

Politische Pietät : zum Verhältnis von Religion und Politik

Autor(en): **Saurma, Adalbert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **3 (1977)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814339>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

POLITISCHE PIETAET: ZUM VERHAELTNIS
VON RELIGION UND POLITIK*

Adalbert Saurma

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag versucht alte Perspektiven von dem, was Religion und Politik gemeinsam sein könnte, erneut auszuleuchten. Insofern heute eine Tendenz erkennbar ist, beide zu Dienstleistungsunternehmen zu säkularisieren und die identitätsverbürgende Mythologie statt dessen aus dem Konsum zu entwickeln, ergibt sich die Vermutung, der "Sonderfall Schweiz" liesse sich durch Reste einer nur im kleinen Subkosmos überlebenschfähigen Pietät der Polis verstehen. Ein Vergleich einiger Definitionen von Religion und Politik sowie kurze Darstellungen der antiken Ziviltheologie, der religion civile Rousseaus und der Civil Religion Bellahs dienen als Rahmen für eine noch recht skizzenhafte, politische Konzeption der Religion. Die Absicht liegt weniger in einer analytischen Systematisierung als in der Wiedererwägung denkbarer Zusammenhänge, die oft allzu rasch als bewältigt angesehen werden.

RESUME

Cet article essaie de formuler les rapports possibles entre la religion et la politique. Il apparaît aujourd'hui que la religion, comme la politique, est devenue une entreprise de service social. Ce qu'autrefois ces deux institutions offraient à l'individu - des valeurs rassurant son identité - est maintenant fourni par une mythologie nouvelle, née de notre monde de consommation. Mais ne peut-on s'imaginer la Suisse, ce fameux 'cas unique', comme une sorte de refuge pour une certaine "piété politique" qui, elle, ne peut survivre que dans l'étroitesse de la cité. Pour se forger une idée des dimensions politiques de la religion, il faut examiner quelques définitions et quelques cas exemplaires: la théologie civile des anciens, la religion civile de Rousseau et la Civil Religion de Bellah. Il s'agit moins de proposer une systématisation analytique de la question que de suggérer une reconsidération de relations trop souvent jugées comme insignifiantes.

*Revidierte Fassung eines Beitrages, der den Teilnehmern am Kolloquium 1976 der ASSOREL ("Religion et politique en Suisse") in Sornetan vorlag.

I. EINLEITUNG

Der auch als soziologischer Theoretiker bedeutsame Literaturwissenschaftler Kenneth Burke hat in einem seiner frühen Werke auf die Notwendigkeit einer Erkenntnisteknik hingewiesen, die eine neue Perspektive durch die bewusst ungereimte Zusammenstellung (juxtaposition) zweier aus verschiedenen Kontexten stammender Worte eröffnet. Denn solche Metaphern, wie auch immer sie zustande gekommen sein mögen, sind für die Wissenschaft grundlegend: "Indeed, as the documents of science pile up, are we not coming to see that whole works of scientific research, even entire schools, are hardly more than the patient repetition, in all its ramifications, of a fertile metaphor? Thus we have, at different eras in history, considered man as the son of God, as an animal, as a political or economic brick, as a machine, each such metaphor, and hundred others, serving as the cue for an unending line of data and generalizations" (1).

Burke befürwortet also eine systematische Herstellung synthetischer 'Schuppen-von-den-Augen-Erlebnisse', wie sie von Thomas S. Kuhn als typisch für den Wechsel wissenschaftlicher Paradigmata im Verlauf der Forschungsgeschichte beschrieben wurden. Solche "Eingebungsblitze", welche die Dinge in ein neues Licht oder eben in eine neue Perspektive stellen, rafften "ganze Komplexe dieser Erfahrung (i.e. mit dem alten Paradigma) zusammen und verwandeln sie in das ganz unterschiedliche Bündel von Erfahrungen, das dann Punkt um Punkt mit dem neuen Paradigma .. in Beziehung gesetzt wird" (Kuhn, 1973, S. 166). Zu den Paradigmata - "anerkannte Beispiele für konkrete wissenschaftliche Praxis" (ibid., S. 28f.) - gehören auch "Bindungen" der Wissenschaftler, z.B. an "explizite Darlegungen des wissenschaftlichen Gesetzes, wissenschaftlicher Konzeptionen und Theorien. Solange sie in Ehren gehalten werden, helfen derartige Darlegungen dabei, Rätsel aufzugeben und annehmbare Lösungen abzustecken" (ibid., S. 64).

Burke hat im schon erwähnten Buch versucht, diese "Bindungen" als Pietät zu verallgemeinern: "Piety is the sense of what properly goes with what." In ihr durchdringen sich poetische und ethische Aspekte, "piety is a system-builder, a desire to round things out, to fit experiences together into a unified whole" (Burke, 1965, S. 74). Auch zum Stil der eigenen Person, zu ihrer Identität und Vergangenheit, verhält man sich pietätvoll. Pietät ist ein gehöriges Verhalten; Zusammengehöriges "in Ehren zu halten" ist gehörig.

Insofern ist auch die systematische Juxtaposition von nicht zusammengehörenden Worten eine mutwillige Unpietät, die aber zu einem erhellenden neologischen Begriff führen kann. Ein solcher scheint mir die "politische Pietät" zu sein, der sich besonders für das Verständnis der Schweiz mit ihren kleinräumigen, teilweise noch sozusagen 'volksfromm' gebliebenen politischen Verhältnissen eignen dürfte. Freilich kann, was die wissenschaftliche "Revolution" (Kuhn) angeht, der Folgenreichtum eines solchen neuen Terminus kaum unterschätzt werden. Zumal wenn man sich zu vergegenwärtigen sucht, welche Bedeutung es hat, in der heutigen Gesellschaft mit Religion, in der Welt mit Eidgenössischem und in der Schweiz mit Soziologie befasst zu sein.

2. POLITISCHE PIETAET: DIE FROEMMIGKEIT DER POLIS

Im metaphorischen Begriff "politische Pietät" sind das Politische und das Religiöse nebeneinandergestellt. Je nachdem welche Bereiche der Realität als von ihnen interpretiert und konstituiert gelten, variiert der Abstand zwischen "Politik" und "Religion". Um diesen und auch die Distanz zwischen ihrem heutigen Verständnis und ihren historischen Bedeutungen zu ermessen, müssen wir versuchen, in der Unmenge von Definitionen der beiden anthropologischen Prinzipien praktikable Umschreibungen zu finden. Da es bei beiden auch um Eingrenzungen von Identitäten geht, und zwar nicht nur derjenigen der Mitmenschen, sondern auch der eigenen, ist es verständlich, dass kein Ansatz mit der Anerkennung durch irgendeine Mehrheit rechnen darf. Was wiederum, wie wir noch sehen werden, auch mit dem Selbstverständnis von "Wissenschaft" und "Wissenschaftler" zu tun hat.

Mit zugestandener Willkür möchte ich nun eine gewisse Vereinfachung durch die beiden je aufeinander bezogenen Begriffspaare: öffentlich/privat und symbolisch/instrumental herbeiführen. Dadurch wird es nämlich möglich, kontroverse und 'uferlose' Themen auszuklammern, wie etwa das der individuellen Erfahrung des Heiligen oder die Frage nach der Grenze zwischen schon politischem und noch privatem Verhalten. Auch entfallen so das Problem der individuellen, politischen Machtgier und das der Rolle der Magie in der Religion. Ebenso wenig sollen hier die instrumentellen Aspekte des Politischen im Sinne einer blossen Verwaltungs- oder Dienstleistungstechnik, oder auch im "dramatistischen" Sinne des politischen Rituals (H.D. Duncan, M. Edelmann) berücksichtigt werden, obwohl sie ja das aktuelle Selbstverständnis unserer "sachlichen" Politiker (Dienstleistung) und die bezeichnende Einschätzung der "unsachlichen" ideologischen Gegner (Ritual) zum Ausdruck bringen.

Auch das ähnliche Selbstverständnis der heutigen Kirche als "Dienstleistungsbetrieb" in der "'Marktlücke der Barmherzigkeit'" (Neidhardt, 1972, S.57) ist nicht gemeint, obwohl damit gerade der 'realistische' Rückzug auf entpolitisiert-sozialpolitische Samariterdienste umschrieben wird.

Unser so von ausgeklammerten Bedeutungen gesäumter Weg führt uns schliesslich zu einer Gratwanderung zwischen den nebligen Gebieten politisch 'verunsicherter' Religion und religiös 'verwirrter' Politik. Ausgespart zwischen den Extremen der religiösen Ergriffenheit und der politischen Gewaltausübung bleibt somit der Bereich dessen, was man als öffentliche Symbolinterpretation bezeichnen könnte: Letztlich wohl als das Herstellen und Darstellen von Mythen für 'uns' und zugleich vor 'uns'. Hier, in unserem identitätsverbürgenden, 'heiligen Kosmos' (Luckmann) haben wir Gewissheit und Glaubhaftigkeit, etwa nach dem Prinzip: 'Was wir nicht wissen, ist nicht wichtig; wäre es wichtig, dann wüssten wir es'. Erst nicht mehr gelebte und nicht mehr 'gewusste' Mythen lassen sich auch als bloss 'geglaubte' Mythen durchschauen. Entscheidend für jede politische und religiöse Theorie ist freilich die Reichweite dieses 'Wir', in dem Politik und Religion (in unserem ausdefinierten Sinne) noch ungeschieden, gleichsam im mythischen Dunst, ineinander zu ruhen scheinen.

Zur Abklärung ist ein historischer Sauseschritt in die Antike notwendig, wo sich die Polis als klassische, gesellschaftliche Grundeinheit darbietet. Beinahe jedes politologische Lehrbuch interpretiert Aristoteles' "physei zoon politikon": Staatenbildendes, geselliges, politisches Lebewesen oder Tier; animal civique. "Der Mensch ist ein Wesen, das in der Polis lebt" (Hentig, 1973, S. 202) lautet die Uebersetzung H.v. Hentigs, der die Ansicht vertritt, dass der Mensch dort in den überschaubaren Verhältnissen (Platon: 5000 Bürger wären ideal) Politik treiben musste, während er es bei uns "nicht nur nicht muss, er kann es nicht, und weil er es nicht kann und in seinem Leben nie gekonnt hat, will er es auch nicht." (ibid.). Die Polis ist zugleich auch der Ort, wo sich das "Modell der hellenischen Oeffentlichkeit, wie es uns mit der Selbstdeutung der Griechen stilisiert überliefert ist" (Habermas, 1968, S. 14), erstmals konkretisiert hat. Zu unterstreichen ist, dass es sich dabei eben um eine stilisierte Form handelt, die uns als "ideologisches Muster" (2), nämlich als das der kritisch rasonierenden Privatleute, überliefert ist.

Aehnlich sind für uns auch die griechischen Götter ihrer magischen Qualitäten entkleidet und zu ethischen Grössen

gemacht worden. Damals aber verkörperten sie diejenigen moralischen Eigenschaften, die sie in ihrer Stellung als Beschützer einer Polis aufweisen mussten. Insofern als jede Polis ihre Gründer besass, konnte die Theologie "als ein Bestandteil der politischen Theorie" behandelt werden, da man annahm, "dass die Gründer unter dem Schutz und auf den Rat der Schutzgötter der Stadt gehandelt hätten" (Ehrhardt, 1959, S.8). Zahlreiche Städte wurden im Zuge der Kolonisation, der oft eine Revolution in der Heimat vorausgegangen war, gegründet. Den "Geist des Rechts", den "politischen Sinn" (ibid., S. 15) brachten die Griechen zu den Barbaren, die keine Zivilisation, eben keinen Bürgersinn besaßen. Bei der Stadtgründung war entscheidend "die Herstellung einer Lebensordnung für die Bürger, die Feststellung der Grenzen des Staates und die Verteilung der Gebiete und Befugnisse innerhalb dieser Grenzen. 'Verteilung', Nomos, war daher der neue Name für das Gesetz des Stadtstaates ... Dieser Nomos ... sollte alle menschlichen Verhältnisse umfassen und regeln, bis hin zum Ritual des Gottesdienstes und der Auswahl der zu verehrenden Götter ... Er regelte aber auch die ökonomische Struktur der Polis und zumal deren Währung". (Nomisma = Münze) (ibid., S. 16). "Die Religion der Polis bestand für die Griechen in der Treue, die sie der Gottheit dafür schuldeten, dass sie ihre Stadt seit ihrer Gründung beschützt hatte. Dieser Religionstyp erzeugte seine eigene Art politischer Frömmigkeit" (ibid., S. 60), wie sie im Begriff des 'Hosion' zum Ausdruck kam: "Das Hosion bezeichnet die menschlich-bürgerliche Sphäre der Heiligkeit, das Hieron dagegen die göttliche, d.h. dasjenige was seiner Natur nach heilig war." (ibid. S. 61).

Waren für die Griechen die Götter stets ausser-weltlich, so formten sie bei den Römern "einen Teil ihres staatlichen Systems", "die Religionsgesetze waren Teil des ius civile" (ibid., S. 286). Pietas war daher die "am stärksten religiös geladene Tugend der Römer". (ibid., S. 284). Sie wurde aber in der für sie bezeichnenden Weise magisch-technisch und iuristisch verstanden: "Sowohl für pietas wie für religio gibt Cicero diese Bestimmung: iustitia adversos deos, Gerechtigkeit den Göttern gegenüber. Darum kann G. Wissowa mit Recht hervorheben, dass die römische Religion ausschliesslich auf der genau, rite, vollführten zeremoniellen Handlung beruhe". (Hernegger, 1963, S. 123). Pietas wurde "nicht nur vom Staats-, sondern auch von Familienkult gefordert. Hier musste die pietas einer präzise umrissenen Personengruppe erwiesen werden, den Vorfahren, Verwandten und Patronen". (Ehrhardt, 1959, S. 287).

Solche Bedeutungsfacetten von 'Pietät' finden wir auch noch in den Lexika unserer Zeit (jeweils unter mehreren Umschreibungen): "Gottseligkeit, Ergebenheit" (1870);

"allg. Ehrfurcht vor etwas Höherem, Pflichtgefühl, der Kinder gegenüber den Eltern, gegen Verstorbene, gegen Vaterland, Obrigkeit, Wohltäter" (1906); "treues Gedenken, Ueberlieferungstreue" (1968). Am prägnantesten - und daher zum klassischen Zitatenschatz eidgenössischer Staatsbesinnung gehörend - hat Gotthelf die politische Pietät charakterisiert: "Im Hause muss beginnen, was leuchten soll im Vaterland".

Diese zugleich technische und poetische Beschreibung lässt sich wegen ihres formalen Charakters auch mit der modernsten, theologischen Sinngebung von Frömmigkeit als Sachlichkeit vereinbaren. Dabei wird "unter Sachlichkeit verstanden 'die Wirklichkeit, die sich immer in der Gestalt der gerade vorliegenden Sache darbietet und die uns in dieser Gestalt herausfordert, angemessen wahrzunehmen'" (Oppen, 1968, S. 173). Sachlichkeit aber ist heute ja auch die politische Tugend par excellence, so dass die alte Bedeutung von 'fromm' als nützlich (Nutz und Frommen) hier als Sachdienlichkeit wieder erscheint (3).

3. DEFINITIONEN VON POLITIK UND RELIGION: DIE MORALISCHE GEMEINSCHAFT

Oeffentliche Symbolinterpretation als ein Politik und Religion gemeinsamer Vorgang der Herstellung und Darstellung von Mythen lässt sich durch zwei stets miteinander verzahnte Tätigkeiten in zwei Bereiche unterteilen: Immer muss einmal entschieden werden, was von da an zu glauben ist und zugleich muss auch geglaubt werden, was einmal entschieden worden ist. Diese beiden Aspekte, derjenige des Entscheidens wie auch der des Glaubens, werden im Zuge von Definitionsversuchen sowohl der Religion als auch der Politik genannt.

Dass Politik mit Entscheidungen zu tun hat und Religion mit Glauben, entspricht dem täglichen Sprachgebrauch; das Umgekehrte dagegen ist - heute, aber nicht von jeher - eher das Resultat theoretischer Ueberlegungen. H.v. Hentig nennt Politik, wie er sie sich wünscht: "gemeinsame bewegliche Regelung gemeinsamer Angelegenheiten" (1973, S.58) und Bernard Crick meint: "Decisions as to the allocation of resources are ultimately political" (1973, S. 164). Folgeschwerer, besonders als Denkwiderstand, war Carl Schmitt mit seiner These (1922 u. 1932), dass erst die Unterscheidung in Freund und Feind eine Situation zu einer politischen mache. Aehnlich hat in bewusst theoretischer Zuspitzung Wanda v. Baeyer-Katte versucht, den politischen Inhalt einer "existenziellen Grenzsituation" zu bestimmen "als Wahl zwischen einem Pro oder Kontra gegenüber dem gegebenen Gesellschaftssystem. Politische

Reflexion wäre demzufolge die auf die Spitze getriebene Reduktion aller üblichen Verhaltenskriterien." (1972, S. 1044).

Vergleichen wir damit den Ansatz von Gerhard Schmidtchen zu einer Definition der Religion: "Religion selbst ist ein bestimmter Komplex von Regulierungen (1973, S. 360). Religiös sind alle Regulierungen, also alle Entscheidungen und Gestaltungen, Gewohnheiten und Institutionen im Bereich der Grundkategorien des menschlichen Daseins. Gemeint sind Grundkategorien, die das Menschsein bestimmen, von denen man keine aufgeben kann, ohne sich zugleich den ganzen Menschen wegdenken zu müssen. Die Grundkategorien, die der Gegenstand religiöser Regulierungen sind, zeichnen sich also durch ihre Unbeherrschbarkeit aus" (ibid., S. 361). Immer ist eine "positive Regelsetzung" notwendig, "deren meist ungeheure Tragweite für das Schicksal des Menschen in einem tragischen Kontrast zu ihrem Mangel an rationaler Begründbarkeit steht" (ibid., S. 364). Schmidtchen hat auch einen kurzen Umriss der menschlichen Grundkategorien gegeben: Biologische Existenz, Gesellschaftlichkeit, Denken, In-der-Welt-Sein etc.

Colin Campbell hat es etwa gleichzeitig unternommen, in einer Untersuchung der Irreligion die theistische Voreingenommenheit vieler soziologischer Definitionen von Religion durch eine Kritik der darin genannten, jeweils 'letzten' Dinge (the ultimate) aufzudecken: 'Das Letzte' als 'Seinsgrund', Lösung 'letzter Probleme', 'letzte Lösung' von Lebensproblemen, oder überhaupt 'letzte Sinngebung'. Er meint dagegen: "... it is necessary to accept that there are no universally 'given' human problems. What is identified as a problem is dependent on the cultural tradition ... We learn to identify problems (and as a corollary not to identify other experiences as problematical), and since religion is usually a very important part of our culture, religious considerations will enter into what we do and do not define as such. In this basic sense, therefore, religion identifies problems for us (and thus to an extent, subjectively speaking, creates them) and then, of course, goes on to suggest 'solutions' to these problems." (1971, S. 136). Das zentrale Argument, dass "religion itself creates problems of meaning" (ibid.) bezeichnet eben den nur zum Schein abschliessbaren Prozess öffentlicher Symbolinterpretation, wie er von der Politik her, zumindest in ihrer 'störenden' Bedeutung, selbstverständlich ist.

Gemäss der angedeuteten Dialektik von Entscheidung und Glauben müssten wir nun hier, ebenso hastig wie unzureichend, noch das aufrollen, was sozusagen das Religiöse

an der Politik wäre - 'irrationales' politisches Verhalten also. Wir beschränken uns, da wir ja religionssoziologisch interessiert sind, auf einige hingetupfte Begriffe und Namen, die stellvertretend die Spannweite unentwegter Mythologisierungen und Säkularisierungen des Politischen andeuten mögen: Sie reichen von den ziemlich diskreditierten Konzepten des politischen Mythos, der politischen Mystik und Fiktion (etwa G. Sorel) über die Typologie glaubwürdiger Herrschaft, gestützt auf Typen legitimer Gewaltsamkeit (M. Weber) bis zum modernistischen Systemvertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität (N. Luhmann). Ganz unberücksichtigt müssen auch die an dieser Stelle notwendige Entfaltung der Ideologieproblematik (K. Mannheim), der Rechtspositivismus (H. Kelsen) und alle radikale Staatskritik von anarchistischer (M.A. Bakunin) oder auch feministischer Seite (S. Firestone) bleiben.

Um unsere theoretischen Einkreisungsversuche zu einem (natürlich vorläufigen) Ende zu bringen, kehren wir zurück zum Aspekt des Politischen an der Religion: Zur Frage Durkheims also über die Bedeutung der Religion für den Zusammenhalt der Gesellschaft. Das heisst in den etwas naiven Begriffen unserer hier vorgeschlagenen Dialektik ausgedrückt: Wieso entscheidet sich eine Gesellschaft nicht 'in Stücke'? Oder: Wieso glauben ihre Mitglieder, dass sie 'im wesentlichen' das gleiche glauben wie andere? Ausgehend von Durkheims Definition aus dem Jahre 1912 als "un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées du monde des hommes, interdites, mais en même temps croyances et pratiques qui unissent dans une même communauté morale appelée Eglise ceux qui y adhèrent" (Durkheim, 1912, S. 65), hat Eli Sagan, ein Schüler Robert N. Bellahs, einen interessanten Versuch zu einer Antwort gemacht. Wichtig erscheint ihm, genauer zwischen Religiösem und Heiligem zu differenzieren: "... many things can be sacred without being religious, although everything that is religious is also sacred. The sacred encompasses an area larger than the religious ... The crucial quality that distinguishes the religious from the sacred arises from the concept of the social. Religious experience is social experience; it unites the believers into one single moral community ... Sacred thought or feeling, if it is personal and private, is not religious. Certain areas of human psychological existence always belong in the area of the sacred. At times, they may also be religious; at other times, they may have nothing of religion about them." (Sagan, 1974, S. 100).

Die Betonung der "communauté morale" Durkheims muss auf dem Hintergrund amerikanischer Vietnam - Gewissensfor-

schung gesehen werden, was besonders in folgender These Sagans deutlich wird: "The certification of legitimate aggression is a universal and crucial area of religious action ... In a democratic society, politics assumes the role of religion because politics is a discussion of what should be the 'beliefs and practices which unite into one single moral community'. This debate involves deciding what acts should be considered legitimate institutionalized aggression." (ibid., S. 104).

4. ZIVILTHEOLOGIE UND RELIGION CIVILE

Wenn also Heiliges auch öffentlich erfahren wird, dann könnte Religion für unsere Zwecke und in aller Umständigkeit als die öffentliche und geheiligte (d.h. als jeweils letztlich geltende) Artikulation (entschiedene, bzw. beschlossene Herstellung) und Präsentation (geglaubte Darstellung) moralischer (d.h. 'alle' angehende) Symbole umschrieben werden. Es bleibt als ungeklärte Grösse Durkheims "Eglise" zurück, womit wir erneut auf das Problem der Reichweite des 'Wir' stossen. Eine der grössten Schwierigkeiten bei der Definition der Religion (und auch der Politik) liegt ja in dem fortwährenden 'zooming' von der Erfahrung des Heiligen in der Primärgruppe über eher regionale Glaubensvorstellungen zu universalreligiösen Systemen. Schweizerischer Vorsicht würde es entsprechen, in überschaubaren Verhältnissen zu bleiben und eine Vielzahl von föderalistischen 'Kirchen' in Kauf zu nehmen, wie sie stets unter der Einheitsideologie der Zentral-Apparate 'der Kirche' und 'des Staates' fortbestanden.

Ein Modell dieser sozialen Kleingebilde ist, wie wir schon sahen, die antike Polis. Damals war die Gesellschaft "ein sinnerfülltes Kosmion, von innen her erhellt durch seine Selbstinterpretation" (Voegelin, 1959, S. 81). Erhellte "durch eine hochentwickelte Symbolik, in verschiedenen Graden von Kompaktheit und Differenzierung - vom Ritus über den Mythos zur Theorie" (ibid., S. 49). In Platons Politeia ist das "technische Vokabular" entwickelt worden, "um von den verschiedenen Symbolisierungstypen sprechen zu können": Er prägte dafür "den Ausdruck 'Theologie' und nannte sie Typen der Theologie, *typoi peri theologias*" (ibid., S. 103), die später als miteinander konkurrierende Wahrheitsarten zum Gegenstand formaler Klassifizierung wurden. Die älteste ist durch Augustins Auseinandersetzung mit ihr in der Civitas Dei bekannt geworden: M.T. Varro unterschied demnach drei Arten von Theologie: "Die mythische ist die Theologie der Dichter, die physische die der Philosophen und die zivile die der Völker" (ibid., S. 118). Augustinus selber interpretierte die Typologie des Heiden Varro neu und gelangte

zur zivilen (Fabel-Dichtung und Politiker der Heiden), natürlichen (physischen) und übernatürlichen (christlichen) Theologie. Mit ähnlichen 'mehrspurigen' Begriffen hat man immer wieder versucht, die jeweilige Wirklichkeit in ihrem sakral-profanan Ineinander symbolisch-theoretisch zu fassen; nur uns scheint dies schwer zu fallen, sind wir doch allzusehr geneigt, unsere Realität durch den Sachzwang der Bezeichnungen in wasserdichte, stoss-sichere und antimagnetische Sektoren wie Wirtschaft, Politik, Kultur, Religion, Sport einzuteilen.

Die römische Ziviltheologie nun vereinte sich mit hellenisiertem Christentum in der konstantinischen Staatskirche, deren Geschichtstheologie, wie sie der Apologet Eusebius entwickelte, auf das Imperium Romanum baut als logisch notwendige und providentiell gewollte Voraussetzung für das Erscheinen Christi. Noch wichtiger wurde für das ganze Mittelalter Euseb's Konstruktion von Konstantins Nachfolge Moses': "Da die Botschaft Jesu für eine christliche Theokratie keine Anhaltspunkte bot, appellierte Eusebius ... an das alttestamentliche Staatswesen als an das einzige nicht heidnische Präzedens für das neue christliche Kaisertum" (Hernegger, 1963, S. 233).

Gänzlich unmöglich ist es von der Vielfalt her, aber auch von den mangelnden Anhaltspunkten her, einen annähernden Ueberblick über die politisch-religiöse Symbolik der Jahrhunderte bis zur Glaubensspaltung zu geben: Man erinnere sich nur an Friedrich II, die Kreuzzüge, die Albigenser. Auch die eidgenössische Geschichtstheologie von der Gründung des Bundes, die sich wie jede historische Sinngebung an das halten muss, was in der Zeit übrig geblieben ist, wäre froh um jede neu gefundene Zeile aus jene Jahren, die eine neue symbolische Artikulation der 'Rütliwiese' - nüchterner oder revolutionärer oder auch mystischer - auszulösen vermöchte.

Seit den Jahren der Glaubensspaltung waren dann "Friede und Einheit der Religion nicht mehr identisch, Friede hiess jetzt, die religiösen Bürgerkriegsfronten stilllegen ... Es lässt sich heute nur schwer ermessen, wie ungeheuerlich diese Zumutung damals empfunden wurde. Der aus der Not geborene Kompromiss barg in sich ein neues Prinzip, das der 'Politik' (Unterstreichung v.A.S.), die sich im folgenden Jahrhundert durchsetzen sollte." (Koselleck, 1968, S. 554). Entsprechend war "les politiques" der Name einer politischen Partei im Frankreich der Hugenottenkriege, in der sich gemässigte Katholiken und Protestanten im neu entstehenden, gemeinsamen Staatsbewusstsein vereinten.

Zwischen noch religiöser, patriotischer Politik und politischer, schon nationalistischer Religion (1789) steht facettenreich Jean-Jacques Rousseau. Nicht zuletzt mit dem erst kurz vor dem Druck fertiggestellten Kapitel über die 'religion civile' im Contrat Social hat Rousseau Verwirrung darüber gestiftet, ob er nüchtern-pädagogisch die Leidenschaften im Kleinstaat zähmen wollte, oder aber schwärmerisch-verklemmt zur Rechtfertigung des Totalitarismus beigetragen hat. Es ist dies hier nicht zu entscheiden, zumal wenn man folgende Zitate gegeneinanderhält: Sein Denken "ist seinem Wesen nach sowenig schweizerisch und bricht so entschieden mit den Traditionen des schweizerischen philosophischen Denkens, dass man keinen Grund hätte, es im Rahmen einer Geschichte" dieses Denkens zu betrachten (Tumarkin, 1948, S. 107). Oder aber: Rousseau ist "in Wahrheit der Ideologe der eidgenössischen Gemeindeföderation ..., so sehr, dass manche Artikel der schweizerischen Bundesverfassung nur auf Grund des Rousseauschen 'Contrat social' begreiflich sind ..." (Lüthy, 1963, S. 40).

Wie Iring Fetscher herausgearbeitet hat, ist die 'religion civile', als eine von vier Religionsarten (die menschliche, urchristliche Liebesreligion; die politisierende, katholische Priesterreligion; die oft auch intolerante, eitle Religion der heidnischen Stadtbürger) ein in sich nicht ganz schlüssiger Versuch, dem Dilemma "wahre Menschheitsreligion ohne politischen Wert - politisch wertvolle Religion des Staatsbürgers ohne innere Wahrheit" (Fetscher, 1975, S. 190) zu entkommen, was ihm nicht gelungen sei. Allerdings glaube ich nicht wie Fetscher, dass es sich nur um einen "Extrakt der Naturreligion", kombiniert mit einer oder "zwei rein staatsrechtlichen Pflichten" (ibid., S. 194) handelt. Zu den staatsbürgerlichen Glaubensartikeln, den Grundsätzen der "Geselligkeit" gehört nämlich, neben der "Existenz einer mächtigen, intelligenten, wohl-tätigen, voraussehenden und vorsorgenden Gottheit", dem "Glück der Gerechten und der Bestrafung der Bösen", der "Heiligkeit des Sozialvertrages und der Gesetze", der Verwerfung der "Intoleranz", auch das "zukünftige Leben", was meines Erachtens das Theologische an einer Zivilreligion wäre: Die Annahme (und damit Beschaffenheit) eines Jenseits von 'uns' prägt unser Staatsbewusstsein - ohne zukünftiges Leben gäbe es keine Ahnen.

Das illustriert Rousseau am Beispiel der Todesstrafe, die er selber für den Bruch des sozialen Glaubensbekenntnisses fordert. In der Anmerkung 45 erwähnt er die Plädoyers Caesars und Catos über die Bestrafung der gefangenen Catilina-Verschwörer: Caesar ist für Verbannung, weil der Tod für ihn keine Strafe ist, wenn man nicht mehr an die Strafe im Jenseits glaubt; Cato will die Hinrichtung, weil

sofort und ganz ohne Moral darüber entschieden werden müsse, wie die bloße materielle Existenz vor Catilinas Zugriff gesichert werden kann. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang auch an die "legitime Gewaltbarkeit" M. Webers und Sagans "legitimate institutionalized aggression". In den Reden Caesars und Catos, wie sie Sallust uns überliefert hat, ist auch deutlich, wie man sich auf die Geschichte und die Altvorderen beruft, um die Bedeutung der Worte (Cato: "die Dinge haben ihren wahren Namen verloren") festzuhalten. Insofern ein Begriff seinen Sinn erhält, indem man die Geschichten beschwört, in denen er vorkam, ist jede politisch-religiöse Symbolinterpretation auch Geschichtstheologie oder Geschichte gleichsam als 'Ahnen-Wissenschaft'. Dazu passt, was Hubertus Halbfas jüngst festgehalten hat: "Alle Religionen der Welt sind ursprünglich Erzählgemeinschaften" (1976, S. 42).

5. AMERICAN CIVIL RELIGION: THE COVENANT

Der geborene Genfer und zeitweilige Bürger Genfs Rousseau wollte mit seiner Religion Civile besonders der konstantinisch-staatkirchlichen Anspruch des Katholizismus treffen, weshalb für ihn galt, "dass von allen christlichen Sekten die protestantische als die weiseste und sanfteste auch die friedfertigste und sozialste ist. Es ist die einzige, unter der die Gesetze ihre Macht und die Führer (chefs) ihre Autorität behalten können" (Fetscher, 1975, S. 195).

In Calvins Gemeinde, "in der die alttestamentarische Theokratie und die Ueberlieferung des republikanischen Rom und der Stoa durch die Reformation ... zu neuem Leben erweckt worden waren" (Kohn, 1962, S. 228), mag auch der jeder Kirchenbürokratie feindliche Geist widerstanden sein, der vielleicht auch Mystiker und Sekten der vorreformatorischen Jahrhunderte, möglicherweise eben auch zur Zeit der Gründung der Eidgenossenschaft und in den Voralpen (z.B. die sog. 'Gottesfreunde'), beseelt hatte. Auf verschlungenen Pfaden, über die Niederlande und Schottland, ist dieser presbyteriale Geist der independenten Puritaner nach Amerika gelangt. Als 'Forefathers' wurden jene Einwanderer zu einem von mehreren mythischen Ursprüngen der USA (Kolumbus, 4.7.1776). Am 11.11.1620 schlossen sie an Bord der 'Mayflower' den 'Compact', dessen Präambel 'post tenebras lux' auch die Devise der Genfer Republik und ihrer Kirche ist: "... Do by these Presents, solemnly and mutually in the Presence of God and one another covenant and combine ourselves together into a civil Body Politick, for our better Ordering and Preservation, and Furtherance of the Ends aforesaid"

(Oestreich, 1973, S. 181). In diesem Covenant (einem Bund, wie er schon oft im 16. Jahrhundert geschlossen worden war, vor allem in Schottland) "wurden theokratische und föderaltheologische Elemente zu einer politischen Form verdichtet" (Staedtke, 1973, S. 367). Zusammen mit den später hinzugekommenen Ideen der Aufklärung (Milton und Locke), die man nach einem Aperçu Paul Wernles in dem "Ei des Kolumbus" zusammenfassen könnte: "Gut ist, was mich und andere glücklich macht" (Wernle, 1924, S. 13), ist das entstanden, was man unter anderem als 'American creed' oder sogar 'American Shinto' bezeichnet hat.

Robert N. Bellah, dessen erstes Buch "Tokugawa Religion (1957), sich mit Japans Shinto (in der Zeit 1603-1867, Voraussetzungen der Verwestlichung) befasste, hat 1967 Rousseau und die Pilgrim Fathers in seinem Aufsatz "Civil Religion in America" (1968) gleichsam soziologisch wieder 'aktiviert'. Der Aufsatz hat ein weit über die Kreise der Religionssoziologie hinausgehendes Echo gefunden und ist vielfach wieder abgedruckt worden. Die Liste der Sekundärliteratur soll bereits zehn Seiten umfassen (Schaar, 1976, S. 16) und R.E. Richey und D.G. Jones haben 1974 einen Aufsatz-Sammelband zum Thema veröffentlicht. 1975 hat Bellah seine Gedanken in einem historisch-religionssoziologisch-moralischen Buch: "The Broken Covenant (i.e. der Pilgrims), American Civil Religion in Time of Trial", nochmals ausführlich dargelegt und James Snow Wolfe hat im gleichen Jahr eine umfangreiche Dissertation unter Bellah abgeschlossen mit dem Titel: "The Kennedy Myth: American Civil Religion in the Sixties".

Wie Bellah stets zugibt, hat er eigentlich keine grundlegend neuen Gedanken entwickelt, sondern lediglich an verschiedenen Orten Vorbereitetes in einem alten Stichwort neu zum Sprühen gebracht. Bellahs Definitionen der Civil Religion aus den Jahren 1967-75 variieren nicht sehr stark. Wichtig scheint mir, dass er die "collection (auch: "a set") of beliefs, symbols, and rituals" eine Religion nennt, weil "there seems no other word for it" (1968, S. 341). Etwas vorsichtiger schreibt er aber auch "public religious dimension", "of American political life". Diese drückt die "historical experience" "of the American people" aus, "in the light of ultimate and universal reality", oder auch "stands under transcendent judgement". Die Herausgeber der erwähnten Aufsatzsammlung haben in ihrer Einleitung (Richey u. Jones, 1974, S. 3-18) das Bedeutungsspektrum des Begriffs in der bisherigen Literatur untersucht und haben schliesslich fünf Typen gefunden, die wir hier nicht weiter diskutieren können und sie daher nur kurz aufführen: Civil Religion als: 1. "folk religion"; the common religion of Americans ... as

emerging out of the life of the folk". 2. "Transcendent universal religion of the nation", im Sinne Bellahs also keine "deification of the state or nation", wie bei 3. "Religious nationalism". 4. "Democratic egalitarian faith" und schliesslich 5. "Protestant civic piety": "... the Puritan way, secularized; and the Revivalist way, secularized", und zudem: "Protestant moralism, individualism, activism, pragmatism, the work ethic, and the grand motif of 'missionizing' the world".

Entscheidend für die grosse wissenschaftliche Wirkung von Bellahs Aufsatz war: für viele andere hat er aus tiefen Zweifeln an 'Gods Own Country' in den Jahren des Vietnam-Krieges, des Watergate-Skandals und der Bicentennial-Besinnung einen Versuch einer neuen Symbolisation der nationalen Werte unternommen und sich dabei mit seiner eigenen Theorie in die Realität mit einbezogen: "... the participant observes and the observer participates" (Shepherd, 1975, S. 396). Indem sich Bellah also gleichsam als 'Prophet' versteht, stellt er sich in einen ganz entschiedenen Gegensatz zur traditionellen, wertfreien Wissenschaft, befindet sich aber dafür in der völlig anderen Traditionsreihe amerikanischer Awakenings-Prediger: "We certainly need a new 'Great Awakening'. The inward reform of conversion, the renewal of an inward covenant among the remnant that remains faithful to the hope for rebirth" (Bellah, 1975, S. 162f). Bellah hat, so könnte man sagen, in einem beinahe altschweizerischen Sinn von Miliz kein so neues Verständnis von Wissenschaft gegeben, sondern nur eine 'römische' Pflicht Gott-Vater-Land gegenüber erfüllt. Er gehört aber als Soziologe auch zur dünnen Schicht von Symbol-Spezialisten, deren Aufgabe es ist, gelebte politische Pietät durch eine zivile Theologie zu einer gedeuteten Civil Religion zu artikulieren.

6. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Beim Begriff der politischen Pietät handelt es sich nicht um einen besonderen Helvetismus. Nicht jeder Staat, wohl aber jede seiner Landschaften kennt, was man gleichsam die Innenansicht ihrer kollektiven Identität nennen könnte: Der spezifische Stil der öffentlichen Frömmigkeit oder auch des politischen Erlebnisses im Sinne eines Erlebens der Polis. Nur besitzen grössere Länder mehr traditionell aufeinander eingespielte und in Metropolen konzentrierte Symbol-Spezialisten. Insofern als dies in der Schweiz erst in Ansätzen feststellbar ist, sollte man, ausser zu Zeiten des "Landigeistes", eher von föderalistischen Variationen einer politischen Pietät als von einer expliziten zivilen Religion ausgehen. Politische Pietät bezeichnet also ein Ordnungsprinzip, das im politisch-religiös eher noch amorphen Vorfeld von Jurisprudenz und Theologie wirksam ist, und das man vielleicht auch mit Ueberlieferungstreue umschreiben könnte.

Von einem solchen Begriff, der mutwillig zu bedenken versucht, was sozusagen neben und zwischen gewohnten Worten wie Politik und Religion liegen könnte, sollte man freilich nicht auf Antrieb schon selbstverständliche, lehrbuchhaft abziehbare Klarheit erwarten. Zumal hier Religion, deren wissenschaftliche Zweifelhaftigkeit in vielen Kreisen als bewiesen gilt, mit Politik vermischt wird, um deren juristisch-technische Versachlichung sich ja jedermann bemühen sollte, kann der Ablösungsversuch vom alltäglichen Sprachgebrauch nicht ohne weitreichende, letztlich spekulative, anthropologische Rechtfertigungen zu einer operationalen Definition führen.

Zur Abschätzung der Bedeutung des Begriffs der politischen Pietät für die Analyse schweizerischer Verhältnisse beschränken wir uns daher auf die kurze Aufzählung einiger Probleme, denen meines Erachtens im Licht dieses Begriffs neue und reizvolle Aspekte abzugewinnen wären. So müsste sich beispielsweise das vielzitierte "schweizerische Denken", dem totalitäre Ideen schlicht "nicht entsprechen" sollen, so differenzieren lassen, dass hier eine bestimmte politische Pietät sich gegen fertige Dogmen politischer Religionen durch eine Gegen-Religion wehrte. Partizipation an dieser Religion der Krisenzeit, z.B. in Form von Abstimmungen, musste, sobald der Druck nachliess, abnehmen und zu einem "Helvetischen Malaise" (Imboden) führen, da bloss politische Sachinformation nicht mehr als erlebbares Wissen, etwa wie heute die Welt des Sports, empfunden wurde. Schliesslich liesse sich auch darüber nachdenken, inwieweit die schweizerische politische Pietät eine Bedingung für die Möglichkeit eines internationalen Finanzplatzes ist. Eingebettet in die treuherzige Archaik unserer eidgenössischen Subkosmen, zehrt er von der Aura einer "prästabilierten Rechtschaffenheit" (Werner Höfer), als die sich unsere wohlgeordnete, öffentliche Frömmigkeit nach aussen hin darstellt.

ANMERKUNGEN

1. Burke (1965): S. 95. Zu Burke allgemein vgl. Poig (1977).
2. Habermas (1968): S. 14. Unsere Landsgemeinden aber - und vielleicht auch die eher biedereren politischen Interviews und Diskussionen der deutschschweizer Medien - erinnern uns daran, dass es durchaus auch eine beschwörende Oeffentlichkeit gibt, in der unfreiwillig nur das Neue geschaffen wird, indem es (sog. pragmatisch) als das immer schon Bewährte ausgegeben wird.
3. Nicht zuletzt deswegen wird Politik heute mehr und mehr auf sog. 'Polit-Szenen' inszeniert (dargestellt) und als 'Politisierung' (Herstellung) störend empfunden; öffentliche Symbolinterpretation tendiert zur Zeichengebung: 'Grünes Licht' geben für ein Projekt. Was aber im Vaterland nicht mehr leuchtet, findet dennoch in einigen Häusern statt: "Der Konfliktstoff, der auf der Strasse und im

Betrieb nicht zünden wollte, explodiert in Küchen und Schlafzimmern", in der täglichen Revision der 'Verkehrsformen' wird dort "schwerste gesellschaftliche Arbeit geleistet". (Muschg, 1976, S. 31).

BIBLIOGRAPHIE

- Baeyer-Katte W.v. (1972): Sozialisation im politischen Verhalten. In: Handbuch der Psychologie, Bd. 7, 2. Hogrefe, Göttingen, S. 1040-1106.
- Bellah R.N. (1968): Civil Religion in America. In: Cutler, D.R. (ed.): The World Year Book of Religion, Bd. 1, Evans, London, S. 331-356. (2. Abdruck mit Diskussion).
- Bellah R.N. (1975): The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Seabury, New York.
- Burke K. (1965): Permanence and Change. An Anatomy of Purpose. Bobbs-Merrill, Indianapolis. (3. Aufl., 1. Aufl. 1935)
- Campbell C. (1971): Toward a Sociology of Irreligion. Macmillan, London.
- Crick B. (1973): In Defence of Politics. Pelican, Harmondsworth (7. Aufl.).
- Durkheim E. (1912): Les formes élémentaires de la vie religieuse. Alcan, Paris.
- Ehrhardt A.A.T. (1959): Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. 1, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen.
- Fetscher I. (1975): Rousseaus politische Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. (stw 143)
- Habermas J. (1968): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Luchterhand, Neuwied. (3. Aufl.)
- Halbfas H. (1976): Religion. Kreuz, Stuttgart u. Berlin.
- Heilfurth G. (1972): Notizen zum Phänomen der Frömmigkeit. In: Aemlung E. (Hg.): Strukturwandel der Frömmigkeit. Kreuz, Stuttgart u. Berlin, S. 167-174.
- Hentig H.V. (1973): Die Wiederherstellung der Politik. Cuernavaca revisited. Klett u. Kösel, Stuttgart u. München.
- Hernegger R. (1963): Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche. Walter, Olten u. Freiburg i.Br.
- Kohn H. (1962): Die Idee des Nationalismus. S. Fischer, Frankfurt.
- Koselleck R. (1968): Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit. In: Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt, Bd. 2, Duncker u. Humblot, Berlin, S. 549-566.
- Kuhn T.S. (1973): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (stw 25)

- Lüthy H. (1963): Der Seismograph unserer Krisen. In: Der Monat, H. 172, S. 32-41.
- Muschg A. (1976): Bericht von einer falschen Front. In: Literaturmagazin, Bd. 5., Rowohlt, Reinbek, S. 24-36. (dnb 72)
- Neidhardt W. (1972): Soziologische Aspekte der Kirchen und ihre Bedeutung für das kirchliche Handeln. In: Blackbox (Hg.): Dossier Schweiz - Betrifft: Kirche. Bächler, Wabern, S. 51-58.
- Oestreich G. (1973): Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag. In: Strohm T. u. Wendland H.-D. (Hg.): Kirche und moderne Demokratie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 157-185.
- Oppen D.v. (1968): Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts, Stuttgart und Berlin.
- Richey R.E. u. Jones D.G. (eds.): American Civil Religion. Harper, New York. Darin: Dies.: The Civil Religion Debate, S. 3-18.
- Roig C. (1977): Symboles et Société: une introduction à la politique des symboles d'après l'oeuvre de Kenneth Burke. H. Lang, Bern (im Druck).
- Sagan E. (1974): Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form. Foreword by R.N. Bellah. Harper, New York etc.
- Schaar J.H. (1976): Getting Religion. In: The New York Review, 23, no 17, S. 16-21.
- Schmidtchen G. (1973): Protestanten und Katholiken. Francke, Bern u. München.
- Schmitt C. (1922): Politische Theologie (2. Aufl. 1934).
- Schmitt C. (1932): Der Begriff des Politischen (Neubearb. 1963, Berlin)
- Shepherd W.S. (1975): Robert Bellah's Sociology of Religion: The Theoretical Elements. In: Journal of the Scientific Study of Religion, 14, no 4, S. 395-402.
- Staedtke J. (1973): Demokratische Traditionen im westlichen Protestantismus. In: op.cit. bei Oestreich. S. 346-369.
- Tumarkin A. (1948): Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie. Huber, Frauenfeld.
- Voegelin E. (1959): Die Neue Wissenschaft der Politik. Pustet, München.
- Wernle P. (1924): Der Schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, Bd. 2, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen.
- Wolfe J.S. (1975): The Kennedy Myth: American Civil Religion in the Sixties. Diss. Berkeley, Cal. (University Microfilms)

Adalbert Saurma
Schützenmattstr. 63
4051 Basel

