eines herrscherlichen Sakralitätsanspruchs, wie wir sie gerade bei Jakob I. von England fanden, auch nur dann richtig, wenn wir erkennen, wogegen sie sich richtete: nicht nur gegen wiedererstarkende päpstliche Ansprüche, sondern vor allem gegen zirkulierende katholische und calvinistische Konzeptionen eines Widerstandsrechts gegen Tyrannen oder Häretiker auf dem Thron oder sogar einer politischen Autorität aus einem Konsens oder Mandat der Beherrschten.<sup>88</sup> Diese Ideen hatten zwar eine neue Form angenommen, gehen aber selbst auf eine konstante Unter- und Gegenströmung zurück, die durch die ganze Geschichte der Herrschersakralität hindurch verfolgt werden kann. Obwohl die Quellenlage für solche Gegenströmungen naturgemäß oft schlechter ist, da schriftliche Überlieferung von den herrschenden Kräften wesentlich bestimmt wird, genügt der Verweis auf die karnevalistische Umkehrung von Hierarchien, prophetische Herrscherkritik, mönchische Verweigerung der Einordnung in weltliche Ordnungen, populäre Formen der Respektlosigkeit oder Aufstände von Unterdrückten wie Sklaven und armen Bauern, um zu veranschaulichen, daß Herrschaft immer eine Beherrschung von Gegenkräften darstellt. Von diesen Gegenkräften kann eine entsakralisierende Wirkung gegenüber der Herrschersakralität ausgehen; sie können aber auch selbst zur alternativen Sakralisierung eigener Anführer oder eben der Gegenkräfte selbst führen, zur Sakralisierung des »Volkes«. Dabei ist der soziale Umfang dessen, was als Volk figuriert und entsprechend – etwa in der Formel, Volkes Stimme sei Gottes Stimme (»Vox populi, vox Dei«) – sakralisiert wird, äußerst variabel. Es kann sich um die städtischen Bürger

<sup>88</sup> Ebd., 127f. Wolfgang Reinhard hat gezeigt, wie wenig eindeutig Ideen über Widerstandsrecht, Volkssouveränität und Demokratie bestimmten Konfessionen zugeordnet werden können, wie sehr sie vielmehr je nach Unterdrückungs- und Minderheitensituation von allen mobilisiert werden konnten. Vgl. ders. 1993, 53–69, v.a. 68.

oder die städtischen Unterschichten, um ländliche Armut oder sogar um aristokratische Opposition gegen absolutistische Herrschaft handeln.<sup>89</sup>

Vor dem Hintergrund der hier erläuterten Annahmen zur Dynamik kollektiver Selbstsakralisierung kann es nicht überraschen, wenn die Sakralisierung des Volkes die Gestalt ethnischer kollektiver Selbstsakralisierung annimmt. Die Soziologie war dafür seit ihren Anfängen sensibel – seit William Graham Sumner die berühmte Unterscheidung von »in-group« und »out-group« eingeführt und aus ihr seine Theorie des Ethnozentrismus abgeleitet hatte.<sup>90</sup> Für ihn war die Feindseligkeit gegenüber Nichtmitgliedern eines Kollektivs schlicht die Kehrseite des Zusammengehörigkeitsgefühls im Inneren. Der Ethnozentrismus ist in dieser Sichtweise eine notwendige Folge des inneren Bandes, das Konflikte und Interessendivergenzen innerhalb eines Kollektivs in Schach hält und so im ewigen Konkurrenzkampf der Gesellschaften diesen innere Einheit verleiht. Auch Max Weber war sich dieser Zusammenhänge bewußt und verknüpfte sie mit Klassenunterschieden oder ständischen Abstufungen innerhalb des angeblich homogenen »Volkes«:

»In der Tat ist die Überzeugung von der Vortrefflichkeit der eigenen und der Minderwertigkeit fremder Sitten, durch welche die ›ethnische Ehre‹ gespeist wird, den ›ständischen‹ Ehrbegriffen durchaus analog. ›Ethnische‹ Ehre ist die spezifische Massenehre, weil sie jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist.«<sup>91</sup>

Die armen Weißen in den Südstaaten der USA, so Weber, seien deshalb mehr als die Plantagenbesitzer die sozialen Träger der Rassenantipathie, »weil gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing.«<sup>92</sup> Alle Äußerlichkeiten können dabei zu Symbolen ethnischer Zugehörigkeit oder Abstoßung werden.

Für ein Verständnis der Geschichte des Nationalismus sind diese Zusammenhänge ausschlaggebend. Es stellt keine Leugnung der vielfältigen ökonomischen, politischen oder militärischen Ursachen für Nationalstaatsbildungen dar, wenn man nationalistischen Bewegungen mehr als zweckrationale Motive unterstellt, sondern ihnen und ihren einzelnen Mitglie-

<sup>89</sup> Zur Verwendung dieser Formel durch die »Frondeurs« in Bordeaux 1652/53 siehe Oakley 2006, 138.

<sup>90</sup> Sumner 1919, 3–40. Zur Darstellung und Diskussion seiner Theorie vgl. Joas/Knöbl 2008, 154–160.

<sup>91</sup> Weber 2001a, 168–190, hier 178.

<sup>92</sup> Ebd., 179.



dern eine *Sakralisierung der Nation* zuschreibt.<sup>93</sup> Ebenso wenig wie die kollektive Selbstsakralisierung in relativ egalitären Stammesgesellschaften nur eine Sakralisierung der menschlichen Mitglieder des Kollektivs darstellte, sondern von der Sakralisierung von Orten, Zeiten und Gegenständen auf das Kollektiv ausstrahlte, ist die kollektive Selbstsakralisierung einer Nation auf die Menschen begrenzt. Sie geht immer darüber hinaus und bezieht ein bestimmtes Territorium mit markanten landschaftlichen Qualitäten und historischen Erinnerungspunkten, eine Vergangenheit mit Siegen und Niederlagen, Helden und Märtyrern sowie Sitten, Werte oder Rechtsvorstellungen ein. Die Sakralisierung der Nation kann sich auf ein existierendes Staatsgebiet richten oder dessen Erweiterung anstreben, weil weitere Gebiete als von Natur aus zugehörig empfunden oder behauptet werden. Es kann um die Wiederherstellung »authentischer« Sitten und Institutionen gehen, die durch profanisierende, »verunreinigende« äußere Einflüsse oder durch eigene Achtlosigkeit verlorengegangen sind. Wo Staatlichkeit schwach entwickelt ist, kann sich die Sakralisierung der Nation auf das Volk ohne Staat richten und die Unabhängigkeit von vorhandenen staatlichen Ansprüchen oder die Gründung eines eigenen Staates als Ziel entwickeln.<sup>94</sup> Die Sakralisierung des Volkes oder einer Nation kann politisch völlig verschiedene Ausdrucksformen annehmen – von der Sakralisierung eines politischen Führers, der als Inkarnation eines mythisierten einheitlichen Volkswillens diktatorisch regiert, bis zur Begründung demokratischer Verfahren als institutioneller Übersetzung einer Souveränität des Volkes. Es gibt gute Gründe, die Wiederentstehung einer republikanischen Tradition in den italienischen Städten des späten Mittelalters ebenfalls nicht etwa als desakralisierende Tendenz, sondern im Gegenteil als Neubelebung der Sakralität der Politik und »Wiederentde-

<sup>93</sup> Ich stimme in dieser Hinsicht insbesondere den Arbeiten von Anthony D. Smith zu. Vgl. ders. 2003; ders. 1999, 3, 331–355. Smith ist stark beeinflusst von den Arbeiten George L. Mosses vor allem zur deutschen Geschichte. Vgl. ders. 1976. Reichhaltiges Material zum Zusammenhang von Nation und Religion in Deutschland bzw. Europa findet sich in den beiden folgenden Sammelbänden: Haupt/Langewiesche 2001; dies. 2004. Außerdem: Langewiesche 2008, 68–92. Ein sehr guter Forschungsüberblick, der das Ziel einer Integration von Religions- und Nationalismusforschung verfolgt, bei: Gorski/Türkmen-Dervisoglu 2013, 193–210. Vgl. außerdem Stark 1966–1974, Bd. 1, 69–135. Das Buch von Leonhard, *Bellizismus und Nation*, stellt ein wahres Kompendium der Wechselwirkungen von Sakralisierung der Nation und Nationalisierung des Sakralen in Europa und den USA dar.

<sup>94</sup> Reiches Material etwa zu den Buren in Südafrika und zur zionistischen Bewegung bei: Akenson 1992.

ckung der Verschmelzung von Heiligem und Macht, die der griechisch-römischen Antike eigen war«, aufzufassen; in den Worten eines Beraters der Republik Florenz im fünfzehnten Jahrhundert: »Deus est respublica, et qui gubernat rempublicam gubernat Deum. Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum«.<sup>95</sup> Paolo Prodi, der dies zitiert, folgert: »Die Heiligkeit des Monarchen wird durch eine kollektive Sakralität als Ausdruck der neuen kollektiven Identität ersetzt«<sup>96</sup> – von Savonarolas Florenz bis zur Entstehung der Vereinigten Staaten. Das Verhältnis dieser im christlichen Europa neuartigen, auf die Antike zurückgreifenden Fusion von Sakralität und Macht zu den religiösen Traditionen ist dabei völlig variabel:

»Sie reicht von der Assimilierung des Kultes und der Modelle der Heiligkeit fast in Form der spannungsfreien Symbiose bis zu Haltungen des völligen Widerspruchs, die auch zum Bruch führen können.«<sup>97</sup>

Der große religionsgeschichtliche Einschnitt der Entstehung »achsenzeitlicher« Religionen, von Vorstellungen der Transzendenz und des moralischen Universalismus, hat auch bei der Sakralisierung des Volkes Einfluß auf die Ausdrucksgestalt, wirkt aber als solcher nicht verhindernd auf die Tendenz zur kollektiven Selbstsakralisierung.<sup>98</sup> Wie schon unter Bedingungen der Herrschersakralität christliche Rechtfertigungen eine Mission des Herrschers zur Verteidigung und Verbreitung des Glaubens in Anspruch nahmen, so läßt sich die Sakralisierung des Volkes oder der Nation häufig mit dem Motiv einer spezifischen geschichtlichen Mission auf. Aus der naiven Egozentrik, Schützling des eigenen Gottes zu sein, wird unter Bedingungen des moralischen Universalismus eine Überzeugung, vor allen anderen Völkern auserwählt zu sein. Dieses Auserwähltheitsbewußtsein kann, muß aber nicht missionarische Gestalt annehmen,<sup>99</sup> in

<sup>95</sup> Zitate aus Paolo Prodi, »Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext«, in: Joas 2008, 63–82, hier 67f. (»Gott ist die Republik, und wer die Republik beherrscht, beherrscht Gott. Ebenso ist Gott die Gerechtigkeit, und wer die Gerechtigkeit ausübt, schafft damit Gott.«)

<sup>96</sup> Ebd., 68.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Zur Geschichte der Sakralisierung des Staates und ihrer Gefahren jetzt sehr differenziert (auch in der Auseinandersetzung mit meiner These von der Sakralität der Person): Siep 2015.

<sup>99</sup> Für die Gründe, warum in der Geschichte des antiken Judentums sich der Missionarismus nur schwach ausbildete, interessierte sich Max Weber stark. Vgl. oben, Kap. 4. – Anthony D. Smith versucht, diesen Unterschied durch die Begriffe »covenanted« und

jedem Fall stellt es eine ingeniose Verknüpfung von Universalismus und Partikularismus dar. Ich bin weit davon entfernt, einen solchen Auserwähltheitsglauben negativ mythisieren zu wollen, im Gegenteil: Es ist gut nachvollziehbar, wenn das Gefühl einer unerhört überlegenen religiösen Einsicht, die dem eigenen Volk zuteil geworden ist, in Begriffen einer besonderen »Begnadung« für ebendiese »Offenbarung« artikuliert wird. Entscheidend unter dem Gesichtspunkt des moralischen Universalismus ist aber, ob die Vorstellung von der eigenen kollektiven Auserwähltheit als unkündbare und unbedingte Bevorzugung oder als bedingte, verwirkbare und auch anderen zuteil werden könnende erscheint.<sup>100</sup> Berühmt ist eine Stelle beim Propheten Amos, in der ein Sonderrecht für das Volk Israel ausdrücklich bestritten wird.<sup>101</sup>

Der Auserwähltheitsglaube kann entsprechend moralisch disziplinierend nach innen, er kann aber auch rechtfertigend und motivierend für Expansionen nach außen wirken. Die Geschichte des Selbstverständnisses der USA ist von diesen Spannungen in geradezu exemplarischer Weise durchzogen.<sup>102</sup> Über die Jahrhunderte schon vor der Staatsgründung bis in unsere Zeit ziehen sich Äußerungen, die die eigenen – oft durchaus partikularistischen – Ziele universalistisch überhöhen und den Amerikanern eine Mission zur Zivilisierung der Welt zuschreiben. Die Ausdrucksform dafür greift oft auf alttestamentliche Motive zurück. Es wäre aber falsch, in diesen Tendenzen kollektiver Selbstsakralisierung unter den Bedingungen des moralischen Universalismus einfach die Auswirkungen einer untergründigen Motivkontinuität zu sehen. Bestimmte alte Deutungsschemata eignen sich eben für die Artikulation neuartiger Situationen, die in irgendeiner Form artikuliert werden müssen. Die USA sind auch keineswegs der einzige Fall. In der Geschichte der Kolonialpolitik etwa Großbritanniens und Frankreichs spielen Behauptungen über Zivilisierungsmissionen eine zentrale Rolle.<sup>103</sup> Die Sowjetunion nahm in Anspruch, von der Mission zur Ausbreitung des Sozialismus im Interesse des weltweiten Proletariats geleitet zu sein, und in der Geschichte des

---

»missionary peoples« auszudrücken. Siehe ders. 2003, 95.

<sup>100</sup> Conor Cruise O'Brien hat dafür die schöne Formulierung von der Auserwähltheit mit oder ohne »tenure« gefunden: ders. 1988, 42.

<sup>101</sup> Amos 9,7.

<sup>102</sup> Vgl. Lee 1980; Cavanaugh 2011, 88–108. Speziell zur Geschichte der amerikanischen Außenpolitik: Krakau 1967.

<sup>103</sup> Dazu ausgezeichnet Osterhammel 2005, 363–425; zu Frankreich: Bogner 2014.

deutschen Nationalismus konnte geradezu aus dem Widerstand gegen einen falschen rationalistischen »westlichen« Universalismus eine nationale Mission der Deutschen begründet werden. »Jede der modernen Nationen hat ihren eigenen Messianismus entwickelt, eine Version des Weltendramas, in der ihr die Titelrolle zufällt.«<sup>104</sup>

Die Sakralisierung des Volkes oder der Nation muß keineswegs religiöse Formen annehmen. Die Unterscheidung der Begriffe sakral und religiös sowie die Annahme säkularer Heiligkeiten – wie sie für dieses Buch leitend ist<sup>105</sup> – erlaubt es, Abstand zu halten von empirisch schwer zu haltenden Theorien über Republikanismus und Nationalismus als Produkten eines Säkularisierungsprozesses. Auch der Missionarismus universalistischer Religionen setzt sich unter Bedingungen der Säkularisierung fort. Von der Sowjetunion war bereits die Rede, doch ist schon der höchst säkulare Interventionismus der französischen Revolutionstruppen ein einschlägiges Beispiel.<sup>106</sup> Es gibt durchaus bemerkenswerte Kontinuitäten in der französischen Geschichte zwischen dem christlichen Auserwähltheitsglauben – die französische Nation als älteste Tochter der Kirche – und der säkular-revolutionären Gestalt – die Republik als Nation der Menschenrechte.<sup>107</sup>

Derselbe Befund gilt auch für diejenige weitere Sakralisierung, die hier wegen ihrer welthistorischen Bedeutung zu behandeln ist, nämlich die *Sakralisierung der Person*. Einer Formulierung Émile Durkheims folgend, habe ich mit diesem Ausdruck den Prozeß bezeichnet, der zur Institutionalisierung der Menschenrechte und des Wertes universaler Menschenwürde geführt hat.<sup>108</sup> Ich sehe in diesem Prozeß den zweiten großen historischen Schubeiner radikalen Entsakralisierung politischer Macht – nach dem achsenzeitlichen Durchbruch mit der Entstehung der Grundlagen für die Weltreligionen und die Philosophie. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sakralität und Macht überragt die Institutionalisierung der Menschenrechte die Bedeutung des Investiturstreits und der Reformation in der europäischen Geschichte.

---

<sup>104</sup> Stark 1974, 31.

<sup>105</sup> Vgl. v.a. Kap. 3 dieses Buches und die erste Hälfte des vorliegenden Kapitels.

<sup>106</sup> Zu den entsprechenden Rechtfertigungen beim jungen Friedrich Schlegel und Joseph Görres vgl. Joas/Knöbl 2008, 83f.

<sup>107</sup> Dazu Smith 2003, 106–115.

<sup>108</sup> Joas 2015.

Diese Behauptung leuchtet gewiß nur dann ein, wenn zwei Mißverständnisquellen geschlossen werden. Es geht bei der Geschichte der Menschenrechte weder um eine bloße Ideengeschichte noch um eine Geschichte der Säkularisierung. Der Durchbruch zur Sakralisierung der Person kann aus einer internen Lerngeschichte einer universalistischen Religion hervorgehen. Dies war dort der Fall, wo die Entdeckung religiös Verfolgter, daß sie selbst zur religiösen Verfolgung Andersgläubiger verführbar sind, zu Versuchen der Selbstbindung in Gestalt der Institutionalisierung der Religionsfreiheit führte.<sup>109</sup> Gemeint ist damit natürlich nur eine solche Begründung von Religionsfreiheit, die nicht aus rein pragmatischen Gründen oder aus Indifferenz gegenüber aller Religion gewährt wird. Es muß auch eine Religionsfreiheit sein, die die Freiheit der Nichtgläubigen einschließt. Selbstverständlich kann ein ähnlicher Lernprozeß andere Menschen zur Ablehnung aller existierenden Formen von Religion als einer persönlichen Option führen. Für diese Menschen stellt sich dann die Frage, ob ihre Ablehnung sie zur Befürwortung einer Unterdrückung der Religion oder ebenfalls zum Einsatz für die Religionsfreiheit im genannten Sinne führt. Entscheidend ist die – religiöse oder nichtreligiöse – Sakralisierung jeder Person, jedes Menschen, unabhängig von Verdiensten und Vergehen.

Diese Sakralisierung der Person erfordert zwingend eine relative Entsakralisierung von Staat, Herrscher, Nation oder Gemeinschaft. Sie erfordert nicht, wie oft angenommen wird,<sup>110</sup> eine Säkularisierung im Sinne eines Verzichts auf die Vorstellung von Gott als dem Quell aller Heiligkeit. In dieser Vorstellung kann vielmehr gerade, wie gesehen, ein Gegengewicht gegen die Sakralisierung irdischer politischer Macht liegen. Ein angemessenes Verständnis der Geschichte der Menschenrechte muß deshalb zwar die Entstehung und Entwicklung der Ideen über eine gleiche Würde aller Menschen einbeziehen, sich aber auf die Formen rechtlicher Positionierung dieser Ideen konzentrieren. Die Idee, daß allem Menschlichen eine besondere Qualität zukommt, war vermutlich nie ganz abwesend; Durkheim hat dies anhand des elementaren Respekts vor dem menschlichen Blut zu zeigen versucht.<sup>111</sup> Im vollen Sinn entsteht die empirische

---

<sup>109</sup> Ebd., 23–62.

<sup>110</sup> Erkens 2013, 29.

<sup>111</sup> Durkheim (1912) 1981, 190.

Vorstellung einer Menschheit, die dann normativ als moralischer Universalismus aufgeladen werden kann, aber erst in der Achsenzeit. In meinen Ausführungen habe ich großen Wert darauf gelegt, auch diese ideengeschichtliche Neuerung auf die Geschichte der Macht zu beziehen – als eine schöpferische Reaktion auf den expansiven archaischen Staat. Jenseits der Verfügbarkeit dieser Idee aber muß sich die Geschichte der Menschenrechte vor allem für deren Institutionalisierung interessieren. Damit zielen ich auf die einzelstaatliche Institutionalisierung einerseits, auf eine transnationale Kodifizierung andererseits. Erstere begann mit den Menschenrechtserklärungen der amerikanischen und der französischen Revolution in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, letztere mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Alle haben selbstverständlich ihre jeweiligen Vorgeschichten und Wirkungsgeschichten.<sup>112</sup> Auch diese Entwicklungen können, so meine Behauptung, nicht aus inneren Reifungsprozessen der Idee oder einer langsamen Akkumulation guter Begründungen erklärt werden, sondern nur aus Konstellationen von Sakralisierungs- und Machtbildungsprozessen. Die Menschenrechtserklärungen des achtzehnten Jahrhunderts haben die Geschichte des absolutistischen Staats und seiner Herrschersakralität, die Erklärung von 1948 hat die Geschichte des totalitären faschistischen und nationalsozialistischen Staats als Hintergrund. Der weitere Ausbau der Menschenrechte geschieht wesentlich in Auseinandersetzung mit dem kolonialen Staat und dem kommunistischen Totalitarismus. Auch die Menschenrechte werden aber, wie die Idee universaler Menschenwürde, nie gesicherter kultureller Besitz. Es gibt auch hier keinen Vektor zunehmender Sakralisierung der Person.<sup>113</sup> Sie können wie alle Sakralisierungen zur bloßen Rechtfertigung machtpolitischer Strategien verkommen oder gar, weil sie ein Hindernis für staatliches Handeln darstellen, ausdrücklich relativiert werden. Das ist in den letzten Jahren hinsichtlich des Folterverbots in der Terrorismusbekämpfung geschehen. Wenn dies auf breiter Front geschähe, erwiese sich erneut ein Widerpart zur Selbstsakralisierung machtvoller Kollektive als zu schwach.

---

<sup>112</sup> Dazu mehr in den in Anm. 109 genannten Büchern und der dort aufgeführten Literatur.

<sup>113</sup> Joas 2014a, 43–49.

Mit der Behandlung von vier Formen des Verhältnisses von Sakralität und Macht – der kollektiven Selbstsakralisierung egalitärer Stammesgesellschaften, der Herrschersakralität, der Sakralisierung des Volkes oder der Nation, der Sakralität der Person – wird weder behauptet, daß es keine weiteren Formen der Verknüpfung von Sakralität und Macht gebe, noch wird eine historische Entwicklungstendenz, die mit Notwendigkeit von der einen Form zur anderen führe, unterstellt. Im Gegenteil: Mir erscheint die Vielfalt real existierender Formen kaum überblickbar, und ich bin mir bewußt, daß die deutlicher herauspräparierten Typen nur ein Beitrag dazu sein können, die reale Vielfalt überhaupt auf Begriffe zu bringen. Keiner hat um 1900 vorausgesagt, daß das zwanzigste Jahrhundert eine Verknüpfung der Bewegungen von Nationalismus und Sozialismus in Gestalt des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus hervorbringen würde, und ohne das kontingente Ereignis des Ersten Weltkriegs wäre es dazu vielleicht auch nicht gekommen. Damit entstanden aber auch ganz neue Formen der Sakralisierung der Politik, die an den archaischen Staat erinnern, aber durch die nun zur Verfügung stehenden technischen Mittel in ihrer Wucht auch immens gesteigert sind. Ähnliches gilt für die stalinistische Sowjetunion und die von ihr in anderen Ländern installierten Regime.<sup>114</sup> Wer hat den Aufstieg eines terroristischen islamistischen Fundamentalismus bis hin zum Versuch einer Kalifatsstaatsbildung langfristig vorausgesagt? Wer hätte gedacht, daß ein auf dem Marxismus-Leninismus und seiner Imperialismustheorie fundierter Staat eine Herrscherdynastie mit magischen Ansprüchen hervorbringen kann, wie es in Nordkorea der Fall ist? Wer hätte erwartet, daß gerade aus der schiitischen Richtung des Islam im Widerstand gegen eine säkularisierende Entwicklungsdiktatur neue Formen einer theokratischen Verfassung entstehen, wie wir es im Iran sehen? Die Sozialwissenschaften sind häufig in der Gefahr, ihre Theorien von einigen wenigen »führenden« Ländern zu abstrahieren und dem Rest der Welt eine nachholende Entwicklung in derselben Richtung zu prognostizieren oder zu empfehlen. Eine Theorie, die demgegenüber die Vielfalt der Konstellationen von Macht und Sakralität hervorhebt, erwartet eine Vielfalt von Formen, da die Macht der einen die

---

<sup>114</sup> Umfassend: Burleigh 2008; Maier 2000. Zu den Kontroversen über den Begriff »politische Religion« und die Leistungskraft bzw. Grenzen von Burleighs Ansatz u.a.: Burrin 1997, 321–349; Roberts 2009, 381–414.

Gegenkräfte der anderen mobilisiert, und das oft in ganz unerwarteten Richtungen. So können aus allen achsenzeitlichen Traditionen Formen des religiösen Fundamentalismus oder des Nationalismus hervorgehen, aber auch Formen des Widerstands gegen diese. Diese Religionen können sowohl Hindernis wie Treibmittel kollektiver Selbstsakralisierung sein. Das soll nicht heißen, daß alle Formen der Macht jederzeit möglich sind, wohl aber, daß alle religiösen und säkularen Traditionen ein beträchtliches Maß an Flexibilität in sich haben, was ihre Anpassung an Machtverhältnisse betrifft. Es gilt, der »Hegelschen Versuchung« teleologischer Geschichtsdeutung zu entgehen,<sup>115</sup> ohne dabei zu vergessen, daß die Menschheit eine einzige Geschichte hat.<sup>116</sup>

## Literatur

Akenson, Donald Harman

- 1992 God's Peoples. Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster, Ithaca.

Basso, Ellen

- 1985 A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances, Philadelphia.

Bellah, Robert N.

- 2011 Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, Cambridge.

Bloch, Marc

- 1998 Die wundertätigen Könige, München.

Boehm, Christopher

- 1999 Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior, Cambridge.

---

<sup>115</sup> Ricoeur 1991, 312–333. Vgl. hierzu auch oben, Kap. 4, die Passage zum antihegelianischen Impuls bei Troeltsch.

<sup>116</sup> Bei meiner ersten öffentlichen Präsentation dieser Gedankengänge [...] habe ich diese mit Bemerkungen zur »Sakralisierung Europas« (besser: »Selbstsakralisierung Europas«) verknüpft und auf gegenwärtige Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und Vergangenheit aufmerksam gemacht. Diese finden sich übrigens bei islamophoben und »abendlandverteidigenden« Gegnern des europäischen Einigungsprozesses ebenso wie bei seinen Verteidigern. Das Medienecho auf meinen Vortrag hob fast nur diese Warnung vor der Sakralisierung Europas hervor. Vgl. Joas 2013, 259–285, hier 283–285.



Bogner, Daniel

- 2014 Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld.

Bossy, John

- 1985 Christianity in the West 1400–1700, Oxford.

Breuer, Stefan

- 2014 Der charismatische Staat. Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft, Darmstadt.

Burleigh, Michael

- 2008 Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München.

Burrin, Philippe

- 1997 Political Religion: The Relevance of a Concept, in: History and Memory 9, 321–349.

Cavanaugh, William T.

- 2011 Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church, Grand Rapids.

Dilthey, Wilhelm

- 1924 Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Dilthey, Wilhelm (Hg.): Gesammelte Schriften, Bd. 5: Einleitung in die Philosophie des Lebens / Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Leipzig/Berlin, 139–240.
- 1982 Gesammelte Schriften, Bd. 19: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, Göttingen, 333–338.

Durkheim, Émile

- 1981 Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M.

Erikson, Erik H.

- 1966 Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M.

Erkens, Franz-Reiner

- 2002 Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin.
- 2006 Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart.

- 2013    Herrschersakralität. Ein Essai, in: Beck, Andrea / Berndt, Andreas (Hg.): Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen, Stuttgart, 15–32.
- Firth, Raymond
- 1970    Rank and Religion in Tikopia. A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity, London.
- Frazer, James George
- 1923    The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, New York.
- Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef
- 2012    (Hg.) Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin, 39–187.
- Gergen, Kenneth
- 1988    Charles Taylor, Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the ›Inner‹, in: Messer, Stanley / Sass, Louis / Woolfolk, Robert (Hg.): Hermeneutics and Psychological Theory, New Brunswick, 52–58.
- 1991    The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life, New York.
- Gorski, Philip S. / Türkmen-Dervisoglu, Gülay
- 2013    Religion, Nationalism, and Violence: An Integrated Approach, in: Annual Review of Sociology 39, 193–210.
- Graf, Friedrich Wilhelm
- 2004    Sakraltransfer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, 4. Auflage, Tübingen, 748–749.
- Habermas, Jürgen
- 1976    Moralentwicklung und Ich-Identität, in: Ders. (Hg.): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M., 63–91.
- 1985    Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M.
- Harman, Donald
- 1992    Akenson, God's Peoples. Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster, Ithaca.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Langewiesche, Dieter
- 2001    (Hg.) Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M.
- 2004    Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M.
- Hobbes, Thomas
- 1976    Leviathan, Frankfurt a.M.

Honneth, Axel / Joas, Hans

- 1980     Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M.

Huizinga, Johan

- 1956     Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek.

Joas, Hans

- 1980     Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt a.M.
- 1992a     Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M.
- 1992b     Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition, in: Ders. (Hg.): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M., 23–65.
- 1997a     Der Identitätsbegriff und seine postmoderne Herausforderung, in: Ders. (Hg.): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M., 227–251.
- 1997b     Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M.
- 2000     Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist.
- 2004     Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg.
- 2008     Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhard in der Diskussion, Göttingen.
- 2009     Die säkulare Option und ihre Folgen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 293–300.
- 2011     Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- 2012     Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg.
- 2013     Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation«, in: Graf, Friedrich Wilhelm / Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München, 259–285.
- 2014a     Ist die Menschenwürde noch unser oberster Wert?, in: DIE ZEIT (Hg.): Wie soll ich leben? Philosophen der Gegenwart geben Antwort, München, 43–49.
- 2014b     Replik, in: Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld, 243–264.
- 2015     Die Sakralität der Person, in: Ders.: Sind die Menschenrechte westlich? München.

Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang

- 2004 Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a.M.
- 2008 Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie, Frankfurt a.M., 154–160.

Jung, Matthias

- 1996 Dilthey zur Einführung, Hamburg.
- 1999 Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg.
- 2009 Der bewußte Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin.

Jussen, Bernhard

- 2009 The King's Two Bodies Today, in: Representations 106, 102–117.

Kantorowicz, Ernst H.

- 2016 The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton.

Kleist, Heinrich von

- 1966 Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, in: Ders. (Hg.): Werke, München, 810–814.

Koselleck, Reinhart

- 1989 Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M.

Krakau, Knud

- 1967 Missionsbewußtsein und Völkerrechtsdoktrin in den Vereinigten Staaten, Frankfurt a.M. / Berlin.

Krappmann, Lothar

- 1971 Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart.

Langewiesche, Dieter

- 2008 Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa, München.

Lee, Ernest

- 1980 Tuveson, Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role (1968), Chicago.

Leonhard, Jörn

- 2008 Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914, München.

Leppin, Hartmut

- 2013 Kaisertum und Christentum in der Spätantike. Überlegungen zu einer unwahrscheinlichen Synthese, in: Fahrmeir, Andreas / Imhausen, Annette (Hg.): Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive, Frankfurt a.M., 197–223.

Lukes, Steven

- 2004 Power. A Radical View, Basingstoke.

Maier, Hans

- 2000 (Hg.) Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, Frankfurt a.M.

Mann, Michael

- 1990 Geschichte der Macht, Bd. 1, Frankfurt a.M.

Mead, George Herbert

- 1968 Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Meier, Mischa

- 2007 Krisen und Krisenwahrnehmung im 6. Jahrhundert v. Chr., in: Scholten, Helga (Hg.): Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit, Weimar/Wien, 111–125.

Mosses, George L.

- 1976 Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich, Frankfurt a.M.

Münkler, Herfried

- 2005 Imperien. Die Logik der Weltherrschaft vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin.

Nietzsche, Friedrich

- 1969 Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Ders.: Werke I, München, 7–134.

Oakley, Francis

- 2006 Kingship. The Politics of Enchantment, Oxford.

O'Brien, Conor Cruise

- 1988 God Land: Reflections on Religion and Nationalism, Cambridge.

Osterhammel, Jürgen

- 2005 ›The Great Work of Uplifting Mankind‹, Zivilisierungsmission und Moderne, in: Barth, Boris / Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz, 363–425.

Ozouf, Mona

1976 *La fête révolutionnaire*, Paris.

Poggi, Gianfranco

2001 *Forms of Power*, Cambridge.

Popitz, Heinrich

1992 *Phänomene der Macht*, Tübingen.

Prodi, Paolo

2008 Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext, in: Joas, Hans (Hg.): *Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhard in der Diskussion*, Göttingen, 63–82.

Reinhard, Wolfgang

1993 Historiker, ›Modernisierung‹ und Modernisierung. Erfahrungen mit dem Konzept ›Modernisierung‹ in der neueren Geschichte, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hg.): *Innovation und Originalität*, Tübingen, 53–69.

Rhodes, R. Colbert

1978 Émile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch, in: *Theory and Society* 5, 45–73.

Ricoeur, Paul

1991 *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, München.

Roberts, David D.

2009 ›Political Religion‹ and the Uses and Disadvantages of an Analytical Concept, in: *Contemporary European History* 18, 381–414.

Rosa, Hartmut

1998 *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone Age Economics*, Chicago.

Schieffer, Rudolf

2011 Worms, Rom und Canossa in zeitgenössischer Wahrnehmung, in: *Historische Zeitschrift* 292, 593–612.

Schubert, Hans-Joachim

1995 *Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley*, Frankfurt a.M.

Seligman, Adam B.

2013 Reflexivity, Play, Ritual, and the Axial Age, in: *Sociologica* 1, 1–15.

Siepe, Ludwig

- 2015     Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen.

Smith, Anthony D.

- 1976     Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich, Frankfurt a.M.  
1999     Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals, in: *Nations and Nationalism* 5, 331–355.  
2003     Chosen Peoples, Oxford.

Stanner, William E. H.

- 1965     Religion, Totemism and Symbolism, in: Berndt, Ronald M. / Berndt, Catherine H. (Hg.): *Aboriginal Man in Australia. Essays in Honour of Emeritus Professor A. P. Elkin*, Sydney, 207–237.  
1970     The Dreaming, in: Harding, Thomas G. / Wallace, Ben J. (Hg.): *Cultures of the Pacific. Selected Readings*, New York, 304–315.

Stark, Werner

- 1966–1974     The Sociology of Religion. A Study of Christendom, New York.  
1974     Grundriß der Religionssoziologie, Freiburg.

Sumner, William Graham

- 1919     War, in: Keller, Albert Galloway (Hg.): *War and Other Essays*, New Haven, 3–40.

Swain, Tony

- 1973     A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being, Cambridge.

Taylor, Charles

- 1985     Self-Interpreting Animals, in: Taylor, Charles (Hg.): *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge, 45–76.  
2009     Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.

Tillich, Paul

- 1965     Der Mut zum Sein, Hamburg.

Troeltsch, Ernst

- 1991     Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen.

Turner, Victor

- 1989     Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a.M.

Tuveson, Ernest Lee

- 1980     Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role, Chicago.

Weber, Max

- 2001a Ethnische Gemeinschaften, in: Weber, Max (Hg.): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 168–190.
- 2001b Religiöse Gemeinschaften, in: Kippenberg, Hans Gerhard (Hg.): *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 22.2, Tübingen, 218–290.

Wißmann, Hans

- 1997 James George Frazer (1854–1941), in: Michael, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, 77–89.