

Religion und Moderne: Rezension zu "Politologische und soziologische Religionskritik. Von Hobbes und Schmitt über Max Weber bis zu Adorno und Horkheimer" von Horst Junginger und Richard Faber (Hg.)

Keller, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Keller, T. (2022). Religion und Moderne: Rezension zu "Politologische und soziologische Religionskritik. Von Hobbes und Schmitt über Max Weber bis zu Adorno und Horkheimer" von Horst Junginger und Richard Faber (Hg.). *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-78945-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Thomas Keller | Rezension | 21.01.2022

Religion und Moderne

Rezension zu „Politologische und soziologische Religionskritik. Von Hobbes und Schmitt über Max Weber bis zu Adorno und Horkheimer“ von Horst Junginger und Richard Faber (Hg.)



Horst Junginger / Richard Faber (Hg.)
Politologische und soziologische
Religionskritik . Von Hobbes und Schmitt
über Max Weber bis zu Adorno und
Horkheimer
Deutschland
Würzburg 2021: Königshausen & Neumann
270 S., 44,00 EUR
ISBN 978-3-8260-7355-7

Die im Folgenden zu besprechende Aufsatzsammlung bildet den zweiten Teil einer mehrbändigen Reihe zur Religionskritik; sie will den Nutzen einer wissenschaftlichen Herangehensweise an übernatürliche Erscheinungen demonstrieren – jenseits religiöser oder antireligiöser Religionskritik. Die Beiträge der Bände sind zum großen Teil aus einer Ringvorlesung an der Universität Leipzig hervorgegangen. Sie verfolgen insgesamt das Ziel, Religion vermittelt ihrer Kritik auf „die demokratischen Spielregeln und die Menschenrechte“ zu verpflichten, gerade dadurch aber positiv eine grundsätzliche „Gleichberechtigung“ „aller anderen Religionen und Weltanschauungen“ (S. 10) zu erreichen.

Der Sammelband will mit seiner sowohl politologischen als auch soziologischen Ausrichtung die Bedeutung von Religion wie Religiosität für Politik und Gesellschaft neu ausmessen. Mit den zwei Strängen, der erste von Hobbes zu Carl Schmitt leitend, der zweite zur Frankfurter Schule führend, scheint der Band einer Argumentationsrichtung zu gehorchen, die Jürgen Habermas unlängst in seiner zweibändigen Studie *Auch eine*

Geschichte der Philosophie in genealogischer Hinsicht verfolgt hat. Gemäß der historischen Rückbesinnung, die Habermas vornimmt, verzweigt sich die Verfallsgeschichte von Religion im nachmetaphysischen Denken in eine spinozistisch-kantische Linie, die Religion wie Philosophie auf den Gebrauch von Vernunft verpflichtet, während mit Machiavelli und Hobbes eine funktionalistisch-instrumentelle Deutung der Religion einsetzt. Zwar konnte die 2019 erschienene Abhandlung von Habermas von den Beiträgern des Bandes wohl nicht mehr rezipiert werden, doch teilen sie einen ähnlichen Vorbehalt gegenüber machtstrategischen Aneignungen von Religionen, für die etwa Carl Schmitts Einvernahme des Katholizismus steht. Demgegenüber hegen sie gewisse Sympathien für die Sehnsucht nach Rettung, wie sie etwa im Messianismus einiger Stimmen aus der Frankfurter Schule spürbar ist. Deutlich wird freilich auch, dass der Band weder Webers Unmusikalität für Religiöses teilt noch der asymmetrischen Herangehensweise zuneigt, mit der Habermas den Vernunftgebrauch innerhalb von Religion nicht ohne Einseitigkeit nachzeichnet. Die offenere Orientierung des Bandes kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass zum Schluss einem katholischen Theologen das Wort erteilt wird. Zugleich wahrt der Band Distanz gegenüber Rehabilitationen des Religiösen, wie sie vom gläubigen Standpunkt etwa der Soziologe Hans Joas vertritt oder ein Religionstheoretiker wie Georges Bataille, der von einer mystischen Erfahrung des Sakralen ausgeht.

Die Gleichzeitigkeit und Ubiquität von Religion und Religionskritik bekommt in Wolfgang Eßbachs Zeitgeschichten der Religionskritik eine systematische und historische Grundlage. Eßbach wendet die einschlägigen Ergebnisse seiner jüngst erschienenen Religionssoziologie an. Nicht nur in Indien, sondern auch in der alteuropäischen Antike war die Performativität des Kultischen immer von einem Abstand begleitet, etwa vom Bewusstsein der Teilnehmer an Kulte und Riten, eine bestimmte, ihnen zugewiesene Rolle zu spielen. Die Entgegensetzung von Religion versus Atheismus verliert aufgrund dieser anthropologischen Beobachtung an Plausibilität. Seine systematische Anlage von Religionssoziologie kreuzt Eßbach mit einem historischen Zugriff auf die Religionsgeschichte der europäischen Welt: Demnach schließt sich der rational-religiösen Kritik der Aufklärer die Kritik der Junghegelianer am revolutionären Enthusiasmus an, die wiederum von der szientistischen Religionskritik abgelöst wird. Letztere, die sich in Form einer Wissenschaftsreligion oder Religionswissenschaft präsentiert, findet sich zeithistorisch mit der „Vielfalt konkurrierender Wahrheitsansprüche auf dem Religionsmarkt der Gegenwart“ (S. 41) konfrontiert. Der Pluralismus derartiger Wahrheitsansprüche bildet den eigentlichen Gegenstand des vorliegenden Bandes.

Die Beiträge, die individuelle religionskritische Positionen thematisieren, setzen dazu einen

Kontrapunkt: So rekonstruiert Thomas Meyer in kritischer Absicht Hannah Arendts entschiedene Leugnung, dass Religion für das Politische überhaupt von Bedeutung sei. Er arbeitet sich, im Widerspruch zur geläufigen, in der Regel stets affirmativen Arendt-Konjunktur, auf scharfe Weise an der politischen Philosophin ab. Meyer zeigt, wie Arendt das Politische als einen „Erfahrungsraum“ von Pluralität (S. 59) konzipiert, womit es als „virtuelle Unsterblichkeit auf der Erde“ (S. 61) verstehbar wird, der sich Kriterien für ein aktives Leben abgewinnen lasse. Im Lichte einer solchen Interpretation drängt sich die Frage auf, ob in solche Bestimmungen nicht doch wieder Merkmale einer freilich diesseitigen Religion eingehen, die so ganz anders ausfällt als jene Religion, die nach Arendts Überzeugung allenfalls eine bloß noch historische Formation darstellt.

Die Arendt'sche Initiative, das Politische rigoros vom Religiösen abzusetzen, steht in unmissverständlichem Widerspruch zu allen anderen Beiträgen des Bandes. Sie bedenken das Wirken von Religion und die Persistenz religiöser Phänomene in Politik wie Gesellschaft entweder unter der machiavellistisch-hobbe'schen oder der aufklärerisch-emanzipatorischen Perspektive, ein Blickwinkel, für den die Frankfurter Schule argumentiert.

Offensichtlich unterscheidet sich Arendts Begriff des „Politischen“ von der Fassung, die ihm Carl Schmitt gegeben hat. Während sich das Politische nach Arendt von aller Religion losgelöst hat, bezieht sich der Staatsrechtler Schmitt affirmativ auf Religion – um ihre Potenziale, ohne notwendigen Glauben, für die Legitimation politischer Herrschaft zu nutzen. Dem trägt Richard Faber unter politologischer Hinsicht Rechnung, indem er die Kontinuität einer „affirmativen Religionskritik“ ausleuchtet, die Religion „in autoritär-staatlichem Interesse“ in den Dienst nimmt. Er stellt heraus, dass eine Sakralisierung des Politischen beziehungsweise von Staat und Staatlichkeit immer auch „neopagan“ (S. 66) verfährt, so bereits beim Staatstheoretiker Hobbes – wiewohl hier noch im Auftrag der Vernunft. Fabers Analyse konzentriert sich hauptsächlich auf eine katholische Linie der Übertragung, vom Papsttum zum souveränen Staat, die über Carl Schmitt und den „Katholizismus ohne Christentum“ (S. 82) eines Charles Maurras bis in die politische ‚Religion‘ der Nationalsozialisten hineinragt. Doch lässt sich eine derartige Instrumentalisierung von Religion tatsächlich noch als Religionskritik charakterisieren? Ja, wenn und insofern sie gegen die Vorstellung einer Gleichheit aller Menschen gerichtet ist, wie sie sowohl im jüdisch-christlichen Monotheismus als auch im Sozialismus propagiert wird. Wo Religionskritik unter dieser Optik reflektiert wird, findet allerdings eine Verdoppelung statt: Faber, der sich distanzierende Interpret affimativer Religionskritik, erneuert zugleich das kritische, das negative Potenzial von Religionskritik.

Erhard Stölting widmet seinen Aufsatz dem von Religion im engeren Sinne losgelösten institutionalisierten Personenkult der vormaligen Sowjetunion. Dieser Kult stellt in Krisenzeiten Charisma her, ist jedoch auch als eine Projektion zu dechiffrieren, die auf Einstellungen der Anhänger des Bolschewismus verweist. So rückt Lenin in die Position des „guten Zaren“ (S. 99) ein, während dem „Bürokraten“ Stalin (S. 104) alles persönliche Charisma abgeht. Stölting beschreibt detailliert die einzelnen Etappen der geplanten Sakralisierung Stalins, das heißt eine andauernd revidierte Geschichtsschreibung, die Praxis des Terrors sowie die Einbettung seiner Politik in eine akzentuiert nationale Geschichte. Nach dem Tod Stalins überlebt eine „religiöse Form“ (S. 119) im Alltag, die allerdings einen irgendwie näher bestimmten Inhalt und Glauben vermissen lässt. Gerade diese Veralltäglichung des Personenkults in rituellen Imitationen verrät eine zunehmend anpasserische Loyalität, die sich nicht mehr auf gelebte Überzeugungen und Enthusiasmus stützen kann. Folglich konstatiert Stölting eine nach wie vor „religiöse Basis des Systems“ (S. 121), die allerdings zerbröselt. Der Zerfall der Sowjetunion bringt schließlich einen grundlegenden Unterschied zwischen derart zerbrechlichen Kultformen und Religionen zum Vorschein. Hat, so wäre folglich zu fragen, überhaupt eine substantielle Übertragung aus dem religiösen Bereich auf die Sphäre des Politischen stattgefunden? Oder handelt es sich nicht eher um strukturelle Ähnlichkeiten, die im Vergleich unterschiedlich repressiv-totalitärer Systeme zumindest teilweise immer zu beobachten sind?

Neugierig ist der Leser, welchen Platz Max Weber in der dichotomischen Anlage des Bandes besetzt. Zwei Artikel wenden sich seiner Religionssoziologie zu. Karl-Siegbert Rehbergs Beitrag über Webers These von der Entzauberung der Welt illustriert anhand autobiografischer Zeugnisse Webers Diagnose einer unaufhaltsamen „Transzendenzverringering“ (S. 134). Rehberg bezieht den religionshistorischen Befund der sogenannten „Achsenzeit“ (S. 137) auf Weber. Wenn es stimmt, dass zwischen 800 und 200 vor Christus sowohl in China, Indien, Persien und Palästina als auch in Griechenland eine reflexive Sakralität aufkommt, kraft derer Weltdeutung und Weltbeherrschung auseinandertreten, dann gehört zu Religion bereits in einer sehr frühen Phase ihrer formativen Periode ein nichtmagisches, funktionales Moment. Insofern relativiert Rehberg Joas' Kritik an Webers vermeintlich zu grobschlächtiger Entzauberungsthese. Zwar sei ein Fortwirken des Sakralen in der Gegenwart etwa angesichts der Transsubstantiation in der katholischen Liturgie unbestreitbar, gleichwohl sei die Zurückdrängung magischer Weltbilder selbst im Katholizismus (etwa im Verfahren der Heiligsprechung, S. 141) augenfällig, womit Rehberg der Weber'schen Entzauberungsthese letztlich doch recht gibt.

Im Vergleich zu Rehbergs besonnen-abwägender Lektüre des Zeitdiagnostikers Weber

kratzt Heinz Dieter Kittsteiners Lesart von dessen Religionssoziologie – der Band druckt Kittsteiners Weber-Aufsatz aus dem Jahr 1989 wieder ab – am Denkmal Weber. Der verstorbene Geschichtstheoretiker und Historiker offeriert einen ebenso verblüffenden wie einleuchtenden Brückenschlag von Max Weber zu Aldous Huxleys *Schöne Neue Welt*, indem er Huxleys Roman als literarische Bestätigung von Webers Prognose eines erstarrten Sozio-Kapitalismus liest. Auch für Huxley sind Fachmenschen ohne Geist und Genussmenschen ohne Herz. Doch entzaubert Kittsteiner Weber seinerseits durch den Nachweis, dass dieser das angesichts der Entzauberung unabdingbare Projekt einer rettenden kulturellen Wertstiftung ausgerechnet einer „cäsaristischen Führerdemokratie“ (S. 160) überantworten will. Webers Begriff von „Kulturwerten“, die einer Restituierung bedürfen, ist Kittsteiner zutiefst suspekt. Zerrissen in der Bipolarität von Lustfeindlichkeit einer- und erotischer Revolution andererseits, erklärt Weber jegliche Utopie zu leichtfertiger Illusionsbildung. Kittsteiner versäumt nicht, Adornos kritische Lektüre von Huxley zu kommentieren. Linke Zivilisationskritik habe keineswegs die fragwürdige Überzeugung geteilt, aus der Überwindung materieller Not folge zwingend die Auflösung von Kultur. Eine solche Kritik erweise sich gleichwohl ohnmächtig gegenüber dem Aufkommen einer verdummenden Konsumgesellschaft: Die Hoffnung, Kultur – verstanden „als das Ausgreifen eines wertvollen Inneren auf die Gestaltung der Welt“ (S. 164) – könne ihr die Stirn bieten, habe getrogen. Gegen dieses Gefühl von Ohnmacht mobilisiert Kittsteiner das sozialgeschichtliche Faktum der neuen sozialen Bewegungen, während er der Idee einer die Pathologien der Moderne sanierenden Kulturrevolution eine deutliche Absage erteilt.

Damit wird Weber zum Antagonisten der aufklärerischen Weltbilder, die in den folgenden Artikeln auf ihre religiösen Impulse befragt werden. Zwei Beiträge befassen sich mit Vertretern der Frankfurter Schule, einer mit Ernst Bloch. Christoph Türcke sucht in seinem Artikel über Adornos „inverse Theologie“ dessen utopischen Horizont zu retten. Für Türcke ist Adornos Revision des Marxismus nicht zuletzt der Einsicht geschuldet, dass sich Religion „nie erübrigt“ (S. 166) habe. Also kommt Religion einer reflexiven Utopie gleich, die bei Adorno allerdings nicht in ungeschützter „theologischer Rede“ artikuliert wird, derer sich Benjamin (S. 167) bedient hat. Festgehalten wird die Aussicht auf einen Zustand von Versöhnung, die ihre Glaubwürdigkeit allerdings nicht mehr Theologen verdankt, sondern ihren Ort in profanen Kontexten (S. 171) findet. Von daher lebt Religionskritik in der Kritik am Warenfetischismus fort, der eigentlichen (Pseudo-)Religion einer kapitalistischen Moderne. Den überall eindringenden Warenfetischismus zieht Türcke sogar für den islamistischen Terror der Gegenwart zur Verantwortung, wobei er die Auffassung einer postsäkular vollständig entzauberten Welt, die er Habermas zuschreibt, vehement

zurückweist.

Auch Gunzelin Schmid Noerr's Text über „Vollendete Negativität als Spiegelschrift der Erlösung in der Frankfurter Schule“ identifiziert das religiöse Phänomen unter verschobenen und umgearbeiteten Überformungen. Der Autor beschreibt zunächst, wie prägend der Verlust der sozialistischen Illusionen (Steigerung der Produktivkräfte, Planwirtschaft, Erlösung künftiger Generationen, Vernunft in der Geschichte) für die Frankfurter Schule gewesen sei. Zugleich bemängeln Adorno und Horkheimer, dass den die Versöhnung ersehnenenden religiösen Menschen die Liebe zu seinen verletzlichen und sterblichen Mitmenschen ermangle. Trotz ihres nachdrücklichen Einspruchs gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse verzichtet die Kritische Theorie allerdings auf intervenierende Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen. Die faktische Minderung vermeidbaren Leidens, die im Spätkapitalismus geschieht, bleibt erkauf mit der Negativität einer totalen Vergesellschaftung. Gegen sie formiert die Frankfurter Schule eine ihrer Natur nach pessimistische Kritik, die für Adorno wie „eine Spiegelschrift ihres Gegenteils“ (S. 188) zu lesen sei und ausschließlich als solche wie eine Schrift der Erlösung wirken könne.

Im Vergleich zu den Pessimisten der Frankfurter Schule verkörpert Ernst Bloch einen geradezu unverbesserlichen Optimisten. Francesca Vidal zeigt in ihrem Artikel über dessen rettende Religionskritik, wie Bloch das emanzipatorische Potenzial von Religion beerben will. Utopie und Gesellschaftskritik benötigen für Blochs Begriffe dieses Erbe, wobei er für eine „Religion“ ohne Gott und Glaube optiert. Ihr „biblischer Subtext“ (S. 203) zehrt von einer atheistischen Hoffnung. Die großen biblischen Gestalten begreift Bloch als Revolutionäre, die eine frohe Botschaft der „irdischen Befreiung“ (S. 207) verkünden. Der messianische Glaube an die innergeschichtliche Selbsterlösung der Menschheit motiviert jedoch auch Blochs zeitweilige Begeisterung für Stalin, was Vidal nicht verschweigt. Nicht weniger problembehaftet ist wohl auch Blochs Überzeugung, dass Judentum und Christentum eine Vorrangstellung im Ensemble der Weltreligionen zukomme.

Ist Religionskritik ganz ohne Bezugnahme auf das „religiöse Gefühl“ (Schleiermacher) denkbar? Zum Schluss konfrontieren die Herausgeber den humanistischen mit einem theologischen Standpunkt. Frieder Otto Wolf nimmt den Schulterschluss von progressiver Religion und praktischem Humanismus im Zeichen eines Wahrheitsbegriffs vor, der wissenschaftliche Gewissheit und radikale Skepsis übergreift. Indem Wolf wahre von falscher Religion unterscheidet, gewinnt er eine Perspektive, die ihm ein Aushandeln zwischen Traditionsgebundenheit an und Distanzierung von Religion gestattet. „Wahre

Religionen“ (S. 221), immer im Plural, gehen nach Wolf moralische und politische Verpflichtungen ein, wodurch sie sich genuin herrschaftskritische Ressourcen erschließen. Also können sie auch Humanismen anerkennen und mit ihnen koexistieren, ohne eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses zu bedürfen. Wolf listet dann typische Tätigkeitsfelder eines *praktischen* Humanismus auf, wie etwa die moralische Kritik an Sklaverei oder die normative Verwerfung der Anwendung physischer Gewalt, während er einen *theoretischen* Humanismus, der meint, sich auf eine anthropologisch fundierte Wesensbestimmung des Menschen stützen zu können, verwirft (S. 224). Insofern der praktisch engagierte Humanismus gegen autoritär-dogmatische Diskurse falscher Religion Einspruch einlegt, tritt er stets auch als Religionskritik auf.

Greifbar wird im sich anschließenden Beitrag, dass der theologische Standpunkt so verschieden von den normativen Prinzipien des Humanismus nicht ist. Zwar betont der katholische Theologe Josef P. Mautner die irreduzible Spannung zwischen dem kulturübergreifenden Konzept einer „Universalität der Menschenrechte für alle Menschen“ und „den Religionen in ihrer Vielfalt“ (S. 236). Andererseits ist der geschichtlichen Evolution der Menschenrechtserklärungen eingezeichnet, dass sich das Gebot religiöser Toleranz zur juristischen Anerkennung individueller Religionsfreiheit fortentwickelt, womit alle Formen der Ausübung von Religion unter den Schutz des Rechts gestellt sind. Mautner demonstriert, wie sich aufklärerische Religionskritik eine skeptische Distanz gegenüber Religion erarbeitet, sich im Medium ihrer Auseinandersetzung mit den religiösen Gehalten aber auch religiösen Positionen annähert. Dementsprechend weist er der Religionskritik eine sowohl negative als auch positive Aufgabe zu: Sie weist Ansprüche von Religionen, die ihre eigene Vorrangigkeit reklamieren, definitiv zurück, um umgekehrt und positiv gewissen religiösen Überzeugungen, wie etwa der Schutzbedürftigkeit des schwachen und verletzlichen Körpers, beizupflichten. Mautner unterstreicht, dass sich die Religions- wie die Weltanschauungsfreiheit auf Grundrechte des menschlichen Individuums beziehen. Und anders als vielleicht zu erwarten wäre, exemplifiziert der Theologe diesen Sachverhalt nicht im Rückgriff auf das christliche Dogma, sondern an der berühmten Ringparabel des Religionskritikers Lessing (S. 251) wie auch an gegenwärtigen Debatten um den Status des Islam. Unumwunden würdigt Mautner das praktische Engagement für Menschenrechte in islamischen Ländern (S. 256) und kritisiert gängige Stereotypen, die den Orient als Raum einer exotischen oder dekadenten Kultur verzeichnen.

Man könnte den Eindruck gewinnen, dass die unterschiedlichen Beiträge der Textsammlung auf einen unterschweligen Konsens zulaufen, in dem progressive Religion

auf der einen und die Menschenrechtstradition auf der anderen Seite konfliktfrei konvergieren. Doch würde sich die Wahrnehmung einer solchen Konvergenz, die Entstehung eines derart harmonischen Bildes, einem blinden Fleck verdanken. Denn wo bleiben in dieser Darstellung die wilden Tänze der Chassidim oder Derwische, wo die konflikterzeugende Vernichtung von Reichtum im Potlatch, wo die Versuche, Rituale abseits der Kirchen und Institutionen neu zu erfinden? So lässt sich dem Sammelband als Ganzem ein Vorwurf nicht ersparen: Die anarchischen und performativen Aspekte von Religion, wie sie etwa in Ritualen greifbar werden, deren Verlauf und Ausgang unvorhersehbar sind, werden ausgeblendet. Zudem ist die dargebotene Religionswissenschaft – mit Ausnahme der Besprechung von Maurras in dem Beitrag von Faber – viel zu eng einem primär deutschsprachigen Horizont verpflichtet. Dem Band, der doch unter einem erklärtermaßen religionssoziologischen und -politologischen Anspruch antritt, fehlt die Beschäftigung mit so wichtigen Denkern wie Georges Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois und zeitgenössisch bedeutsamen Köpfen wie etwa den Autoren der *Revue du MAUSS*. Ob der *matérialisme d'en bas* eines Bataille, Maurice Godeliers Studien über Politik und Sakralität oder Alain Caillés Analysen der Gabe auf den Spuren Marcel Mauss' – sie allesamt haben die Religion mit Blick auf außerordentlich erhellende empirische Befunde anthropologisch neu aufgeladen. Für diese französischen Soziologen des Sakralen ist die Wirksamkeit von Religion in Politik wie Gesellschaft schlechterdings evident. In ihren Augen kann die Quintessenz einer Phänomenologie zeitgenössischer Religiosität nicht lauten, Religion und Menschenrechte gingen eine normative Allianz ein, vielmehr wäre einzusehen, dass es ohne Sakralität keine Gesellschaft gibt.¹

Auch Bruno Latours und Donna Haraways holistische, gleichsam ‚katholische‘ Einordnungen der Artefakte in das Universum von Aktanten, das heißt in die soziologisch zu analysierende Sphäre von Handlungsmacht, finden fast kein Echo, lediglich Rehbergs Aufsatz kommt im Kontext der Frage nach der Wiederverzauberung mit einem kurzen Verweis auf das „magische Weltverhältnis“ bei Latour zu sprechen (S. 137). Zudem böte sich einer Religionskritik, die sich mit den zahlreichen Formen nichtinstitutioneller neuer Religiosität befasst, ein reiches Forschungsfeld, wäre sie denn bereit, sich über das Diktum offizieller Kirchenvertreter, es handle sich um bloße Sekten, ebenso hinwegzusetzen wie über den pauschalen Verdacht, hier sei Irrationalität am Werk. Vielleicht haben die Herausgeber einen Folgeband vorgesehen, in dem solche rezenten Erscheinungsformen von Religion ihren Platz fänden.

Einen solchen Band würde der Rezensent willkommen heißen, der den vorliegenden Band allerdings mit großem Vergnügen und Gewinn gelesen hat. Zweifelsohne besitzt diese

Sammlung von Aufsätzen einen hohen Informationswert für alle an Religion Interessierte und durchdringt ihren Gegenstand mit ebenso klugen wie tiefenscharfen Analysen. Die Beiträge argumentieren durchweg auf hohem Niveau und vermeiden den schrillen Ton abschätziger Kritik. Der Aufbau ist schlüssig, der Stil fast immer lesefreundlich. Und besonders anregend ist die Lebhaftigkeit der Auseinandersetzung, was das persönliche Engagement der Autoren an ihren jeweiligen Themenstellungen bezeugt.

Endnoten

1. Ein Beispiel Marc Weinstein, *Éloge de la Sacralité politique*, in: *Les Temps Modernes*, 699 (2018), 3, S. 102–165.

Thomas Keller

Prof. em. Dr. Thomas Keller lehrte deutsch-französische Kulturwissenschaft an der Universität d’Aix-Marseille. Seine Forschungsschwerpunkte sind deutsch-französische Transkulturalität und Anthropologie. Ihm wurde 2015 der Gay Lussac-Humboldt-Forschungspreis zuerkannt. 2018 erschien seine Arbeit zu „Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung“.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/religion-und-moderne.html>