

Rudolf Schlögl,

Aneignung: Die Religion der politischen Theorie

Es sei ihm nicht bange um die Zukunft, ließ Schleiermacher 1799 in seinen „Reden über die Religion“ die Gebildeten unter deren Verächtern wissen: kein Zeitalter habe die Religion besser aufgenommen als das jetzige. Friedrich von Hardenberg (Novalis) sah das ähnlich. Im gleichen Jahr bot er einen Text für das „Athenaeum“ an, in dem er die nahe „Auferstehung“ eines neuen Christentums prophezeite, das dem in Anarchie gefallenem Europa zu neuer Gestalt verhelfen werde. Goethe wollte diese Einsichten nicht drucken. Sie erreichten das Publikum erst 1826, als Religion tatsächlich wieder zu einer gestaltenden Kraft der gesellschaftlichen Ordnung geworden war, weil die politische Restauration sich auf die Bedeutung der Kirchen als Stützen monarchischer Legitimität besonnen hatte und man Religion als Bindemittel der noch fragilen Nationalgesellschaften schätzte. Am Ende des 18. Jahrhunderts hingegen waren solche Diagnosen keineswegs selbstverständlich. Die Revolution habe, stellte Chateaubriand noch 1826 fest, das christliche Gedächtnis Europas vernichtet.

Was kam, hatte einen Januskopf. Die restaurative Ordnung des 19. Jahrhunderts schaute nach vorne, indem sie ihren politischen Stil an die Erfordernisse einer liberalen Bürgergesellschaft anpaßte. Sie beharrte aber gleichzeitig auf einer Legitimität, die 1789 ungeschehen machen wollte. Das „monarchische Prinzip“ zitierte eine vergangene Welt, ohne sie ernsthaft noch zu wollen, um das schlimmere Übel der Volkssouveränität zu bannen, wie Friedrich Julius Stahl in einer Abhandlung wissen ließ, die diesem Regime dann seinen Namen gab. Entsprechend inszenierten sich die Monarchen als „Bürgerkönige“, die zuerst leutselig patriarchalisch regierten und schließlich das traditionale Fundament ihrer Legitimität zur bloßen Staffage eines cäsaristischen Populismus machten.

Man kann diese Orientierung an einer versunkenen Welt in der historischen Beobachtung nicht einfach nur auf die zweifellos vorhandene Kontinuität der Eliten und der Interessen zurückführen. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, das Nebeneinander von tiefgreifender gesellschaftlicher Modernisierung und traditionellen sozialen Formen und Argumentationsmustern war Kennzeichen einer Transformationsgesellschaft, die ihre Gestalt und ihre Modernität erst noch auf den Begriff bringen mußte. Vorerst betrachtete sie sich im Spiegel der Vormoderne. Man sah kein bloßes Zerrbild darin, aber was man wahrnahm, hielt die Versuchung aufrecht, die pluralistische, arbeitsteilig vernetzte und marktgesteuerte Ordnung der Gesellschaft vor der Folie alteuropäischer Ordnungsmuster zu kritisieren und den eigenen politi-

schen und sozialen Institutionen eine Form zu geben, die noch von den Zielvorstellungen und Prinzipien der alteuropäischen *societas civilis* geprägt war.

Die Gesellschaft Alteuropas hatte sich nicht als medienvermittelten Strukturzusammenhang verstanden, sondern als hierarchisierte Vergemeinschaftung von Individuen und Gruppen, in der Recht und Herrschaft aus einer göttlichen Weltordnung abgeleitet und den Menschen unverfügbar war. Bereits der Souveränitätsanspruch des neuzeitlichen Staates hatte diese politische Zivilgesellschaft unter Spannung gesetzt und eine abwehrende, „konservative“ Theorie des Politischen inspiriert. Auch sonst war etwa an der wachsenden Bedeutung, die man Werten und Überzeugungen als Grundlage gesellschaftlichen Zusammenlebens seit Beginn des 18. Jahrhunderts beimaß, ablesbar, welche Folgen es hatte, wenn man eine komplexer werdende Gesellschaft als eine Gemeinschaft von Anwesenden beschrieb.

Mit der Ruptur von 1789 eskalierten diese Probleme und ließen sich gleichzeitig nicht mehr nur als Fragen der Theorietechnik behandeln. Die Revolution hob sie auf die Bühne der Gesellschaftspolitik. Nach wie vor wurde Vergesellschaftung aber hauptsächlich als Vergemeinschaftung erfahren und gedacht, so daß man die Nation – wie die verstaatlichte Gesellschaft jetzt hieß – ebenfalls als emphatische Assoziation von Bürgern konstruierte. In der Politik war man wie noch nie auf die Liturgie des inszenierten Massenereignisses verwiesen war, um eine Öffentlichkeit zu gestalten, in der Schrift und Druck im Verständnis der Zeitgenossen dazu dienten, die „totale Anwesenheit“ (Karl Mannheim) auch über zeitliche und räumliche Distanzen herzustellen.

Schnell wurde greifbar, daß diese Konstellation der Religion zu neuer Bedeutung verhalf. Wer sich zum Ziel setzte, am Entwurf einer *societas civilis* als konservativ-gegenrevolutionärer Utopie festzuhalten, dem lieferte das christliche Naturrecht die wichtigsten Argumente. Die (christliche) Glaubensgemeinschaft schien überhaupt ein brauchbares Vorbild, um die desintegrativen und entfremdenden Kräfte moderner Vergesellschaftung, wie sie seit der Romantik unablässig beklagt wurden, zu heilen und zu überwinden. Für die politischen Regime der Restauration ergab sich daraus die naheliegende Folgerung, Religion in den Dienst der Legitimation zu stellen und die Konfessionskirchen zur Disziplinierung der Untertanen heranzuziehen. Die konstitutionell eingebundene Monarchie wußte sich im „christlichen Staat“ am besten aufgehoben. Nationen wurden auf diese Weise als heilige Gemeinschaften entworfen, die wenigstens einer politischen Religion bedurften, um gegenüber einem Reich der Bedürfnisse zu bestehen.

Das hatte seinen Preis: Abgesehen vom weiterhin drückenden Staatskirchentum mußten Kirchen und Theologen sich jetzt damit auseinandersetzen, daß Religion zu einer politischen

Option geworden war. Über Theologie und Kirchenverfassung ließ sich mehr nicht ohne Rücksicht auf politische Parteinahmen streiten.

Während für den entstehenden Liberalismus das Thema Religion nur als Abwehr klerikalen Einflusses eine Rolle spielte (Liermann), rückte das Religiöse als konstitutives Element menschlicher Vergesellschaftung überall dort ins Zentrum der Aufmerksamkeit, wo man soziale Integration nicht aus formalen Prinzipien der Rechtsgleichheit und der politischen Partizipation ableitete, sondern vorrangig als Problem gesellschaftlicher Werte verstanden wurde. Die alteuropäische Theoriebildung hatte – wie man am Beispiel des Thomas Hobbes studieren konnte – gesellschaftliche Integration über weite Strecken als Funktion staatlicher Souveränität gedeutet und sie folglich als Gewaltzusammenhang beschrieben. Entsprechend war der Ort von Religion negativ bestimmt. Eine gesellschaftliche Funktion übernahm sie als Staatskult, der die Gewalt des Leviathan mit der Aura des Heiligen schützte, ansonsten blieb sie private Überzeugung, die für die Gesellschaft nur insofern bedeutsam war, als der Jenseitsglaube und die Furcht vor dem Jüngsten Gericht dabei halfen, den Normen und Gesetzen des Staates Geltung zu verschaffen.

Die Idee der Volkssouveränität und der Teilung der Gewalten hatte diesem Strang der politischen Selbstbebeschreibung der europäischen Gesellschaften abgeschnitten. Wer nach 1789 über die Ermöglichung von Gesellschaft, über die Bedingungen der Stabilität sozialer Ordnung, die Fundierung politischer Macht und die Voraussetzungen nationaler Identität nachdachte, dem bot sich Religion wenigstens als eine Sonderform von Moral an, mit deren Hilfe sicherzustellen war, daß gesellschaftliche Ordnung und politische Herrschaft auch auf Zustimmung gebaut werden konnten. Am Stellenwert, den Religion und Moral für den Bau der Gesellschaft zugemessen bekamen, war daher abzulesen, wie weit Macht aus der Gesellschaft heraus legitimiert wurde und auf der Zustimmung einer Mehrheit beruhte (Gladstone). Auch wer umgekehrt daran festhielt, daß Ordnung auf Dauer nur Bestand hatte und die Autorität staatlicher Macht nur gesichert blieb, wenn man sie mit dem Verweis auf ihre vorgesellschaftliche Gottgegebenheit jedem offenen Legitimationszweifel entzog, für den lag es nahe, Gesellschaft, Staat und Religion in einer organischen Einheit zusammen zu denken. Noch nicht am Anfang des 19. Jahrhunderts, aber je länger die industrielle Modernität ihre Kraft der sozialen Pauperisierung und Defragmentierung zeigte, desto eindringlicher stellte sich schließlich das Problem sozialer Solidarität, zumal soziale Deklassierung sich zur politischen Gefahr entwickelt hatte.

An diesen drei Problemfeldern kristallisierte sich seit Ende des 18. Jahrhunderts ein europäisch geführter Diskurs heraus, der den katholischen Konservatismus eines Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Francois R. de Chateaubriand und eines Donoso Cortés mit Karl Ludwig von Haller, den englischen Tories von Edmund Burke bis William Gladstone und dem „christlichen Sozialismus“ bei Lamennais und Saint Simon ebenso verband wie die deutschen Romantiker Friedrich Schlegel, Novalis und Franz von Baader mit den konservativen Konfessionspolitikern Joseph Görres, Friedrich Julius Stahl, Friedrich Gentz und Friedrich Wilhelm IV. Die argumentativen Tiefenstrukturen lagen nahe beieinander, auch wenn die konfessionellen Differenzen Anlaß zur Polemik gaben und Grenzen der wechselseitigen Wahrnehmung zogen. Allein die vielfach belegte europaweite Rezeption der seit den 1820er Jahren entstehenden konfessionspolitischen Publikationsorgane sorgte dafür, daß man die Argumente der anderen kennen konnte. Das trug maßgeblich zur Ausbildung einer intellektuellen und politisch aktiven Netzes bei, in dem sich die religiösen mit den politischen Optionen so sehr vermischten, daß sie häufig auch konfessionelle Differenzen zu überspielen in der Lage waren. Friedrich Wilhelm IV. hatte in dem unzeifelhaft katholisch optierenden Karl Maria von Radowitz einen intim vertrauten Berater und dieser wieder in den protestantischen Gerlachs enge politische Freunde gefunden. (Anm. zu den Texten). Wichtiger für argumentative Differenzen und Gegnerschaften schienen unterschiedliche politische Kulturen und Entwicklungsstände. Sie traten um so deutlicher in den Vordergrund, je konkreter von Religion und Kirchen die Rede war.

Um die „Chimäre“ der „künstlich-bürgerlichen“ Gesellschaft zu vertreiben und eine tragfähige Theorie des „natürlich-geselligen Zustandes“ zu entwerfen, wie Haller schon im Titel seiner „Restauration der Staatswissenschaften“ ankündigte, mußte es für die konservativen Kritiker der nachrevolutionären Verhältnisse stets darauf ankommen, Gesellschaft, Staat und Religion als eine schon immer gegebene organische Einheit zu denken, die weder in ihrer Existenz noch in ihrem Zusammenwirken auf einen menschlichen Akt zurückgeführt werden konnten, sondern ihren Ausgangspunkt bereits in der Schöpfungsordnung Gottes nahmen. Nur so war der Vorstellung eines „Gesellschaftsvertrages“ zu entkommen, der Menschen, ihre Interessenlagen und die soziale Ordnung der Gesellschaft auseinanderriß, so daß man sie gegeneinander ausspielen konnte.

Dieses Argumentationserfordernis gab den Entwürfen von de Bonald und de Maistre bis hin zu Adam Müller und zu Haller eine gemeinsame Rhetorik des opaken Anfanges mit, wonach der Mensch nicht als Individuum in die Gesellschaft trat, sondern als Mitglied einer Familie.

Die restaurative *societas civilis* bestand überhaupt nicht aus Individuen, sondern setzte sich in jedem Fall aus Familien zusammen. In der Familie und nur durch sie wurde der Mensch gesellschaftsfähig, weil er dort einerseits in das „natürliche“ Autoritätsverhältnis des Generationengefüges eingebettet war und weil darüber hinaus in der Familie auch die (natürliche) Religion als Wissen um die Existenz Gottes und als Kult ihren Ursprung hatte. Im Totenkult identifizierte Chateaubriand den Ursprung aller Vergemeinschaftung. Erst das in der Familie vermittelte Wissen um Gott machte den Menschen zum Menschen, wie de Bonald betonte, und er fügte hinzu, daß alle gesellschaftliche Ordnung sich auf die Vorschrift: „Ehre Vater und Mutter!“ zurückführen lasse. Aus der natürlichen Autorität der Eltern sei zu lernen, daß es sich ziemt, der Macht Ehrfurcht entgegen zu bringen (*Législation*, 130, 160-165). Aus der Familie gingen Macht und Religion hervor. Auf ihr baute damit die gesellschaftliche Ordnung auf, die durch sie notwendig geworden war. Weil Familien sich untereinander im Kriegszustand befinden konnten, brauchte es den Staat. Sofern die Familien sich unter gemeinsamer Abstammung zusammenfanden, waren sie eine Nation, wenn sie sich gemeinsamen Gesetzen unterwarfen, wurden sie zum Staat. (*Législation* 170-173). Auch der „Staat Gottes“ des Donoso Cortés gründete in dieser Weise auf der natürlichen Autorität der Vaterschaft und den daraus hervorgehenden Familienverbänden. Diese gliederten sich in Verwandtschaftsgruppen und Provinzen. Weil man um die Mitte des 19. Jahrhunderts über die arbeitsteilige Organisation der Gesellschaft kaum mehr absehen konnte, stellte Cortés dem lokalen Gliederungsprinzip Berufsstände zur Seite, in denen sich jeweils Familien gleicher gesellschaftlicher Aufgaben zusammenfanden. Alle diese „natürlichen“ Gruppen formten dann den „katholischen“ Staat, der im Thron des Monarchen das Symbol seiner Einheit und seiner hierarchischen Ordnung hatte (Cortés, 43).

Auch Gladstone kannte nur zwei natürliche und universale Formen der menschlichen Vergemeinschaftung, denen gleichzeitig die Eigenschaft einer moralischen Einheit und damit religiöse Qualität zukomme: die Familie und den Staat. Angesichts der Ordnung des „body politics“ im Commonwealth und insbesondere im Hinblick auf die bereits weit fortgeschrittene Prägung der englischen Sozialordnung durch Markt- und Kapitalbeziehungen lag es für die englischen Konservativen allerdings nicht unbedingt nahe, das Individuum ausschließlich über die Familie zu vergesellschaften. Was einen Commonwealth von einer Sklavenplantation unterscheide, sei nicht die närrische Fiktion eines Gesellschaftsvertrages, schrieb Coleridge 1825 in seiner Abhandlung „On the constitution of the Church and State“, sondern die unbedingte Vorstellung von personaler Integrität und individueller Willensfreiheit. Diese Auszeichnung der Individualität führte dann allerdings auch hier umstandslos in den Entwurf ei-

ner von „personal interests“ getragenen Gesellschaft von Besitzindividualisten, die sich in drei Ständesäulen gliederte. In der einen fanden sich die „landed interests“ der Grundbesitzer zusammen, in der anderen die „moneyed interests“ der Handwerker und Kaufleute. Die dritte umfaßte neben den Theologen und den Geistlichen alle Wissenschaftler der Gesellschaft, um ihr ein kulturelles Fundament zu geben und sie zu einer moralisch integrierten Gemeinschaft zu erheben (18-28).

Gemeinsam war allen diesen Entwürfen einer organischen Vergesellschaftung aus der Familie heraus, daß sie gegen Vorstellung und Realität einer über medial vermittelte Politik- und Verwaltungsstrukturen und das Wirken des Marktes integrierte Gesellschaft gerichtet waren, weil nur im direkten Umgang der Menschen miteinander sich jene Übereinstimmung der Gefühle und Überzeugungen herstellen und dauerhaft sichern ließ, aus denen der Zusammenhalt sich ergab. Angesichts der rationalistischen Zerstückelung in Wahlbezirke und Departements, mit der die Revolution Frankreich überzogen habe, bezeichnete Edmund Burke die Revolutionsfeste als „nichtsbedeutende Taschenspielerkünste“ (345). Die „bürgerlichen Neigungen“ müßten sich vielmehr in der Familie entfalten. Wahrer Patriotismus erwachse nicht aus der Zugehörigkeit zum „Viereck Nr. 71 oder irgend einem anderen Felde des großen Schachbrettes“, sondern könne sich nur bilden, wenn er aus der Familie heraus zu den „Mitbürgern in unserer Provinz“ übergehe. Dort seien „die Ruheplätze und Herbergen auf unserer Reise zum allgemeinen Bürgergeist“ zu finden (357). Die Flüchtigkeit des Bürgergeistes wird hier rhetorisch gebannt, indem Burke ihn an die Topologie einer Wanderschaft bindet, die nicht anders zu denken ist als eine Abfolge von direkten Treffen. Dieser Commonwealth gewann Realität in der Kommunikation direkter Begegnung und nur sofern das auch so blieb, war vorstellbar, daß eine gemeinsame Idee ihn dauerhaft zusammenhielt. Diese Verknüpfung von interaktiver Sozialität und wertgestützter Vergesellschaftung war fundamental für die Rekonstruktion der *societas civilis*. Sie war so wichtig, daß Haller sie zum Grundprinzip aller drei Staatsformen machte, die er unterschied. Für das vom Monarchen regierte, ständisch gegliederte Staatswesen verstand sich das von selbst. Auch in der Kommune vollzog sich die politische Vergesellschaftung der Idee nach in der je aktualisierten Anwesenheit der Bürger. Die „geistliche Gemeinschaft“ schließlich, die wenn sie selbstständig werde, ebenfalls ein Staat sei, gründe sich „aus dem Verhältnis eines Lehrers oder geistlichen Oberhauptes zu seinen Jüngern und Gläubigern“. Es kam Haller hier darauf an, den göttlichen Ursprung auch der charismatischen Autorität eines geistlichen Führers zu betonen. Dessen Überlegenheit beruhe auf der „unmittelbar“ von Gott gegebenen „höheren Weisheit“. Die soziale Form der geistlichen Gemeinschaft

blieb aber das ganz in der Anwesenheit aufgehende Verhältnis zwischen einem Lehrer und seinen Jüngern. (Bd4, 3f). Donoso Cortés hat dies dann genau so nachgeschrieben.

Aus dieser Rhetorik der Anwesenheit und der Präsenz folgte zwangsläufig, daß auf jeder Ebene gesellschaftlicher Integration – von der Familie bis zum ständisch eingeteilten Staat hinauf – stets der „ganze“ Mensch in seiner unzerteilten sozialen Existenz präsent sein mußte. Edmund Burke verwandte viel Scharfsinn auf die detaillierte Kritik des von der Revolution installierten Wahlsystems, das weder die sozialen Verhältnisse der Wähler noch der Gewählten wirklich berücksichtige, sie aus ihren natürlichen Gefügen und Gruppen herauslöse und so dazu führe, daß schließlich beide „in gar keiner Verbindung miteinander stehen“ (336), wohingegen die Wahlen in den englischen Counties diese unmittelbare Verbindung zwischen Wählern und Gewählten auf das Beste gewährleisten (339). Diese Argumentation war gegen die Zumutungen funktionaler Differenzierung gerichtet, durch die Herrschaft zur Politik wurde, weil sich soziale Macht von politischer trennte, was sich dann so wahrnehmen ließ, daß die organische Einheit des vergesellschafteten Menschen in ein disparates Bündel von Rollen zerfiel. Das zerstörte nicht nur die Einheit der Person, sondern die Sozialität überhaupt. Deswegen betonte Adam Müller, daß es darauf ankomme, einen ständischen Staat einzurichten, der auf dem „lebendigen Bürger“ aufbaue, wie er aus der Familie hervorgehe. Die Vorstellung des Staates folge „aus der vollständigen Ansicht des lebendigen Menschen oder der Theorie der Familie“, da er nichts anderes sei als „der erweiterte Mensch“ (398, 401).

Die Gegenwart konnte vor dieser Folie nur als „desozialisiert“ kritisiert werden. Man habe die „alte Organisation der Gesellschaft“ gelöst, stellte Radowitz fest, und sie damit der „Atomisierung“ mechanischer Zentrifugalkräfte ausgesetzt, so daß die „zahllosen kleinen Individualisierungen, in welchen Kapital und Arbeit in lebensvoller Gemeinschaft standen“, verschwunden seien (140). Bonald bannte diesen Befund in eine rousseauistische Theorie des Kulturverfalles, die – wie Novalis das auch getan hatte – die Utopie der „ächt christlichen Gesellschaft“ in ein ideales Mittelalter zurückverlegte. Immer öfter hatten die Großgrundbesitzer sich versammelt, Dörfer waren entstanden, schließlich Städte und mit ihnen der Luxus und die frivolen Künste – alles, was sich ergab, wenn Menschen sich in großer Zahl und ungeordnet zusammenfanden – endlich auch die Philosophie. Aus der Agrarnation der Franzosen war auf diese Weise eine Nation der Stadtbürger mit blühenden Künsten geworden, „mais la famille, L’Etat, la religion, la societé, enfin y perdit“ (309). Die moderne Staatsnation war folglich keine wirkliche Gesellschaft mehr. Adam Müller sah das „erweiterte Heiligtum der christlichen Religion“ als welches sich die Verfassung des Staates im Mittelalter ihm darstellte, verfallen, weil die Völker sich vom Geld und der Philosophie des heidnischen Altertums

hätten verführen lassen. „[D]arin liegt das ganze Geheimnis von dem Untergange alles Privat- und politischen Lebens und des europäischen Staatenbundes“.

Diese gefühlte Übereinstimmung in der religiös durchwirkten Geselligkeit vertrug sich nicht mit der Schrift. Sie störte den Verkehr der Menschen untereinander und taugte nicht zur Ordnung der Gesellschaft. Joseph de Maistre legte umfänglich dar, daß außer Moses noch jeder Staatengründer, der als Gesetzgeber auftrat, gescheitert sei. Moses sei deswegen eine Ausnahme, weil seine Gesetzestafeln göttlichen Ursprunges waren und somit das allgemeine Prinzip, daß jede Ordnung aus Gott hervorgehe, unmittelbar zum Vorschein komme. Nationen könnten deswegen nicht mit Tinte und Papier, sondern nur durch die Tradition und die göttlich inspirierte Tat gegründet werden. Was man niederschreiben könne, sei allenfalls der Mythos einer Gründung, nicht aber die Ordnung, der ein Staat folgt (211-240). Solche Argumente zielten auf den unbedingten Vorrang der Tradition vor der menschlichen Setzung, aber mit ihnen war auch gesagt, daß sich die „Körperströme“ (Koschorke) einer Anwesenheitsgesellschaft nicht durch schriftliche Programmierung steuern ließen. Schrift schien allenfalls als Aufbewahrungsmedium akzeptabel, nicht aber, wenn mit ihrem Gebrauch die soziale Formung von Kommunikation einherging. In den „ächt christlichen Zeiten“, die Novalis phantasierte, knüpfte „kindliches Zutrauen“ die Menschen an die Verkündigungen der Mächtigen. Die Kirchen waren „geheimnisvoll“ und „ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt, und von heiliger erhebender Musik belebt.“ Die Verehrung der Reliquien brachte den Menschen den „Frieden der Seele und die Gesundheit des Leibes“. Novalis deutete Vergesellschaftung mit diesen Formulierungen als synästhetische Erfahrung, die auf die Unmittelbarkeit des sinnlichen Eindruckes notwendig angewiesen war. Deswegen bedeutete es bereits einen folgenschweren Bruch, als die Reformation den Glauben auf die Bibel stützte.

„Dem religiösen Sinn war diese Wahl höchst verderblich, da nichts seine Irritabilität so vernichtet, wie der Buchstabe.“(732f, 737)

Novalis knüpfte an diesen Befund seine weitere Verfallsgeschichte der europäischen Nationen, die sie in die augenblickliche Krise trieb. Eine wieder geglaubte, weil sinnlich beglaubigte Religion schien den Zeitdiagnostikern als die Lösung. Auch Friedrich Gentz hielt 1819 fest, daß „nur mit einer gelungenen Wiederherstellung der moralischen, das heißt, der religiösen Grundlage der Gesellschaft“ wieder Ruhe, Zufriedenheit und allgemeiner Wohlstand zu gewährleisten sei, weil alle Maßregeln der Regierung vergeblich seien, solange nicht die „freiwillige Unterwerfung der Gemüther unter ein höheres unverletzliches Gebot erwirkt werden kann“ (210). Die Theoretiker hatten diese Einsicht in den inneren Zusammenhang einer segmentär und hierarchisch gegliederten Anwesenheitsgesellschaft allgemeiner formuliert: „La

religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucune pouvoir, ni d'aucune devoirs. La religion est donc la constitution fondamentale de tout état sociale“. (Bonald, 185). Damit war die Bedingung umschrieben, sondern die Bedingung der Möglichkeit, Formen der Vergesellschaftung, die man als modern wahrnahm, in den Sozialvorstellungen Alteuropas zu denken. Daß Religion damit politisch wurde, lag auch in der Natur der Dinge.

Die Art und Weise, wie in diesen Texten über Religion geschrieben wurde, hatte wenig Deskriptives. Es wurden konfessionelle Identitäten umrissen, politische Programme formuliert und soziale Utopien entworfen, und nur in dieser Perspektive gewannen die Zustandsbeschreibungen von Religion und Gesellschaft, die man unternahm, ihren Sinn. Die Imagination von Religion war deswegen geformt durch die Probleme, die durch Religion in der Gestaltung der vorgestellten *societas civilis* gelöst werden sollten und noch deutlicher durch die Bedeutung, die man Religion für die Grundlegung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und die Beständigkeit sozialer Ordnung zumaß. Je akzentuierter Gesellschaft als in Gott begründete *societas civilis* gedacht wurde, desto weiter griffen die religiösen Begründungszusammenhänge aus, so daß das Soziale eine Funktion des Religiösen blieb, während in jenen Entwürfen, in denen Gesellschaft als wie auch immer begründeter profaner Zusammenhang gedacht war, Religion in der Imagination des Sozialen in eine funktionale Rolle geriet. Das Spektrum dessen, was Religion zu leisten imstande sein sollte, reichte entsprechend von der Zivilisierung des Menschen und der Ermöglichung sozialer Ordnung über die Legitimation von Macht und die in der jenseitigen Gerechtigkeit begründete Achtung des Gesetzes bis zur Stiftung von Solidarität zwischen ansonsten bereits arbeitsteilig vereinzelter Individuen.

Die Religion macht den Menschen zum Menschen, insofern er sich durch sie als Geschöpf Gottes erkennen kann, hatte de Bonald formuliert. Im Entwurf einer bürgerlichen Gesellschaft, die auf Gott gründete, ließ sich dieser Kernsatz anthropologisch wie auch geschichtsphilosophisch ausdeuten. Die Argumente einer katholischen Anthropologie faßte Donoso Cortés in der Mitte des 19. Jahrhunderts zusammen. Das Christentum bringe den Menschen hervor, indem es die menschlichen Vermögen in eine gesellschaftsfähige Ordnung setze. Es unterwerfe den Leib dem Willen, diesen dem Verstand, den Verstand der Vernunft, diese wiederum dem Glauben und alles schließlich der Liebe (50). Chateaubriand schilderte vor diesem Hintergrund eine Zivilisationsgeschichte des Abendlandes, in der das Christentum als geoffenbarter Glaube, als katholische Kirche und als Wissenszusammenhang diejenigen Kräfte freisetzte, die aus der Barbarei der heidnischen Antike herausführten und die nachfolgenden

Errungenschaften in den Künsten, den Wissenschaften und den gesellschaftlichen Einrichtungen möglich machten. Eine ungeheuere Menge Materials wurde vor dem Leser ausgebreitet, um die Bedeutung des Christentums für die Entfaltung der Poesie, der schönen Künste und der Wissenschaften darzutun und schließlich noch die gestaltende Kraft des christlichen Kultes in seiner kirchlichen Ausgestaltung vorzuführen. Auch die politische Ordnung der europäischen Gesellschaften erwies sich als Ausfluß des Christentums. Im Klerus hatte man einen tatkräftigen und umsichtigen Moderator der politischen Macht und der Staaten. Selbst das Repräsentationsprinzip der konstitutionellen Verfassungen ließ sich auf das Vorbild der Orden zurückführen. Bei Chateaubriand war diese christliche Geschichtsteleologie gegen die Revolution gerichtet, sie konnte aber auch liberal grundieret werden. Für den Italiener Antonio Rosmini, dessen Bücher 1849 von der Kurie auf den Index gesetzt wurden, lag die zivilisatorische Leistung des Christentums darin, daß es die Gleichheit der Menschen vor Gott auch sozial wirksam machte und damit der modernen Gesellschaft ein solides und das einzig legitime Fundament gegeben hatte. Die christliche Gleichheit hatte der antiken Sklaverei ein Ende bereitet. Darauf hatte Chateaubriand hingewiesen (1077-1089). Erst das Christentum ermöglichte Vergemeinschaftungen, die über den Sippenverband hinausreichten, weil es den Einzelnen aus diesen Verbänden herauslöse und ihm dadurch die Möglichkeit der Assoziation von „gleichwertigen Personen“ erschlossen habe. Darauf beruhte die „Sakralität“ auch der modernen Gesellschaft. (Liermann 398f).

Trotz dieser fundamentalen Sakralität hatte die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts die ordnende Kraft eines wirkenden Christentums mehr als nötig. Man schaue in die großen Städte der Gegenwart mit ihren Faubourgs, schloß Chateaubriand seine geschichtsphilosophische Vision, und man werde erkennen, daß die Ordnung dort nicht aufrecht erhalten werden könne, wenn es nicht eine Religion gebe, die den Menschen die Pflichten und Sittenordnung für alle Bereiche des Lebens predige. Man zerstöre den Kult des Evangeliums und es herrsche in allen Städten bald nur noch ein Regime der Gefängnisse und der Scharfrichter (1089). Was im Hinblick auf die Gesetze und Normen richtig schien, galt für die staatliche Macht ohnehin. Haller empfahl den Fürsten, ihre Religiosität sichtbar zur Schau zu tragen, weil sie auf diese Weise das unerschütterliche Vertrauen ihrer Untertanen erwerben könnten. Der Grund dafür lag im Wissen um die bändigende Kraft des Christentums. Es zähme die absolute Fürstenmacht mehr als jede Konstitution. Umgekehrt erhält es auf diese Weise den Gehorsam der Untergebenen, weil es ihnen die göttliche Abkunft der weltlichen Autorität vor Augen führe. „Sie sichert die Treu, auch da, wo man sie nicht erzwingen könnte“. Sie läßt die Macht als eine „Wohltat des Himmels“ erkennen und ermöglicht den Untertanen auf diese Weise die freiwillige Unterord-

nung unter die Autorität des Fürsten. (Bd3, 77-99, Bd. 4, 370f.). Chateaubriand hatte den gleichen Gedankengang historisch begründet, als er auf die barbarische Staatlichkeit der Römer hinwies, die erst durch das Christentum zivilisiert worden war.

Der Gedanke an eine bewußte Indienstnahme von Religion durch die Fürsten lag bei Argumentationen, wie Haller sie in seinem Restaurationswerk bot, nicht sehr fern. Dem ultramontanen Konservatismus war gerade dies im Grunde zuwider. Joseph Görres fand nur Verachtung für die „Buhlereien jener politischen Cleriker mit der Staatsgewalt“ (Ath. 98). Das könne nur die Oberfläche einer ansonsten von der schrankenlosen Subjektivität der Vernunft in die Anomie geführten Gesellschaft berühren. Deswegen war ihm auch die restaurative Ordnung allenfalls ein Notbehelf. Man suche jetzt den Reflex der alten Einheit. „Da ist es dann die Monarchie, wie sie sich recht und schlecht eben findet, und als Ausdruck fragmentarisch trümmerhafter Nationalität wenigstens einen Schein der Einheit in sich trägt.“ Oder man orientiert sich an der Persönlichkeit des Monarchen, die „zum Gegenstand einer ebenso persönlichen, gemüthlichen Anhänglichkeit werden kann“, um „in der Mitte des Wankens und Schwankens aller Principien eine feste Unterlage zu gewinnen.“ (79). Das Wirken des Christentums ging in diesem Argumentationshorizont nicht auf in der sozialen Disziplinierung der Untertanenschaft. Die wahre (ultramontane) Kirche arbeitete daran, die in der Religion begründete *societas civilis* wieder aufzurichten, damit soziale Disziplin sich in der Harmonie einer organischen Gesellschaftordnung auflöste. Lamennais hatte dies bis zu seiner liberalen Wende in gleicher Weise formuliert.

An einer anderen Stelle kam das Christentum in diesen Sozialimaginationen zu stehen, wenn nicht mehr Gesellschaft von der Religion her, sondern Religion von der Gesellschaft her gedacht wurde. William Gladstone identifizierte das Kernproblem der Vergesellschaftung in der Selbstliebe der Individuen. Deren auch negativen Wirkungen potenzierten sich in Gesellschaft. Zusätzlich verminderten sich in Gesellschaft die Möglichkeiten der wechselseitigen Kontrolle und infolge der wachsenden Unübersichtlichkeit gebe es eine Tendenz, die Verantwortung für das eigene Tun von sich weg zu schieben. Damit war bereits viel über die strukturelle und mediale Differenzierung moderner Gesellschaften und die daraus folgende Komplexität gesagt. Burke hatte noch damit argumentiert, daß Religion um so wichtiger für die öffentliche Ordnung werde, je freier und demokratischer sie sei. Nur dadurch könne verhindert werden, daß das Volk seinen niederen Neigungen in politischen Angelegenheiten nachgebe. Gerade deswegen schien es Gladstone aber notwendig, auf Moral und Religion zurückzukommen. „The remedy has been recognized by the common, the almost universal sense of mankind, as being found in collective religion“. Die Gesellschaft, die infolge dieser Struktur-

bedingungen nur als moralischer Zusammenhang Bestand habe, müsse die Macht der Moral mit dem heiligenden Prinzip der Religion verbinden, wie auch die Moralität des Einzelnen durch die individuelle Frömmigkeit geweiht werde. Sehr viel zurückhaltender argumentierte Gladstone, wenn er auf die als Nation ihrer selbst bewußt gewordene Gesellschaft zu sprechen kam, die im Staat zur autonomen politischen Gestaltung ihrer Angelegenheiten gefunden hatte. Der Staat ist keine Quelle der Moralität, kann aber andererseits auch kein bloß ökonomischer Verbund bleiben. Er braucht ein moralisches Fundament, wenn er nicht zum unerträglichen Fluch für die Menschen werden soll. Der Gesetzgeber bedarf der ethischen Unterweisung, erst in der Verantwortung vor Gott finden die Staatsmänner zum Handeln für die Nation und auch die Untertanen lassen sich besser regieren, wenn man nicht nur mit martialischen Strafen vorgeht, sondern Vergehen und Sünde mit der ewigen Verdammnis bedroht sind. In der Summe vertrage sich Religion also durchaus mit der Rationalität des Staates, schloß Gladstone, vorsichtig und verwies dann darauf, daß Religion im Grunde aber doch ihren eigentlichen Ort in der Sozialität der Nation habe. Religion und Staat gehörten zusammen, weil es Aufgabe des Staates sei, das soziale Leben der Menschen zu befördern. Diese Sozialität sei in den Problemen, Zielen und Motiven ein zutiefst moralischer Zusammenhang, der aber nur zu tatsächlicher Moral finde, wenn er sich der Religion aufschließe. Deswegen könne auch die Nation nur ein Bewußtsein ihrer selbst entfalten, wenn es einen öffentlichen Kult gebe. Die individuelle Frömmigkeit der Mitglieder reiche dazu nicht hin (passim bes. 89-105).

Noch deutlicher stellte Coleridge heraus, daß der Staat eine nur funktionale Beziehung zu Religion hatte und diese ihrem Wesen nach in der Sozialintegration der Nation verankert war. Das Christentum habe mit Recht der Priesterherrschaft der Israeliten ein Ende gemacht. Das Recht ist nicht der Religion unterworfen. Die nationale Kirche ist aber als dritter Stand dafür verantwortlich, daß die zivilisatorische Basis der Nation dauerhaft gesichert werde. Coleridge faßte darunter alles Wissen, insbesondere die physikalischen und ethischen Wissenschaften (moral science), das Gedächtnis der Gesellschaft, in dem die Errungenschaften der Zivilisation aufbewahrt werden, um die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verbinden, und schließlich eine öffentliche Erziehung, die alle soweit in ihren Rechten unterweist, daß sie auch ihre Pflichten verstehen. Dieser umfassenden Aufgabe konnte keine Aufgabe nur der Geistlichkeit sein. Zur Nationalkirche, wie sie hier in einer kulturgeschichtlichen Phantasmagorie entworfen wurde, gehörten daher alle Gelehrten, wengleich den Theologen eine Führungsrolle zufiel, weil sie die umfassendste Wissenschaft betrieben. Die Wissenschaft vom Göttlichen umfaßte das Verständnis fremder Sprachen und sie widmete sich der Bewahrung und Weitergabe des Vergangenen, so daß die bedeutsamen Geschichtsepochen, die Umwälzungen der Natio-

nen und Völker überliefert und die Geschichtsbücher fortgeführt wurden. Zu ihrem Gegenstandsbereich gehörten die ethischen Wissenschaften und die Anwendung der Ethik auf die vielfältigen Sozialbeziehungen der Menschen untereinander. Schließlich legte sie als Lehre von den Ideen das philosophische Fundament aller Wissenschaften. Das Wohlwollen der überirdischen Mächte zu sichern und sich um alle Belange zu kümmern, die das Grab überstiegen, war hingegen Aufgabe der Priester. Nicht Heiligkeit begründete deswegen die Führungsrolle der Theologen und Priester in der Bewahrung und Fortentwicklung der nationalen Zivilisation, sondern der Umstand, daß die Theologie die Wurzel allen Wissens war, das den Menschen zivilisierte. Daher verblaßte die Bedeutung der Geistlichen auch immer mehr, je näher Coleridge seine kulturgeschichtlichen Imaginationen an die eigene Gegenwart heranhörte. Von den Geistlichen der Anglikanischen Kirche hieß es dann, es sei ihre Aufgabe, den Untertanen die Hoffnung zu vermitteln, daß es möglich sei, die eigene Lage und die ihrer Kinder zu verbessern und zweitens allen Einwohnern des Landes das notwendige Wissen und diejenigen Fertigkeiten zu vermitteln, die sie zu Mitgliedern eines Gemeinwesen qualifizierten und sie damit zu freien Untertanen eines zivilisierten Königreiches machten (45-75).

Man erkennt an diesen Überlegungen, wie sehr die Geistlichen der Anglikanischen Kirche sich als Teil einer für den Ideen- und Wissenshaushalt der Nation zuständigen Schicht von Intellektuellen fühlten. Damit blieb Religion gleichzeitig Bestandteil einer öffentlichen Sphäre, in der sich der innere Zusammenhalt und die Identität der Nation ausformten. Jedenfalls Coleridge stellte aber heraus, daß sie dazu nur noch insofern beitrug, als sie sich an der Produktion von nicht spezifisch religiösen Wissensformen beteiligte und sich damit der Konkurrenz in der Pluralität der Wissenschaften und der intellektuellen Diskurse aussetzte. Der Bezug auf das Transzendente war hingegen zur Privatangelegenheit geworden und nicht mehr von öffentlichem Belang. Gladstone wollte soweit nicht gehen. Er hielt immerhin an der moralischen Dimension der Vergesellschaftung fest und nannte sie Religion, weil ihm die Form einer nationalen Kirche, in der sie aufgehoben sein sollte, notwendig schien. In beiden Fällen aber wurde deutlich, daß die Integration der nationalen Gesellschaft bereits sehr weitgehend über die Beteiligungs- und Verfahrensregeln des politischen Systems sichergestellt wurde und Werte dahinter zurück traten. Religion war daran nur noch in Form einer in der Verfassungsordnung verankerten Nationalkirche beteiligt, nicht mehr aber als Medium emphatischer nationaler Vergemeinschaftung.

Das blieb, infolge der anderen politischen Verhältnisse auf dem Kontinent auch in protestantischer Sicht noch lange anders. Zwar schickte sich die Philosophie an, die Religion endgültig zu beerben, so daß Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation erläuterte, ein wohleinge-

richtetes Staatswesen bedürfe keiner öffentlichen Religion und die Religion des Einzelnen sei ohnehin Folge und nicht Voraussetzung der durch öffentliche Erziehung hervorgebrachten allgemeinen Sittlichkeit. Aber wenn es darauf ankomme, für ein neues Zeitalter zu wirken, könne dies nicht ohne Religion geschehen (45f.). Vom Christentum, wie es vorfindlich war, sprach Fichte dabei allerdings nicht. Eine ähnliche Zurückhaltung zeigte Adam Müller, Seine Elemente der Staatskunst zeichneten eine in allen Zügen ständisch-organische Lebensordnung. Das Christentum war hauptsächlich dazu ausersehen, die zwischenstaatlichen Beziehungen in Europa auf einen neuen Fuß zu stellen. Auch Hegel bezeichnete es im zweihundert-siebzigsten Paragraphen seiner Rechtsphilosophie als eine „Verwirrung“, wenn neuerdings stets behauptet werde, die Grundlage des Staates sei Religion. Er traf allerdings im weiteren Verlauf seiner Argumentation doch auf eine Schnittstelle zwischen Religion und Staat. Nachdem er festgestellt hatte, daß Religion, weil sie den Menschen in der Form des Gefühls und des Glaubens zum Absoluten in Beziehung setze, die allgemeinen Gesetze des Staates relativiere und zur „Zertrümmerung der sittlichen Verhältnisse“ in der Subjektivität führe, wenigstens aber eine innerlich bleibende, zur Polemik fähige Distanz zu den Gesetzen hervorrufe, ging er von der individuellen Frömmigkeit zur in der Gemeinde institutionalisierten Religion über. Sie greife dort auf den Bereich des Staates aus, wo sie sich in ihrer Lehre zu „sittlichen Grundsätzen der Staatsgesetze äußere. Wenn Religion nun daraus die Konsequenz ziehe, sich selbst das Geistige vorzubehalten und dem Staat „als einer Veranstaltung der Not“ das bloß Weltliche zu überlassen, so sei das dem Begriff des Staates nicht angemessen, weil dieser eben in der allgemeinen Sittlichkeit zu sich selbst komme. Deswegen müsse Religion im Feld der Überschneidungen sich dem Staat unterordnen. Er sei hier der „Wissende“, bei ihr finde sich nur Subjektivität.

Friedrich Julius Stahl hätte sich zwar die grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat zu eigen gemacht, nicht aber die von Hegel betonte Hierarchisierung. Stahl wollte den „christlichen Staat“, weil nur ein im öffentlichen Kult sichtbares Christentum das „monarchische Prinzip“ in der Verfassung auf Dauer stabilisierte und überdies die Gewähr bot, daß die revolutionäre Zerrüttung der ständischen *societas civilis* aufgehalten wurde. Religion wurde zum Schutz vor politischer und sozialer Veränderung. Die Nationalkultur mußte christlich bleiben, weil ansonsten anstatt des konstitutionellen Staates der demokratische drohe und weil der Staat stets unter sittlichen Bestimmungsgründen stehe. Stahl verwies an dieser Stelle auf die im Krieg notwendige Opferbereitschaft für das Vaterland und auf die Ehrfurcht vor der Obrigkeit.

Die Grundlagen eines „christlichen Staates“ legte der „Protestantismus als politisches Prinzip“. Die historische Leistung der Reformation lag für Stahl zum einen darin, daß sie die Fürstensouveränität aus der Einordnung in die kirchliche Macht herausgelöst und das selbständige göttliche Recht der Fürsten begründet hatte. Auch die weltliche Macht wurde auf diese Weise unmittelbar zu Gott, wandelte sich aber gleichzeitig vom patrimonialen Besitz zum Amt und öffentlichen Beruf. Auf der anderen Seite entsprach der Vorstellung des allgemeinen Priestertums und der Freiheit des Evangeliums ein „allgemeines Staatsbürgertum“ und eine „größere politische Freiheit der Völker“, die aber der Freiheit des Unglaubens und des Rationalismus gerade entgegengesetzt war. Auch Stahl wies an dieser Stelle zurück, was die ultramontane Geschichtskonstruktion in der Reformation identifizierte. Die im Protestantismus begründete politische Freiheit sei eben keine revolutionäre Freiheit. Im Gegenteil: Sie erfüllte sich im „freien Gehorsam des Volkes“ gegenüber einer starken Obrigkeit, weil das Volk in deren Herrschaft das höhere Gesetz erkannte. Deswegen konnte das allgemeine Staatsbürgertum auch nicht mit der revolutionären Égalité gleichgesetzt werden, sondern setzte umgekehrt gerade auf der Berücksichtigung der „natürlichen“ gesellschaftlichen Unterschiede voraus. Während die „Revolution alle Unterschiede der Gesellschaft und alle Bande und Gruppen des Berufs vernichtet in ein wüstes Element ungegliederten Bürgertums“ (Christl. Staat 12), stützte der Protestantismus die ständische Gliederung und stiftete gleichzeitig jene „geistige, höhere Gemeinschaft“, die Königtum und Nation „organisch“ miteinander in Beziehung setzen sollte (Prot 32f.). Verwirklicht sah Stahl dies im „Preußischen Staatswesen“, in dem König und Volk in der „Reciprocität des Bewußtseins“ miteinander verbunden seien, „gemeinsam einer Pflicht und einem höheren Beruf zu dienen“(Prot. 35).

Die symbolische Codierung, die man für diese gefühlte Übereinstimmung zwischen Monarchen und ihrem Volk gefunden hatte, war einem anderen Diskurs entlehnt. Man sprach von „Liebe“, die beide Seiten miteinander verband und verwandelte damit ein notwendig institutionell und medial vermitteltes Verhältnis in eine persönliche Beziehung, die auf Präsenz und Anwesenheit baute. Im öffentlichen Reden und Schreiben über die Monarchen wurde die „Liebe“ seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zum Gemeinplatz (Wienfort) und man wußte, daß nur Religion den Grund dafür legen konnte. „Religion“ und „Liebe“ kondensierten im politischen Diskurs zu komplexen Codes für die Formung sozialer und politischer Beziehungen. Die Überblendung dieser beiden Symbole erwies sich als ungeheuer produktiv in diesen Jahrzehnten und sie trug einen guten Teil dazu bei, daß die Grenzen zwischen gesellschaftspolitischem Phantasma und poetischer Imagination häufig verschwammen. Mit „Glaube[n] und Liebe“ baute Novalis seinen Staat. Franz von Baader war überzeugt, daß gerade durch die

Französische Revolution die Notwendigkeit entstanden sei, Glauben und Liebe in der Politik in eine innigere Verbindung zu bringen. Weil „das Band der Liebe oder Vereinigung, welches mehrere Gemüther als Glieder ein und desselben Gemeinwesens frei, von innen heraus [...] untereinander verbindet“, nur als „Wirksamkeit eines und des selben all diesen Gemüthern zugleich innewohnenden und wirklich höheren und zentralen Wesens begriffen werden“ kann, sei es folglich absurd, das „Problem der bürgerlichen Gesellschaft“ ohne den „Geist der Religion lösen zu wollen. Die Liebe zu Gott ist das Grundprinzip „eines wahrhaft freien Gemeinlebens.“ Diese „Aufnahme des Heiligen in das Unheilige“ führe zu einer Annäherung an die „wahre Theokratie“ (74f., 78ff., 85). An anderer Stelle bezog Baader dies auch auf die politische Ordnung. Zwischen König und Volk müsse ein „positiver organischer Verbund oder Bund“ gestiftet werden, so daß sie in „Liebe und Lust“ einander dienen. Das gelinge, wenn beiden Seiten bewußt ist, daß sie nur in Gottes Gnade bestehen, „dem sie beide dienend sich wechsel seitig in freier Dienstpflicht zu einer Nation verbunden und konstituiert finden.“ (Avenir, 139)

Das Phantasma des „heiligen Bundes“ ließ die konfessionellen wie die politischen Differenzen in den Tiefenschichten der Argumentation kollabieren. Wo die Gesellschaftsverhältnisse als personale Beziehungen gedacht wurden, richtete sich das Interesse auf Religion als einer Voraussetzung aller Sozialität. Deswegen wanderte diese Phantasie auch in den Frühsozialismus ein. Obwohl die Programmatik dort grundsätzlich auf Gesellschaft als einem strukturellen Zusammenhang zielte, blieben Vorstellungen, sie als Vergemeinschaftung zu denken, tief verwurzelt. Das zeigte sich schon in den utopischen Entwürfen und auch in den Versuchen, die Gesellschaft der Zukunft in kleinen Freundschaftszirkeln experimentell vorweg zu nehmen. In der Chiffre „Religion“ hat Saint Simon diese Ambivalenz der sozialen Ideen eingefangen. Er stritt für eine neue Gesellschaft der Produktiven und der Nützlichen, die ihre Wirtschafts- und Sozialordnung auf ein wissenschaftliches Fundament stellte, aber auf Moral nicht verzichten sollte, weil durch sie die Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft geregelt wurden. Sämtliche Organisation und alle Institutionen ruhten deswegen auf Moral auf, die allerdings nicht mehr durch den Verweis auf eine jenseitige Gerechtigkeit wirken konnte, sondern an Interessen anknüpfen mußte. Im Nouveau Christianisme nahm diese Moral dann inhaltlich Gestalt an. Es sollte alle bestehenden und nicht mehr in die Zeit passenden christlichen Kirchen und Bekenntnisse beerben. Im Zentrum seiner Lehre stand das Gebot, sich gegeneinander wie Brüder zu verhalten. Angesichts der gegenwärtigen Sozialverhältnisse müsse sich dieses Dogma in dem einen, großen Ziel manifestieren, „de l’amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre.“ (117). Saint Simon war sich sicher, daß ein derart

erneuertes Christentum die religiöse Indifferenz beenden und Arme und Reiche in einer erneuerten Gesellschaft zusammenführen werde (175).

In den Kirchen Europas mußte dieses publizistische Interesse, das Religion und Christentum auf sich zogen, gemischte Reaktionen hervorrufen. Nicht Dogmatiker oder Kirchenhistoriker äußerten sich hier, sondern es waren fast durchweg Literaten, Publizisten, Politiker, Staatsrechtler und Philosophen, die über Christentum und Religion in Europa schrieben. Wenn sich Geistliche und Theologen in diese Debatte einmischten, wie Coleridge oder Lammenais, begriffen sie sich entweder selbst mehr als Intellektuelle denn als Pfarrer oder sie standen bereits am Rand der Kirche und legten schließlich ihr Priesterkleid wieder ab. Es wurde also hier nicht von den Kirchen, sondern über sie gesprochen und das führte dazu, daß Religion und Christentum zum Rohstoff für Projektionen und Visionen wurde, die auf das Bild, das Religion sich von sich selbst machte, nur bedingt Rücksicht nahmen. Das bedeutete auch, daß die konfessionelle Grenzziehung, die einen Teil dieser Texte motivierte, von der Politik her gedacht war. Religion wurde Medium politischer Unterscheidungen. Man kann dem und noch mehr den institutionellen Entwürfen entnehmen, in welchem Ausmaß Religion in den Diskursen der Selbstbeobachtungen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts disponibel und verfügbar geworden war. Das europäische Christentum verwandelte sich in diesem Zugriff zu einem Phänomen der Kultur und wurde – wie alles Kulturelle – dabei auch relativierbar.

Dabei schien es durchaus um die Stabilisierung der kirchlichen Strukturen gehen. Der savoyardische Edelmann Joseph de Maistre hatte als erster auf den Punkt gebracht, daß die katholische Kirche, nachdem sie europaweit vom souveränen Staat um ihre Herrschaftsrechte gebracht worden war, als Institution und als politische Kraft nur überleben konnte, wenn sie sich neu erfand und sich eine Bestimmung gab, die sie der nachrevolutionären Staatlichkeit wenigstens der Form nach wieder gleich stellte. Nur auf diese Weise konnte die Kirche einen unstrittigen und angemessenen Platz in der vom Wiener Kongreß geschaffenen Ordnung der Legitimität beziehen. Es war das Genie de Maistres und sein auch zutiefst charismatisches, aber alteuropäisches Verständnis monarchischer Herrschaft, das ihn dazu führte, dies nicht mehr über Derivate politischer Macht zu versuchen, sondern den Souveränitätsbegriff formal zu fassen und ihn inhaltlich aus der Sphäre der Politik in die Sphäre der Religion zu transformieren. Über die Unfehlbarkeit des Papstes könne in theologischer Hinsicht nichts Neues mehr gesagt werden, befand de Maistre in „Du Pape“. Die Leistung dieses Dogmas liege im Institutionellen. Denn die Unfehlbarkeit in geistlichen Angelegenheiten und die Souveränität in weltlichen Dingen „sont deux mots parfaitement synonymes“. „L’un et l’autre expriment

cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent; qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée.“ Und er betonte, damit sei für die Kirche keine Besonderheit beansprucht, sondern sie teile nur alle Bestimmungen und Rechte, wie sie der Souveränität allgemein zukommen. Denn: jede Regierung ist absolut. Sie hört auf zu existieren, in dem Augenblick, in dem man ihr unter Verweis auf einen Irrtum oder eines Unrechtes widerstehen kann. Daraus ergab sich dann zwangsläufig alles Weitere: die Zurückweisung einer konziliar verfaßten Kirche, die Kritik an den nationalkirchlichen Bestimmungen der Konkordate und bezogen auf die weltliche Souveränität die Feststellung, daß sie ihren Begriff verfehle, wenn sie sich vom Willen des Volkes abhängig mache, statt sich aus dem Wollen Gottes herzuleiten. Haller bekannte sich zu dieser Argumentation, Cortes übernahm sie ebenfalls. Damit war das Kirchenbild des konservativen Ultramontanismus für das gesamte 19. Jahrhundert umrissen, das sich dann auch für römische Kirche selbst als kongenial erwies, weil nach außen eine Gegenposition zum konstitutionellen Staatskirchentum und nach innen die Umgestaltung der Adelskirche zu einer hierarchisierten Papstkirche stützte. Daß die bestimmte juristische Gestalt der ultramontanen Kirche gleichzeitig zu einer ekklesiologischen Fundamentalkategorie wurde, gab dem Katholizismus zusätzlichen Halt in einer Zeit, in der die Formen des Glaubens und der Frömmigkeit in einer tiefgreifenden Umgestaltung begriffen waren. Sehr viel später als Friedrich Julius Stahl für den Protestantismus hat Carl Schmitt dies auf die Formel vom „Katholizismus als politischer Form“ gebracht.

Der englische Konservativismus hatte ein überaus vergleichbares Anliegen und verfolgte – wenn auch mit einem anderen Ergebnis – ähnliche Argumentationsstrategien. Es ging auch hier um die politische Form des Christentums. Coleridge gestand zwar zu, daß die Christian Church eine sichtbare, universale Gemeinschaft der Heiligen sei, gleichzeitig existiere sie als solche aber in jeder Nation und in jedem Königreich als eine besondere öffentliche Gemeinschaft. Sie werde dadurch zu einer „real and ostensible power“ und als solche sei sie Teil der constitutionellen Verfassungsordnung. Coleridge unterschied daher auch zwischen Religion, die alle auf das Übernatürliche gerichteten Kulte und Zeremonien umfaßte, und der nationalen Kirche, die über ihren Besitz und die Geistlichkeit konstituiert wurde. Während Religion Objekt parlamentarischer Entscheidungen war, hatte die nationale Kirche selbst gestaltenden Anteil an den beiden Häusern des Parlaments und wurde von diesen in ihrem Besitz geschützt. Daraus ergab sich umgekehrt, daß ihre Aufgaben nationaler Zivilisierung nur erfüllen konnte, solange sie in die ständische Ordnung der Nation integriert war. Coleridge beschrieb dies von den Ausschlußkriterien her. Geistliche der nationalen Kirche durften keiner fremden Macht untergeben sein und sie mußten sich verheiraten können, um am sozialen Leben der

Nation teilhaben zu können. Eine Emanzipation der Katholiken bedrohte folglich den Bestand der nationalen Kirche, aber nicht wegen dogmatischer Differenzen, sondern weil sie sich in ihrer juristischen und sozialen Gestalt der Verfassungsordnung nicht fügte.

In Deutschland hatten die lutherischen Staatskirchentümer dazu geführt, daß die Probleme andere waren und in einer anderen Stoßrichtung diskutiert wurden. Weil man feststellen mußte, daß die lutherischen Kirchen und zum Teil deswegen auch die Unionen über keine selbständige, vom Staat unabhängige Verfassung verfügten, deswegen vollzog sich die Diskussion um Gestalt der Kirche als eine Diskussion über ihre notwendige Trennung vom Staat. Erst die so organisatorisch autonome Kirche schien für Friedrich Wilhelm IV. in der Lage, den christlichen Staat zu formen. (zwei Aufsätze).

Friedrich Wilhelm IV. sprach allerdings an dieser Stelle immer noch als geistliches Oberhaupt der Union. Man wollte zwar zwischen Staat und Kirche trennen, aber nicht zwischen Kirche und Religion. In der literarischen und politischen Publizistik – und übrigens auch bei Schleiermacher – hatte der Religionsbegriff des Kirchenbegriff bereits weitgehend aufgesogen. Das war die Voraussetzung dafür, die sozialen Imaginationen nicht nur auf die Gesellschaft, sondern auch auf Religion selbst zu richten. Keiner der Literaten und Publizisten von Novalis bis hin zu Saint-Simon war noch überzeugt, daß die vorfindlichen Christentümer und Kirchen noch taugten, um mit ihnen Nationen zusammenzuschmieden. Novalis sah die katholische Kirche im Grabe und legte dem Protestantismus nahe, einer „neuen, dauerhafteren Kirche Platz [zu] machen“ (750). Fichte mahnte an, das künftige Christentum müsse mit der antiken Philosophie versöhnt werden, damit es zur nationalen Erziehung taugte. Saint-Simon wies für die bestehenden drei christlichen Großkonfessionen im Detail nach, daß sie den Aufgaben der Zeit nicht gewachsen seien. Sein neues Christentum sollte an den Stand der Wissenschaft anschließen und als Kult im Stile einer akademischen Gelehrten-gesellschaft organisiert werden. Die europäischen Gesellschaften des beginnenden 19. Jahrhunderts hatten sich der Religion und des Christentums bemächtigt, um sich über ihre soziale und politische Ordnung zu verständigen. Diese Einverleibung ging auch dort vonstatten, wo man darauf zielte, die alte Ordnung zu restaurieren. Die eine Folge war, daß Religion selbst politisch werden und sich auch auf die neuen Formen des Politischen einlassen mußte, die andere war aber, daß kaum mehr als eine Statistenrolle auf diesem Feld für die Kirchen übrig blieb und der diskursiven Enteignung eine der rituellen Formen folgte. Rousseau hatte dies in seinen Skizzen einer Zivilreligion bereits vorausgesehen. In seinen Überlegungen zu einer Verfassung für die Korsen empfahl er, das Volk mit prunkvollen nationalen Festen zu beschäftigen, um es vom Aberglauben abzubringen. Gleichzeitig solle man die Zeit für kirchliche Feste stark beschneiden. Das kön-

ne geschehen, ohne die Geistlichkeit zu verärgern, wenn man sie an den Nationalfesten betei-
lige. Man müsse nur darauf achten, ihren Anteil so zu bemessen, daß „die Aufmerksamkeit
keineswegs daran haften bleibt“. (422). Die Inszenierung der Politik im 19. Jahrhundert sah
dann wenig anders aus.