Politische Religion

Auf den Spuren eines Begriffs

Dissertation
zur Erlangung des Grades einer
Doktorin der Philosophie

am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Katrin Riedel

Berlin 2021

Erstgutachter: Prof. Dr. Uwe Puschner

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Daniela Hacke

Tag der Disputation: 24.08.2021

Danksagung

Als ich vor knapp dreizehn Jahren das erste Mal auf die Schrift *Die Politischen Religionen* (1938) von Eric Voegelin stieß, konnte ich nicht ahnen, wie viele Jahre mich dieses 66-seitige Büchlein begleiten wird. Die Initialzündung lieferte allerdings die von Franz Georg Grosse 1946 veröffentlichte Schrift *Die falschen Götter*, der ich während eines Seminars bei meinem späteren Doktorvater Prof. Dr. Uwe Puschner begegnete. Zwar verwendete Grosse selbst nicht den Begriff *Politische Religion,* aber er griff an einer Textstelle auf den Begriff *Ersatzreligion* zurück, um die Massenwirkung der nationalsozialistischen Bewegung auf einer religiösen Ebene zu beschreiben. Diesem Punkt eine größere Beachtung während einer Seminararbeit schenkend hatte ich meine erste Begegnung mit der Veröffentlichung Voegelins. Herr Prof. Puschner motivierte mich dazu, das Thema in meiner Masterarbeit weiterzuverfolgen. In meiner Abschlussarbeit mit dem Titel *Politische Religion - Nationalsozialismus* stieß ich in der Schlussphase durch Zufall auf frühe Verwendungen des Begriffs *Politische Religion*, die bis dato noch keine Beachtung in der Forschung erfahren hatten. Da ich diese neue Erkenntnis lediglich am Rande meiner Masterarbeit erwähnen konnte, ermutigte mich Herr Prof. Puschner, das Thema in einem Promotionsprojekt weiterzuverfolgen.

Ich möchte meinem Doktorvater Prof. Dr. Uwe Puschner danken für sein Vertrauen in meine Kompetenzen, seinen fachlichen und persönlichen Rat sowie seine geduldigen und aufbauenden Worte in den Momenten der größten Verzweiflung. Mein Dank geht auch an meine Zweitgutachterin Prof. Dr. Daniela Hacke sowie an die Mitglieder der Prüfungskommission Herr Prof. Dr. Rainer Kampling, PD Dr. Felix Wiedemann und Dr. Sebastian Zerhoch.

Die zahlreichen Hinweise der Teilnehmenden des von Herrn Prof. Puschner regelmäßig veranstalteten Kolloquiums lieferten mir oftmals gute Ideen und nötige Motivationen in einer Gemeinschaft von Leidensgenossinnen und -genossen, explizit erwähnen möchte ich Dr. David Bordiehn, Dr. Etta Grotrian-Steinweg, Sonja Knopp, Dr. Johannes Zechner und Eva Zimmermann. Einen ganz besonderen Dank möchte ich zwei weiteren Kolloquium-Teilnehmern, Christian Köhler und Stefan Noack, sowie meinem Arbeitskollegen Heiko Schützler widmen, die meine Manuskripte Korrektur gelesen und mit vielen hilfreichen Anmerkungen versehen haben. Viele kleine Fehlerteufel konnten sie erhaschen und hatten damit einen großen Anteil bei der Fertigstellung der Veröffentlichung.

Mein Dank gilt insbesondere auch meinen Eltern, meiner Familie sowie meinen Freundinnen und Freunden, die mich stets und bedingungslos unterstützt, meine Launen in stressigen Phasen geduldig ertragen, den Glauben in mich und meine Fähigkeiten nie verloren und mich immer daran erinnert haben, wie wichtig soziale Kontakte auch in den stressigsten Phasen einer Dissertation sind.

Meine unendliche und immerwährende Dankbarkeit gilt meinem Freund Steffen, der vom ersten Moment an meine größte Stütze auf dem beschwerlichen Weg bis zu dieser Veröffentlichung war, ohne das Ausmaß meiner Entscheidung für ein Promotionsprojekt im Ansatz erahnt zu haben. Mit viel Geduld und Verständnis hat er auf zahlreiche Stunden der Gemeinsamkeit verzichtet, die emotionalen Achterbahnfahrten ausgehalten und mich stets aufs Neue motiviert, am Ball zu bleiben. Als mich kurz vor Fertigstellung der Dissertationsschrift ein innerer Gottlieb Theodor Pilz zum Abbruch bewegen wollte, war es Steffen, der mich voller Geduld zur Beendigung meiner Pilgerfahrt motivierte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung **6**
Der Forschungsstand 10
Das Quellenkorpus 12
Methodische Überlegungen zur Geschichte eines Begriffs 15
Das *Politische* und die *Religion* 21
Der Religionsbegriff 21
Der Begriff *politisch* 36

Die ersten Spuren des Begriffs *Politische Religion* **42**

I. Der Begriff *Politische Religion* im Streit zwischen Religionen und Konfessionen **47**

1. *Politische Religion* als Polemik im Konflikt der verschiedenen christlichen Konfessionen **47**
1.1. 17. Jahrhundert 47
1.2. 18. Jahrhundert 58
1.3. 19. Jahrhundert 61

2. *Politische Religion* als Polemisierung nichtchristlicher Religionssysteme **66**
2.1. Das Judentum als *Politische Religion* 66
2.1.1. 17. Jahrhundert 66
2.1.2. 18. Jahrhundert 75
2.1.3. 19. Jahrhundert 85
2.1.4. 20. Jahrhundert 89
2.2. Der Islam als *Politische Religion* 93
2.2.1. 17. Jahrhundert 93
2.2.2. 18. Jahrhundert 97
2.2.3. 19. Jahrhundert 98
2.2.4. 20. Jahrhundert 103
2.3. Der Zoroastrismus als *Politische Religion* 106
2.4. (Antike) polytheistische Religionen als *Politische Religion* 107
2.4.1. 18. Jahrhundert 108
2.4.2. 19. Jahrhundert 117
2.4.3. 20. Jahrhundert 124

II. Der Begriff *Politische Religion* im Diskurs um Glaubenshaltungen **129**

3. *Politische Religion* im Strudel von religiösem Indifferentismus **129**
3.1. 17. Jahrhundert 130
3.2. 18. Jahrhundert 142

4. Politische Religion im Kontext von religio externa **145**
4.1. 17. Jahrhundert 146
4.2. 18. Jahrhundert 151
4.3. 19. Jahrhundert 165

5. *Politische Religion* im Kontext der Ideen der Aufklärung **168**
5.1. *Politische Religion* im Kontext von Deismus und Vernunftreligion 169
5.2. *Politische Religion* als für politische Zwecke genutzte Offenbarungsreligion 179

III. Der Begriff *Politische Religion* und das Individuum **187**

6. Eine *Politische Religion* der inneren Gesinnung **187**
6.1. Erste Schritte in die Innerlichkeit 187

6.2. Eine Innerlichkeit während der Französischen Revolution ... 190
6.3. Der Fortbestand der Innerlichkeit ... 195

IV. Der Begriff *Politische Religion* in Diskursen über weltliche Ideen ... 209

7. *Politische Religion* im Strudel der Revolutionen ... 209
7.1. *Politische Religion* und Französische Revolution ... 210
7.1.1. *Politische Religion* als wertfreier oder positiv konnotierter Begriff ... 211
7.1.2. *Politische Religion* in negativer Konnotation ... 215
7.2. *Politische Religion* in Retrospektiven zur Französischen Revolution ... 227
7.3. *Politische Religion* und die Julirevolution von 1830 ... 232
7.4. *Politische Religion* und weitere revolutionäre Ereignisse ... 239

8. *Politische Religion* im Kontext staatsphilosophischer Ideen des 19. Jahrhunderts ... 242

9. *Politische Religion* ante Voegelin – ein Ausblick ins 20. Jahrhundert ... 255

V. Ausklang ... 271
10. Verloren im Chiasmus – Politische Religion und religiöse Politik ... 271
11. Zusammenfassung ... 274

Abstract in deutscher und englischer Sprache ... 285

Quellen- und Literaturverzeichnis ... 287
Quellenverzeichnis ... 287
Literaturverzeichnis ... 307

Personenregister ... 323

Einleitung

Seit mehr als einem Vierteljahrhundert ist die sukzessiv steigende Popularität der Verwendung von politisch-religiösen Theoremen wie etwa *Politische* oder *Säkulare Religion*, *Ersatzreligion* oder *Religionsersatz* ungebrochen. Die Präsenz politisch-religiöser Semantiken in wissenschaftlichen Diskursen ist nicht nur im Bereich der Geschichtswissenschaft, sondern auch in anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen evident. Aus diesem semantischen Pool politisch-religiöser Theoreme erfreut sich der Begriff *Politische Religion* einer besonders großen Beliebtheit, dessen Verwendung in der wissenschaftlichen, populärwissenschaftlichen und tagespolitischen Medienlandschaft in den vergangenen Jahren sogar wieder zugenommen hat. Man begegnet dem Begriff allerdings nicht nur im Rahmen wissenschaftlicher Publikationen, sondern auch in nichtwissenschaftlichen Veröffentlichungen, in Tageszeitungen, Leserkommentaren oder Blog-Einträgen zu vielen verschiedenen Themengebieten.[1] Diese Popularität ist unter anderem das Resultat der 1986 veröffentlichten englischen Übersetzung und der 1993 herausgegebenen Neuauflage der Schrift *Die politischen Religionen* (1938)[2] des österreichischen Politologen und Philosophen Eric Voegelin (auch: Erich Voegelin; 1901-1985) und der breiten Rezeption seiner gleichnamigen Theorie,[3] die im Spektrum politisch-religiöser Semantiken zu einer Popularisierung des von ihm verwendeten Begriffs führten. Der Begriff *Politische Religion* wurde seit den 1920er Jahren als Deutungsparadigma totalitärer Herrschaftssysteme von Zeitzeugen des Kommunismus in Russland, des faschistischen Italiens

---

1 Bald wöchentlich können international neue Beiträge in verschiedenen Publikationsformen gefunden werden, in denen den Lesenden der Begriff *Politische Religion* oder Entsprechungen aus anderen Sprachräumen begegnen. Jüngst erschien online ein Artikel zur *Gewalt im Namen Allahs*, in dem es heißt „zwar ist der Islam von früh an eine politische Religion“ (Mathias Mesenhöller: Gewalt im Namen Allahs. Die Geburt des militanten Islamismus, in: GEOplus, 02.08.2022 (https://www.geo.de/wissen/weltgeschichte/entstehung-des-militanten-islamismus-30665556.html [letzter Zugriff: 10.01.2023]). Ende des Jahres 2020 veröffentlichte der Pater und Religionswissenschaftler Felix Körner seine Monographie *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam* (Felix Körner: Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Islam und Christentum. Freiburg i. B. 2020). Kürzlich wurde in einem Beitrag des linksliberalen Internet-Magazins Salon.com die Bewegung um den ehemaligen US-amerikanischen Präsidenten Donald Trump und ihr Glaube an ihn als Beschützer demokratischer Werte und des US-amerikanischen Staates sowie Bekämpfer eines vermeintlichen Deep State als „a Trumpian political religion“ bezeichnet (Chauncey DeVega: Trump's horror show isn't nearly over. The coup wasn't defeated, only slowed down, in: salon.com, 27.01.2021. Online: https://www.salon.com/2021/01/27/trumps-horror-show-isnt-nearly-over-the-coup-wasnt-defeated-only-slowed-down/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

2 Eric Voegelin: Die politischen Religionen. Wien 1938; ders.: Die politischen Religionen. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München 1993. Eine englische Übersetzung erschien 1986: Eric Voegelin: Political Religions. Übers. von T. J. DiNapoli, E. S. Easterly (= Toronto studies in theology, 23). Lewiston, NY 1986.

3 Voegelin skizzierte in seiner Schrift die *Politische Religion* der Menschheitsgeschichte beginnend mit dem altägyptischen Sonnengottkult Echnatons bis hin zu den faschistischen Herrschaftssystemen seiner Gegenwart – vornehmlich dem Nationalsozialismus als Fluchtpunkt seiner Darstellungen. Dies wird von Voegelin schon anhand des gewählten Titels sichtbar, da er die Pluralform *Politische Religionen* nutzte, die in der Menschheitsgeschichte schon vor dem Nationalsozialismus verschiedengestaltig zum Vorschein gekommen wären. Insgesamt bleibt das Konzept der *Politischen Religion* bei Voegelin begrifflich und konzeptionell nur sehr vage umrissen und bietet keinen Ansatz als heuristisches Analyseinstrument zur Anwendung in vergleichenden Studien. Infolge der unfreiwilligen Stellung Voegelins im Forschungsspektrum zur *Politischen Religion* existieren zahlreiche Studien zu Voegelins konzeptionellen Überlegungen seines christlich geprägten universalhistorischen Ansatzes: siehe zum Beispiel Peter J. Opitz: Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten. München 2006; Hans-Jörg Sigwart: Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk von E. V. Würzburg 2005; Michael Henkel: Eric Voegelin zur Einführung. Hamburg 1998.

und des Nationalsozialismus verwendet, jedoch geriet er nach dem Zweiten Weltkrieg – mit wenigen Ausnahmen[4] – sukzessive in Vergessenheit. Seit ihrer Reaktivierung wurde die *Politische Religion* als Interpretationsmodell von zahlreichen wissenschaftlichen Studien und nichtwissenschaftlichen Veröffentlichungen wieder aufgegriffen,[5] die im Gros auf Voegelin als Galionsfigur der *Politischen Religion* und auf dessen Schrift als Grundlagen- und Referenzwerk rekurrieren, obwohl er weder Begründer des Begriffs oder der Theorie noch seinerzeit ihr erster oder einziger Vertreter war[6] und sich in seinen späteren Werken sogar von dieser Terminologie distanzierte.[7] Dabei wird im Großteil der Forschung aus dem Blick verloren, dass der Begriff *Politische Religion* bzw. entsprechende Äquivalenzbegriffe aus anderen Sprachräumen keine Neologismen des 20. Jahrhunderts sind, sondern speziell die Begriffsverwendung bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann.[8]

---

4 Siehe bspw. Werner Rings: Die Entzauberung der Politik (= Internationale Bibliothek, 4). Zürich 1947; Gottfried Salomon-Delatour: Politische Soziologie. Stuttgart 1959; Klaus Vondung: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus. Göttingen 1971; Jean-Pierre Sironneau: Sécularisation et religions politiques (= Religion and Society, 17). Den Haag 1982.

5 Siehe bspw. Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religion". Konzepte des Diktaturvergleichs. 3 Bde. Paderborn 1996-2003; Georg Pfleiderer, Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes (= Christentum und Kultur. Basler Studien zur Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 3). Zürich 2004; Roger Griffin et al. (Hg.): The Sacred in the Twentieth Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley Payne. Basingstoke, New York 2008; Joost Augusteijn et al. (Hg.): Political Religion Beyond Totalitarianism. The Sacralization of Politics in the Age of Democracy. Basingstoke 2013. Eine Zusammenfassung zu Studien mit Deutungsansätzen des Nationalsozialismus als *Politische Religion* lieferte 2005 der Aufsatz von Friedrich Kießling: Nationalsozialismus als politische Religion. Zu einer neuen und alten Deutung des Dritten Reichs, in: Archiv für Sozialgeschichte 45 (2005), S. 529-547; vgl. hierzu auch: Jürgen Schreiber: Politische Religion. Geschichtswissenschaftliche Perspektiven und Kritik eines interdisziplinären Konzepts zur Erforschung des Nationalsozialismus. Marburg 2009; Beth A. Griech-Polelle: Der Nationalsozialismus und das Konzept der „politischen Religion", in: Manfred Gailus, Achim Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, S. 204-226.

6 Bereits vor Eric Voegelin zogen verschiedene Verfasserinnen und Verfasser den Begriff *Politische Religion* zur Charakterisierung des Nationalsozialismus heran, wie z. B. die in der Forschung gelegentlich erwähnte Historikerin Lucie Varga (1904-1941) und der Historiker Hans-Joachim Schoeps (1909-1980); Lucie Varga: Zeitenwende. Mentalhistorische Studien 1936-1939. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Peter Schöttler. Frankfurt am Main 1990; Hans-Joachim Schoeps: Der Nationalsozialismus als verkappte Religion, in: Eltheto 93 (1939), S. 93-98. Eine zu Voegelin annähernd vergleichbare Aufmerksamkeit widmet die Forschung dem französischen Philosophen und Soziologen Raymond Aron (1905-1983), der den Begriff in seiner Rezension zu Elie Haléys Werk *L'ère des tyrannies* (1938) verwendete (R. Aron: L'ère des tyrannies, in: Revue de métaphysique et de morale 46.2 [1939], S. 283-307). Aron distanzierte sich ebenfalls von der *Politischen Religion* und favorisierte in späteren Schriften den Terminus *Säkulare Religion*. Zu Aron siehe etwa Hans Otto Seitschek: Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen". Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik (= Voegeliniana, 75). München 2009. Weitere zeitgenössische Schriften werden im zwölften Kapitel vorgestellt.

7 In seinem späteren Werk ersetzte Voegelin den Religionsbegriff durch *Gnosis* und bezeichnete totalitäre Systeme als *moderne politische Gnosis*, *gnostische Massenbewegung* oder *Religionsersatz* (Eric Voegelin: Wissenschaft, Politik und Gnosis. München 1959; ders.: Religionsersatz. Die gnostische Massenbewegung unserer Zeit, in: Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 15 [1960], S. 5-18).

8 In einer Anmerkung im Artikel *Christdemokratie als Alternative zur politischen Theologie* spricht der Verfasser Markus Krienke von einer neuen Bedeutung des „ursprünglich Voegelinsche[n] Begriff[s] der ‚politischen Religion'", in der „die Religion selbst zum politischen Phänomen mutiert", und verschweigt damit eine über dreihundertjährige Entwicklungsgeschichte des Begriffs (Markus Krienke: Christdemokratie als Alternative zur politischen Theologie? Die Rückkehr politischer Religion in postsäkularer Zeit, in: Oliver Hildago et al. [Hg.]: Christentum und Islam als politische Religion. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Wiesbaden 2017, S. 71-94, hier S. 74, Anm. 3). In einem Beitrag der Historikerin Heléna Tóth heißt es, dass „der Begriff ‚politische Religion' in Bezug auf den Nationalsozialismus entstand[en]" sei (Heléna Tóth: „Zwischen Gott und dem freien Gewissen ist für eine Staatsreligion kein Platz". Die

Der Begriff *Politische Religion* wird in vielen Veröffentlichungen undefiniert und ohne theoretische Reflexion, mit unterschiedlichen Semantiken und teilweise sich widersprechenden Deutungsmustern verwendet; einige wenige Publikationen bedienen sich des Begriffs sogar im Titel, ohne ihm substantielle Beachtung im Hauptteil zu schenken.[9] Dennoch wird ihm von verschiedenen Seiten das Attribut eines Konzept- oder Theoriebegriffs, eines *terminus technicus* zugesprochen, obwohl zum Teil sehr unterschiedliche Herangehensweisen an eine begriffliche Deutung und – an diese Deutungsansprüche anlehnend – Verwendung existieren, wodurch der Begriff *Politische Religion* eigentlich stets einer Definition für die Lesenden bedarf, um Missverständnisse zu vermeiden. Die Bandbreite des begrifflichen Verwendungsspektrums und des semantischen Feldes der *Politischen Religion* ist in der aktuellen wissenschaftlichen sowie nichtwissenschaftlichen Publikations- und Medienlandschaft entsprechend sehr facettenreich. Neben dem Mitte der 1990er Jahre wiederentdeckten „klassischen" Verwendungsfeld der *Politischen Religion* als Analysekonzept respektive Interpretationsmodell totalitärer Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts (vorrangig Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus) wird der Begriff *Politische Religion* seit Beginn des 21. Jahrhunderts verstärkt in Forschungen und Diskursen zu Fundamentalismus und Islamismus verwendet, die sogar Eingang in den öffentlichen Raum und in politische Debatten finden. Hintergrund für diese Verschiebung bzw. Erweiterung des Anwendungsfeldes der *Politischen Religion* waren im Besonderen die Ereignisse um den 11. September 2001 und deren Auswirkungen auf die wissenschaftliche und mediale Thematisierung von Islamismus und fundamentalistischen Religionsanschauungen und -adaptionen.[10] Die Stigmatisierung des Islams als *Politische Religion* ist allerdings keine Erfindung der jüngsten Vergangenheit, sondern muss als Wiederbelebung eines Polemisierungsnarrativs betrachtet werden, dessen Ursprünge bis ins 17. Jahrhundert zurückreichend belegt werden können. Neben diesen schwerpunktmäßigen Verwendungsfeldern taucht die *Politische Religion* unter anderem auch in Auseinandersetzungen mit der politischen Idee des Nationalismus und in Beiträgen zu christlichen und nichtchristlichen *Religionen* sowie zur Umschreibung von Phänomenen wie Verschwörungstheorien auf.[11]

Namensweihe und politische Religion in der DDR, in: Geschichte und Gesellschaft 45.1 [2019], S. 37-69, Zitat S. 38).

9 Siehe hierzu bspw. den Sammelband *Politische Religion – Religiöse Politik* von Richard Faber, in dem sich kein Beitrag dem Begriff *Politische Religion* eingehend widmet oder diesen zumindest verwendet (Richard Faber [Hg.]: Politische Religion – Religiöse Politik. Würzburg 1997). Ähnlich auch im Beitrag *Namensweihe und politische Religion in der DDR*, obwohl die Verfasserin auf die Studie von Hans Otto Seitschek zu frühen Verwendungen des Begriffs im Fußnotenapparat verweist (Tóth: Namensweihe und politische Religion).

10 Siehe hierzu neben der oben bereits erwähnten Veröffentlichung von Felix Körner bspw. Oliver Hildago et al. (Hg.): Christentum und Islam als politische Religion. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Wiesbaden 2017; Sabah Mofidi: Political Religion. Outcome and Continuity of Religious Fundamentalism, in: International Journal of Research in Applied, Natural and Social Sciences 2.5 (2014), S. 161-168; Hande Eslen-Ziya, Umut Korkut: Political Religion and Politicized Women in Turkey. Hegemonic Republicanism Revisited, in: Totalitarian Movements and Political Religions 11.3-4 (2010), S. 311-326; Reinhard Schulze: Islam als Politische Religion. Eine Kritik normativer Voraussetzungen, in: Jan Assmann, Hans Strohm (Hg.): Herrschaftskult und Heilserwartung. Paderborn 2010, S. 103-145; Gerda Bohmann: „Politische Religionen" (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34.1 (2009), S. 3-22.

11 Hier seien exemplarisch ein paar Aufsätze erwähnt: Peter Walkenhorst: Nationalismus als 'Politische Religion'? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke et al. (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh 1996; Dietmar Klenke: Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal als politische Religion. Zum Vereinsnationalismus der Sänger, Schützen und Turner am Vorabend der Einigungskriege, in: Historische Zeitschrift 260.2 (1995), S. 395-448; Petra Bahr: Glauben ohne Gott. Gegen Verschwörungstheorien helfen keine Argumente, in: Zeit Online, 28.10.2016. Online:

Wie kommt es zu diesen unterschiedlichen Verwendungsspektren und den zum Teil divergierenden Verständnisnuancen, die in der Bandbreite aktueller Publikationen ausdifferenziert werden können? Handelt es sich bei dieser Diversität um ein Phänomen, das im individuellen Verständnis zeitgenössischer Autoren begründet liegt? Oder können unterschiedliche Verwendungs- und Bedeutungsnuancen der *Politischen Religion* bereits in frühen Quellenbeispielen gefunden bzw. herausgearbeitet werden? Diesem Fragekomplex widmet sich der vorliegende Forschungsbeitrag und untersucht frühneuzeitliche Quellenbelege des Begriffs *Politische Religion* unter der Annahme einer bereits in frühen Verwendungsbeispielen vorhandenen semantischen Diversität der Verwendungs- und Bedeutungsfelder. Es soll einerseits eine Erforschung der Genese und Entwicklung des Begriffs *Politische Religion* versucht und andererseits die Frage nach den semantischen Feldern und deren Veränderungen im Laufe der Zeit untersucht werden. Die Studie verfolgt keinesfalls den Anspruch einer vollständigen Vor- und Darstellung aller – im Rahmen dieser Forschungsarbeit recherchierten – Quellen, die den Begriff *Politische Religion* verwenden. Eine vollständige Präsentation würde aufgrund der Fülle an vorhandenem Quellenmaterial den quantitativen Rahmen dieser Arbeit unnötig ausufern lassen und damit einem konstruktiven Überblick der verschiedenen Verwendungskontexte und Semantiken bzw. Bedeutungsnuancen nicht dienlich sein.

Darüber hinaus soll mit den Ergebnissen der Arbeit eine Reflexion über den Begriff *Politische Religion* und seine Verwendung angeregt und die Wurzeln der aktuell bestehenden semantischen Grundprobleme, die im Begriff unanfechtbar mitschwingen, sowie seine daraus resultierende Mangelhaftigkeit als Analysekonzept bzw. als *terminus technicus* in wissenschaftlichen Arbeiten aufgezeigt werden. Die Defizite des Begriffs werden in wissenschaftlichen Beiträgen durchaus problematisiert, wobei die angeführten Argumente der Forschenden zum Teil recht unterschiedlich sind.[12] In seinem jüngst veröffentlichten Beitrag *Zivilreligion, politische Religion und politische Theologie* verweist der Historiker Bruno Godefroy auf die *Politische Religion* als polemisch gefärbten Kampfbegriff, weswegen der Begriff innerhalb „der politischen Theorie nur mit Vorsicht weiterverwendet“[13] werden könne; von einer vollständigen Vermeidung oder Ablehnung des Begriffs spricht er hingegen nicht. Sein Begriffsverständnis auf Voegelins Semantik der *Politischen Religion* gründend vertritt Godefroy das Narrativ, dass man erst seit Voegelins Publikation *Die politischen Religionen* „von einem zusammenhängenden

---

https://www.zeit.de/2016/45/verschwoerungstheorien-glaube-argumente-kolumne-bahr [letzter Zugriff: 10.01.2023]; Tadzio Müller: Politische Religion als neue Avantgarde, in: Luxemburg 19.2 (2014). Online: https://www.zeitschrift-luxemburg.de/politische-religion-als-neue-avantgarde/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

12 Zwar machen der Historiker Hans Maier und der Politikwissenschaftler Juan Linz auf Anwendungsprobleme aufmerksam, wenden allerdings mit dem Argument fehlender Alternativbegriffe weiterhin in ihren Beiträgen den Begriff an (Juan J. Linz: Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion, in: Hans Maier [Hg.]: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I [= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 16]. Paderborn 1996, S. 129-170). Demgegenüber lehnen die Historiker Hans Mommsen, Michael Rißmann und Jürgen Schreiber den Begriff *Politische Religion* und insbesondere seine Verwendung zur Charakterisierung totalitärer Herrschaftssysteme ab und bieten alternative Begriffe an. Siehe hierzu auch Ulrich Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (= Das Politische als Kommunikation, 8). Göttingen 2012, S. 90; Andreas Wirsching: Eldorado oder Dilemma? Diktaturforschung heute, in: Johannes Hürter, Hermann Wentker (Hg.): Diktaturen. Perspektiven der zeithistorischen Forschung (= Zeitgeschichte im Gespräch, 29). Berlin, Boston 2019, S. 30-46.

13 Bruno Godefroy: Zivilreligion, politische Religion und politische Theologie. Drei Begriffe zwischen Gründung und Entpolitisierung, in: Stefanie Hammer, Oliver Hidalgo (Hg.): Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung. Wiesbaden 2020, S. 35-52, Zitat S. 42.

Begriff sprechen“[14] könne, womit er die im heutigen Gebrauch mitschwingenden, bis in die Frühe Neuzeit zurückreichenden Wurzeln dieses Begriffes verkennt bzw. ausblendet. Mit dieser Arbeit soll ein erster Einblick in die facetten-, aber auch traditionsreiche Welt der *Politischen Religion* in ihrer frühen Verwendung bis ins 19. Jahrhundert gewährt und ein Bewusstsein für die historisch gewachsenen Probleme und Mängel dieses Begriffs geschaffen werden.

Der Forschungsstand

Seit den 1990er Jahren ist die Anzahl wissenschaftlicher Studien, aber auch populärer, häufig medial verbreiteter Geschichtsschreibungen, die dem Begriff *Politische Religion* Aufmerksamkeit schenken, von Jahr zu Jahr angestiegen. Trotz dieser Publikationsflut finden sich jedoch überraschend wenig Forschungsarbeiten, die sich mit den begriffsgeschichtlichen Dimensionen des Begriffs *Politische Religion* vor dem 20. Jahrhundert auseinandersetzen – demgegenüber existieren zahlreiche Beiträge, die sich mit der Rezeption des Begriffs im Verwendungskontext der Interpretationsversuche totalitärer Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts beschäftigen.[15] Wie eingangs bereits erwähnt, setzen Untersuchungen, die sich im Speziellen mit dem Begriff *Politische Religion* beschäftigen, überwiegend im 20. Jahrhundert an und nennen Eric Voegelin als Begriffsschöpfer. Obwohl die Begriffsverwendung bereits in Quellen des 16. Jahrhundert nachgewiesen werden kann, haben sich Forschungsarbeiten einer Untersuchung frühneuzeitlicher Quellenfunde und der Entwicklungsgeschichte des Begriffs nur sehr vereinzelt zugewandt. Der Religionswissenschaftler Ernst Feil war einer der ersten Forschenden, die sich dem Begriff *Politische Religion* auf einer begriffsgeschichtlichen Ebene näherten. In seinem 1995 veröffentlichten Aufsatz *„Politische Religion“ und „Politische Theologie“* arbeitet Feil die *Metaphysik* von Tommaso Campanella aus dem Jahr 1638 und die Schrift *De Religione Politica* von Daniel Clasens aus dem Jahr 1655 als erste Quellenbelege einer Verwendung der lateinischen Wendung *religio politica* im 17. Jahrhundert heraus und untersucht im Besonderen den Ansatz Clasens zur Definition einer *religio politica*, wenngleich das Hauptaugenmerk hier auf dem Begriffsbestandteil *religio* liegt. Weitere Fundstellen zur Begriffsverwendung im 17. Jahrhundert liefert Feil als Beifang im Rahmen seiner Untersuchung zu den etymologischen Wurzeln und der Entwicklung des Religionsbegriffs in seinem zwischen 1986 bis 2007 erschienenen vierbändigen Werk *Religio*. Unter anderem verweist er im dritten Band auf die 1606 veröffentlichte Schrift *Vindex Veritatis* des schottischen Calvinisten George Thomson, die bislang auch in der neuesten Forschungsliteratur als erster Quellenfund für eine frühe Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bzw. in diesem Fall *religio politica* angegeben wird.[16]

Der Historiker Martin Mulsow publizierte 2002 seine Habilitationsschrift *Moderne aus dem Untergrund*, die sich an einigen Stellen ebenfalls bruchstückhaft auf begriffsgeschicht-

---

[14] Ebd., S. 40. Eine Charakterisierung des Islams als Politische Religion führt er lapidar auf eine abwertende Gleichstellung mit den politischen Systemen des Nationalsozialismus und sowjetischen Kommunismus auf der Grundlage vermeintlicher Ähnlichkeiten, wie z. B. Demokratiefeindlichkeit oder totalitäre Strukturen, zurück.

[15] Siehe oben.

[16] Ernst Feil: „Politische Religion“ und „Politische Theologie“. Zur Problematik ihrer Instrumentalisierung, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): …und über Barmen hinaus. Festschrift für Carsten Nicolaisen (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, 23). Göttingen 1995, S. 11-39; ders.: Religio. 4 Bde. Göttingen 1986-2007. Zu Thomson siehe Kapitel 4.1.

licher Ebene der *Politischen Religion* nähert und sich mit den bei Feil bereits vorgestellten Quellenbelegen um Thomson, Campanella und Clasen auseinandersetzt. Zusätzlich befasst er sich in seinem 2003 erschienenen Artikel *Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert* etwas eingehender mit dem Inhalt des Werkes *Vindex Veritatis* von George Thomson und erläutert die Hintergründe der Veröffentlichung.[17] Insgesamt bleiben auch Mulsows Annäherungen an eine Geschichte des Begriffs *Politische Religion* eher Randbemerkungen innerhalb seiner Untersuchungen und in Hinblick auf das präsentierte Quellenmaterial sehr übersichtlich.

Im Gros der Forschungsliteratur wird in erster Linie auf den Aufsatz *Frühe Verwendungen des Begriffs „Politische Religionen". Campanella, Clasen, Wieland* des Philosophen und Religionswissenschaftler Hans Otto Seitschek verwiesen, der 2003 im dritten Band der Trilogie *„Totalitarismus" und „Politische Religion"* von Hans Maier erschien. Neben der bis dahin üblichen Trias lateinischer Quellenfunde richtet der Aufsatz zusätzlich den Blick auf den Schriftsteller Christoph Martin Wieland als Quellenbeispiel für eine Verwendung des deutschen Lehnbegriffs *Politische Religion* am Ende des 18. Jahrhunderts. Seitscheks Aufsatz liefert – mit Ausnahme seiner Ausführungen zu Wieland – im Vergleich zu Ernst Feil und Martin Mulsow keine neuen Forschungsergebnisse. In seinem Werk *Politischer Messianismus* spricht Seitschek unter anderem auch von einer *Politischen Religion* der Antike, wendet allerdings ein, dass einschlägige Quellen zur Überlieferung einer Verwendung in antiken Texten fehlen. Auch in Seitscheks Publikation *Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit* aus dem Jahr 2017 wird George Thomsons Veröffentlichung als ihm erster bekannter Verwendungsbeleg des Begriffs *Politische Religion* respektive des lateinischen Pendants *religio politica* angeführt.[18]

Auf Seitschek Bezug nehmend lenkt der Historiker Werner Ustorf in einem Kapitel seiner Monographie zur Missionierungsgeschichte des Christentums *Robinson Crusoe tries again* seinen Blick vornehmlich auf die Verwendung des Begriffs in theologischen Schriften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Einleitend weist er darauf hin, dass eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bis mindestens ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden könne, ohne jedoch entsprechende Belege zu liefern.[19] In dem 2012 veröffentlichten Aufsatz *„Politische Religion". Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien* beschäftigt sich der Theologe und Religionswissenschaftler Christian Johannes Neddens mit frühneuzeitlichen Ansätzen des Begriffs, dessen Entwicklung er anhand einiger ausgesuchter und zum Teil bis dato in der Forschung unbeachteter Quellenbelege bis in die erste Hälfte des

---

17 Martin Mulsow: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720. Hamburg 2002; ders.: Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert. Ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hg.): Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh 2003, S. 132-151.

18 Hans Otto Seitschek: Frühe Verwendungen des Begriffs „Politische Religionen". Campanella, Clasen, Wieland, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 3: Deutungsgeschichte und Theorie. Paderborn 2003, S. 109-120; ders.: Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 26). Paderborn 2005; ders.: Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit. Wiesbaden 2017.

19 Werner Ustorf: Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Construction of „Self" and „Other" in a Global World, 1789-2010 (= Research in Contemporary Religion, 9). Göttingen 2010, hier S. 146-173.

20. Jahrhunderts nachzeichnet.[20] Eine Aktualisierung zur Quellenlage im 17. Jahrhundert liefert auch der Forschungsbeitrag von Neddens nicht.

In allen Veröffentlichungen wird einer begriffsgeschichtlichen Erforschung der *Politischen Religion* nur marginal Platz eingeräumt und entweder in sehr begrenzten Aufsätzen oder als bruchstückhaftes Randthema in Monographien umrissen.[21] Das bereits von Ernst Feil herangezogene Quellenmaterial zur Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im 17. Jahrhundert wurde auch in darauffolgenden Studien von anderen Forschenden nicht durch neue Quellenfunde erweitert, so dass bislang alle Autorinnen und Autoren auf die Quelle von George Thomson als erste belegbare Begriffsverwendung in der Frühen Neuzeit rekurrieren. Folglich herrscht weiterhin ein Mangel an wissenschaftlichen Studien, die eine detaillierte Erforschung und eine umfassende Erörterung der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte sowie historiographische Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* bereitstellen, unter anderem eingebettet in die Semantiken des Religionsbegriffs. Während der Recherchen zu dieser Studie hat sich herausgestellt, dass die Quellenlage bei Weitem noch nicht ausgeschöpft und der Forschungsstand allein schon zur Geschichte des Begriffs im 17. Jahrhundert überholt ist und folglich dringend einer Aktualisierung sowie quellenbasierten Erweiterung bedarf. Diese Notwendigkeit einer Überarbeitung der bislang vorliegenden Forschungsergebnisse einer begriffsgeschichtlichen Annäherung an die *Politische Religion* hat sich zudem mit zahlreichen Quellenfunden im 18. und 19. Jahrhundert aus verschiedenen Sprachräumen bestätigt, die eine Einarbeitung in und um die Ergebnisse der bisher geleisteten Auseinandersetzungen in der Forschung erfordern. Die vorliegende Studie soll diesem Erfordernis Abhilfe leisten und mit Hilfe einer Auswahl von größtenteils bislang unbekannten Fundstellen eine Topographie der *Politischen Religion* mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert liefern.

Das Quellenkorpus

Neben den oben erwähnten Quellenbeispielen einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* vor dem 20. Jahrhundert, die in der Forschungsliteratur bereits bekannt sind und untersucht wurden, fußt die vorliegende Arbeit im Überwiegenden auf einem Quellenkorpus bislang in der Forschung unbekannter respektive nicht beachteter Texte, die im Zuge einer Quellenrecherche zusammengetragen und analysiert wurden. Die Recherche erfolgte überwiegend digital in mehreren Online-Datenbanken und auf verschiedenen Internetplattformen,[22] die

---

20 Christian Johannes Neddens: „Politische Religion". Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 109.3 (2012), S. 307-336.

21 Neben den angeführten Publikationen, die sich mehr oder weniger intensiv mit den frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* auseinandersetzen, finden sich Erwähnungen dieser ersten Quellenbelege auch in weiteren Veröffentlichungen. An dieser Stelle nicht unerwähnt seien Philippe Burrin: Political Religion. The Relevance of a Concept, in: History and Memory 9.1 (1997), S. 321-349; Michael Burleigh: Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung. Frankfurt am Main 2000; ders.: Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightment to the Great War. London 2005. Insgesamt ist der Rückblick auf frühe Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* oder zumindest ein Verweis darauf nur in wenigen Publikationen vorhanden.

22 Der Großteil der Recherchen erfolgte in der größten privaten Sammlung retrodigitalisierter Publikationen, Google Books, sowie auf Internetplattformen weiterer Digitalisierungsprojekte, digitaler Bibliotheken und Datenbanken wie etwa das Münchener Digitalisierungs-Zentrum (digitale-sammlungen.de), HathiTrust (hathitrust.org), Internet Archive (archive.org) und die lizensierten Angebote des DFG-Projekts Nationallizenzen (nationallizenzen.de). Nur in seltenen Fällen wurde in Bibliotheken oder Archiven vor Ort recherchiert.

Publikationen verschiedener Jahrhunderte als Digitalisate – idealerweise mittels einer Transkriptionssoftware für die Möglichkeit einer Volltextsuchfunktion aufbereitet[23] – bereitstellen. Ferner boten Querverweise aus den Quellen selbst eine zusätzliche Möglichkeit, weitere Quellen- bzw. Verwendungsbeispiele aufzustöbern.

Entgegen der ersten Erwartungen zur Quellenlage mit Blick auf die bislang in der Forschung eingeflossenen Belege für eine frühe Verwendung des Begriffs *Politische Religion* beginnend im 16. Jahrhundert zeigte sich in der ersten Phase der Recherche schnell, dass reichlich Quellenmaterial für eine umfassendere Erforschung der begrifflichen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte zur Verfügung steht, welches bislang weder erwähnt noch untersucht wurde. Hierbei handelt es sich um Texte in unterschiedlichen Publikationsformaten wie Monographien, Enzyklopädien, Periodika und Predigten von Verfassenden mit verschiedenen sozialen, politischen und konfessionellen Zugehörigkeiten. Damit unterliegt die Untersuchung keiner Fokussierung auf so genannte Höhenkammwanderungen, sondern schließt auch weniger oder gar nicht bekannte Verfasserinnen[24] und Verfasser in die Untersuchung ein.

An dieser Stelle sei auf Segen und Fluch der voranschreitenden Digitalisierung von Schriften und die damit verbundene stetige Erhöhung der Quantität von digital recherchierbaren sowie einsehbaren Quellen für Forschende verwiesen. Einerseits erleichtert der digitale Quellenzugriff die Arbeit von Forschenden, insbesondere das damit verbundene Zeitmanagement, indem für die Recherche und Einsicht von Quellen die Fahrt zu verschiedenen Bibliotheken und Archiven wesentlich reduziert wird oder gar entfällt und Quellentexte durch Filter nach Schlagworten durchsucht werden können, ohne den gesamten Text lesen zu müssen. Andererseits birgt es beispielsweise im Vergleich zu analogen Veröffentlichungen die wesentlich höhere „Gefahr", dass Forschende in der Abschlussphase oder nach Veröffentlichung der Forschungsergebnisse durch eine nachfolgende digitale Recherche auf weitere Quellenfunde stoßen, die die erzielten Untersuchungsergebnisse ergänzen, erweitern oder gar aktualisieren können.

23 Die Möglichkeiten der digitalen Volltextsuche und automatischer Texterkennungssysteme haben sich in den vergangenen Jahren insbesondere dahingehend weiterentwickelt, dass nicht nur Texte in Antiqua, sondern auch in Frakturschrift mittels Suchfunktionen nach Wortverwendungen oder grammatischen Konstruktionen durchforstet werden können. Zum *digital turn* in den Geschichtswissenschaften siehe Guido Koller: Geschichte digital. Historische Welten neu vermessen. Stuttgart 2016; Rüdiger Hohls: Digital Humanities und digitale Geschichtswissenschaften, in: Laura Busse et al. (Hg.): Clio Guide. Ein Handbuch zu digitalen Ressourcen für die Geschichtswissenschaften, 2. erw. und aktualisierte Aufl., Berlin 2018 (= Historisches Forum, 23), S. A.1-1-B.1-34. Online: https://guides.clio-online.de/guides/arbeitsformen-und-techniken/digital-humanities/2018 [letzter Zugriff: 10.01.2023].

24 Die Frage der Anwendung einer gendersensiblen bzw. geschlechtergerechten Sprache stellt die Forschenden der Geschichtswissenschaft vor große Herausforderungen und birgt zahlreiche Fehlerquellen, insbesondere die Gefahr von Anachronismen, wie einerseits bei einer umstandslosen Nutzung geschlechtersensibler Sprache für historische Darstellungen ungeachtet der vergangenen Lebenswelt und andererseits durch die Übertragung von aktuellen Debatten zum Verhältnis von Materialität und Geschlecht auf Vergangenheit (siehe hierzu Cornelia Brink: Anachronismen und neue Aufmerksamkeiten. Überlegungen zur geschlechtersensiblen Sprache in der deutschsprachigen historischen Forschung, in: Zeithistorische Forschungen 18.3 [2021], S. 584-602). Die Publikationslandschaft bietet zahlreiche Beiträge zur geschlechtergerechten Sprache mit praktischen Beispielen zur Anwendung, doch nur wenige Texte setzen sich mit Anwendungsproblemen in geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen auseinander oder bieten hierfür praktische Beispiele zur Umsetzung. Bei der Arbeit mit Quellen stellen besonders anonym veröffentlichte Texte ein Problem dar, deren Verfassende auch in der heutigen Zeit weiterhin unbekannt sind. Generell wird in der vorliegenden Studie auf geschlechtsneutrale Bezeichnungen oder Doppelnennungen zurückgegriffen, was allerdings bei der Verwendung von Singularformen oftmals an gewisse Grenzen stößt. Hinsichtlich anonym veröffentlichter Texte des 17. und höchstwahrscheinlich 18. Jahrhunderts – die Verfasser der beiden im 16. Jahrhundert veröffentlichte Quellen sind bekannt – kann mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden, dass sich unter den namentlich unbekannten Verfassenden auch Verfasserinnen befinden. Demgegenüber belegen einige Texte ab dem 19. Jahrhundert, dass auch weibliche Personen, deren Anzahl sich innerhalb der Publikationslandschaft insgesamt vergrößerte, in ihrer schriftstellerischen Tätigkeit den Begriff *Politische Religion* verwendeten. Allerdings handelt es sich im 19. und auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts um eine im Vergleich recht geringe Anzahl von Verfasserinnen, die gegenüber dem männlichen Autorenkreis kaum ins Gewicht fallen. Daher wird in Textpassagen der Untersuchung von anonym

Aufgrund der Fülle an neuem Quellenmaterial wird der Untersuchungszeitraum für die vorliegende Arbeit auf die Phase zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert beschränkt – nur gelegentlich wird über das 19. Jahrhundert hinausgehend auf weiteres Quellenmaterial verwiesen. In dieser zeitlichen Einschränkung konnte nur der Endpunkt frei gewählt werden; die Festlegung über den Beginn des Untersuchungszeitraums ist dem Umstand geschuldet, dass erste belegbare Verwendungen nur bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden konnten. Ob das 16. Jahrhundert die Geburtsstunde des Begriffs *Politische Religion* markiert oder die Wurzeln des Begriffs gar noch weiter zurückreichen, ist aufgrund der fehlenden Quellenbelege nicht zweifelsfrei feststellbar.

Aufgrund der allein in deutschsprachigen Quellen zahlreich vorhandenen Belege für die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* wird der Untersuchungsschwerpunkt auf den deutschsprachigen Raum gelegt, so dass der Großteil der im Verlauf der Arbeit zu untersuchenden Publikationen deutschsprachige Quellenbelege sind. Darüber hinaus konnten während der Quellenrecherchen auch Fundstellen aus anderen Sprachräumen wie dem Niederländischen, Englischen und Französischen erfasst und eine Verwendung der sprachlich entsprechenden Lehnbegriffe *politiki religie*, *political religion* und *religion politique* ermittelt werden. Im Vergleich zum deutschen oder auch lateinischen Sprachgebrauch sind diese Quellenfunde jedoch von spärlicher Natur, was vor allem der Schwerpunktsetzung in der Recherchephase geschuldet ist. Es erfolgte keine direkte Recherche in anderen Sprachräumen; vielmehr handelt es sich um Zufallsfunde, die zum einen die Verbreitung des Begriffs in verschiedenen Sprachräumen aufzeigen und zu tiefergreifenden Untersuchungen in den einzelnen Sprachräumen motivieren. Punktuell soll an gegebenen oder ausgewählten Stellen auf diese Quellen aus anderen Sprachräumen verwiesen und ein translingualer Ausblick gewagt werden. Von einer vollständigen Darstellung und erschöpfenden Analyse der Äquivalenzbegriffe aus verschiedenen Sprachräumen wird Abstand genommen. Die Einbettung in eine historiographische Untersuchung birgt nämlich bereits im Ansatz viele Gefahren. So bedarf es zunächst einer translingualen Perspektive in der ersten Betrachtung der begrifflich unterschiedlichen Entwicklung der Begriffspaarkomponenten *Religion* und *politisch*, bevor man sich einer vergleichenden oder transfergeschichtlichen Analyse der *Politischen Religion* mit Äquivalenzbegriffen wie *political religion*, *religion politique* oder *religio politica* zuwenden kann. Trotz dieser Probleme sollte eine Betrachtung von Wort- oder Begriffsimporten aus und in andere Sprachräume nicht komplett entfallen – nicht nur zur Würdigung des Aspekts, dass die deutsche Begriffsentwicklung aus dem Lateinischen generiert wird. Zudem wurde schon während der Quellenrecherche zu dieser Arbeit festgestellt, dass Überschreitungen zwischen den einzelnen Sprachräumen existieren, es sich bei einigen Quellen um Übersetzungstexte handelt und somit Begriffsimporte aus einem anderen Sprachraum durchaus festzustellen sind. Im Schwerpunkt einer dezidierten Erwähnung von Begriffsverwendungen in anderen Sprachräumen werden diese Übersetzungstexte teilweise herangezogen, um die Begriffsverwendung der Übersetzung mit jenen äquivalenten Begriffen in den Ursprungsquellen, d. h. dem Ursprungstext zu vergleichen. So stellt sich etwa die Frage, ob der Begriff durch die Übersetzenden adäquat ins Deutsche übertragen wurde. Aber

veröffentlichen Texten sowohl des 17. und 18. Jahrhunderts als auch des 19. und 20. Jahrhunderts, in denen nicht auf geschlechtsneutrale Formulierungen (oder Doppelnennungen ohne einen Verlust der Lesbarkeit) zurückgegriffen werden kann, zu Gunsten einer einheitlichen Textgestaltung das generische Maskulinum angewendet.

auch umgekehrt wird in den Blick genommen, ob sich der Begriff *Politische Religion* bzw. die jeweilige sprachliche Entsprechung im Originaltext überhaupt findet.

Konnten für den Zeitraum bis zum Ende des 17. Jahrhunderts über zwanzig Quellenbelege ermittelt werden, belaufen sich die Recherchefunde mit der sukzessive zunehmenden Publikationstätigkeit allein im deutschsprachigen Raum für das 18. Jahrhundert bereits auf mehr als einhundert belegbare Verwendungen und lassen sich für das 19. Jahrhundert nochmal mehr als verdoppeln. Eine gesamte und detaillierte Untersuchung des im Vorfeld ermittelten Quellenmaterials würde den Rahmen der Arbeit sprengen und ist methodisch dem Ziel der Arbeit nicht zweckdienlich. Die recherchierten Quellenfunde des 16. und 17. Jahrhunderts werden in Gänze vorgestellt, da es sich im Vergleich zu den nachfolgenden Epochen um eine quantitativ geringe Textsammlung handelt. Hinsichtlich der Quellenfunde für das 18. und 19. Jahrhundert wird aus den für die Gliederung erarbeiteten thematischen Feldern eine repräsentative Anzahl ausgewählt und in die Analyse eingegliedert. Die Auswahl der im Verlauf der Untersuchung vorzustellenden Quellen basiert auf verschiedenen Faktoren: Einerseits ist die darzustellende semantische und konnotative Diversität in der Verwendung des Begriffs *Politische Religion* für die Wahl ausschlaggebend, andererseits soll die Arbeit einen Überblick über das facettenreiche Spektrum der Verwendungsfelder und -kontexte des Begriffs bieten. Aufgrund der bislang recht übersichtlichen Forschung zu frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* kann für die Untersuchung der für die Studie ermittelten und ausgewählten Belegstellen nur in sehr wenigen Fällen auf bereits vorhandene Sekundärliteratur und entsprechende Forschungsergebnisse zurückgegriffen werden.

Methodische Überlegungen zur Geschichte eines Begriffs

Den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchungen bildet die Frage, warum der Begriff *Politische Religion* in der gegenwärtigen Publikations- und Medienlandschaft in verschiedenen Kontexten und mit divergierenden, sich zum Teil sogar widersprechenden Semantiken genutzt wird. Liegen die Wurzeln dieser unterschiedlichen Bedeutungs- und Funktionsnuancen in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Begriffs begründet oder sind sie ein Merkmal einer gegenwärtigen Verwendung bzw. eines neuzeitlichen Verständnisses der *Politischen Religion*? Daran schließt die Frage an, ob für den Begriff *Politische Religion* Schwellen- oder Umbruchszeiten, also für das neuzeitliche Verständnis eminente Phasen des Bedeutungswandels ermittelt werden können, in der „alte“ Semantiken von „neuen“ Begriffsverständnissen abgelöst wurden oder parallel zueinander existierten. Schon in den bislang wenigen, wissenschaftlich untersuchten oder zumindest der Forschung bekannten Quellenbeispielen ist eine gewisse Flexibilität oder auch Fluktuation im semantischen Spektrum zu beobachten. Ein grober Blick auf das für die Studie ermittelte Untersuchungsmaterial lässt erkennen, dass sich diese ersten Beobachtungen eines größeren semantischen Spektrums auch anhand neuer Quellen bestätigen und erweitern lassen. Entsprechend soll nach Ursachen bzw. kausalen Kontexten Ausschau gehalten werden, die für Änderungen im Verständnisspektrum und damit für die flexiblen und fluktuierenden Semantiken der *Politischen Religion* in der Vergangenheit ausschlaggebend waren.

Für die Annäherung an eine Entwicklungsgeschichte des Begriffs *Politische Religion* und die Untersuchung der divergierenden Begriffsverständnisse in den verschiedenen Epochen ist es unerlässlich, den eigenen Forschungsgeist möglichst von semantischen Befangenheiten

aktueller Verständnis- und Bedeutungsformen zu befreien, um in der Auseinandersetzung mit frühen Verwendungsbeispielen die ursprünglichen Bedeutungsnuancen respektive -spektren ungefärbt aufdecken zu können. Die von den jeweiligen Autorinnen und Autoren in der Vergangenheit liegende, intendierte Bedeutung kann zum Teil nur mit großen Schwierigkeiten und in gewissen Grenzen rekonstruiert werden, wenn etwa der Begriff als selbsterklärend erachtet oder selbstverständlich ohne semantische Erläuterungen und nur an einer einzigen Stelle der Publikation verwendet wurde.

Die Studie bedient sich einer Verflechtung methodischer Ansätze aus dem Feld der historischen Semantik und im Besonderen der Begriffsgeschichte, deren Theorien eng mit Namen wie Reinhart Koselleck, Rolf Reichardt oder Quentin Skinner verbunden sind. Ihr gemeinsames Ziel ist nicht nur die Auseinandersetzung mit der Historizität von Begriffen, sondern auch eine Untersuchung des Bedeutungsgehalts und -wandels von linguistischen wie auch nicht-linguistischen Zeichen, der dahinterstehenden Ursachen sowie ihrer Auswirkungen und Einflüsse auf historische, aber auch gegenwärtige Erfahrungs- und Vorstellungswelten, Theorien und Diskurse. Diese Zielsetzung wird unter Zuhilfenahme verschiedener Schwerpunktsetzungen und Herangehensweisen zur Erforschung der Entstehung, Entwicklung und steten Veränderung der Semantiken von Begriffen verfolgt.[25] Die Autorinnen und Autoren der *Geschichtlichen Grundbegriffe*, zu deren Herausgebern unter anderem Reinhart Koselleck zählt, setzt den Schwerpunkt ihrer lexikographischen Arbeit – wie bereits anhand des Titels ersichtlich ist – auf so genannte Grundbegriffe, die im Rahmen einer „diachronischen Tiefengliederung“[26] untersucht werden. Auf den Philosophen Rolf-Peter Horstmann zurückgreifend erklärt Koselleck zwar, dass eine rein linguistisch betrachtete Grenzziehung zwischen den Entitäten Grundbegriff und Begriff nicht möglich sei. Er fügt jedoch hinzu, dass man in einem historischen Kontext von Grundbegriffen – in Abgrenzung zum Terminus Begriff – dann sprechen könne, wenn „alle konfligierenden Schichten und Parteien gemeinsam auf ihn angewiesen bleiben, um ihre unterschiedlichen Erfahrungen, ihre schichtenspezifischen Interessen, ihre parteipolitischen Programme miteinander zu vermitteln.“ Somit sind Grundbegriffe für die Wahrnehmung, Interpretation und interpersonelle Kommunikation von Realitäten essentiell, weil „sie jene minimalen Gemeinsamkeiten erfassen, ohne die überhaupt keine Erfahrungen zustande kämen, ohne die weder gestritten werden könnte noch Konsens zu finden wäre.“[27]

---

[25] Eine ausführliche, interdisziplinäre Darstellung zu den verschiedenen Theorien bieten etwa Ernst Müller und Falko Schmieder in ihrem Kompendium *Begriffsgeschichte und historische Semantik* (Ernst Müller/Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Berlin 2016). Einen Kurzüberblick bietet Kathrin Kollmeier: Begriffsgeschichte und Historische Semantik, Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 29.10.2012. Online: http://docupedia.de/zg/Begriffsgeschichte_und_Historische_Semantik_Version_2.0_ Kathrin_Kollmeier [letzter Zugriff: 10.01.2023]. Für einen Überblick zur Entwicklungsgeschichte der Begriffsgeschichte siehe Willibald Steinmetz: Vierzig Jahre Begriffsgeschichte. The State oft he Art, in: Heidrun Kämper, Ludwig M. Eichinger (Hg.): Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. Berlin 2008, S. 174-197. Für Überlegungen zu aktuellen Entwicklungsrichtungen, z. B. in Hinblick auf transnationale oder globale Studien, siehe: Neue Wege der Begriffsgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 44.1 (2018).

[26] Reinhart Koselleck: Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII, Zitat S. XXI.

[27] Reinhart Koselleck: Vorwort, in: Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Stuttgart 1992, S. V-VIII, Zitat S. VII. Siehe hierzu Müller, Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 298f.

Der Ausdruck *Politische Religion* kann für sich gesehen aufgrund seiner doch quantitativ und qualitativ vergleichsweise geringen Bedeutung und Gegenwart in Diskursen und Publikationen sowie seiner fehlenden Unentbehrlichkeit für die innere Wahrnehmung und den nach außen gerichteten Austausch von Wirklichkeiten und Erfahrungen wohl kaum als Grundbegriff einer politischen, sozialen oder theologischen Wahrnehmungs- und Diskurslandschaft bezeichnet werden. Allerdings setzt sich der Ausdruck *Politische Religion* aus zwei Komponenten zusammen, die losgelöst von diesem semantischen Geflecht unfraglich als (Grund-)Begriffe bzw. (grund-)begriffliche Entlehnungen zu kategorisieren sind. Was bedeutet das für die Kategorisierung der *Politischen Religion* im System sprachlicher Einheiten?

Bevor die Forschungsreise durch die semantische Verwendungs- und Entwicklungsgeschichte angetreten wird, sollte kurz über die Frage reflektiert werden, ob die *Politische Religion* überhaupt als Begriff definiert werden kann oder letztlich nur eine Kombination zweier Begriffe ist, ohne dass daraus eine begriffliche Eigenständigkeit erwächst. Entwickelte sich eine begriffliche Komposition erst im Laufe der Zeit im steten Aufgreifen dieses semantischen Geflechts (durch verschiedene Protagonisten) und in der Auseinandersetzung um seine Verwendungs- und Bedeutungshorizonte zu einem eigenständigen Begriff oder handelt es sich bereits im 16. Jahrhundert um eine als Begriff zu definierende Komposition zweier scheinbar ineinander verschlungener Termini?

Hierzu muss zunächst der Blick auf den Terminus Begriff selbst gerichtet werden. Die Annäherung an eine begriffsgeschichtliche Untersuchung verlangt eine – wenn auch nur oberflächlich aufflackernde – Reflexion zur Theorie der Begriffe. Was kann unter dem Terminus Begriff verstanden oder subsumiert werden und worin liegt der Unterschied zum Wort? Ist eine Grenzziehung zwischen den sprachlichen Einheiten Begriff und Wort überhaupt möglich? Der Versuch der Definition von Begriff ist eine problembehaftete Aufgabe, da eine unumstrittene Definition und Abgrenzung zur linguistischen Entität Wort im aktuellen Wissenschaftsdiskurs nicht existiert. Koselleck misst den Begriffen eine Doppelseitigkeit zu, indem er sie als „Indikator der gemeinten Sachverhalte wie Faktor der sprachlichen Ausprägung“[28] definiert. In seinem Annäherungs- und Abgrenzungsversuch der Entitäten Begriff und Wort liegt für Koselleck der Unterschied in der Art und Weise ihrer Mehrdeutigkeit:

> „Ein Wort kann eindeutig werden, weil es mehrdeutig ist. Ein Begriff dagegen muß vieldeutig bleiben, um Begriff sein zu können. Der Begriff haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort.“[29]

Während Wörter trotz verschiedener Bedeutungsmöglichkeiten durch Definitionen eindeutig und damit auf eine Sache zurückgeführt werden können, sei ein derartiger Versuch der Vereindeutigung bei Begriffen nicht zu erreichen und bliebe somit stets erfolglos. Auch das Heranziehen erweiterter oder anderer Ansätze einer abschließenden Charakterisierung und Definition, wie etwa die vom israelischen Philosophen Adi Ophir vorgeschlagene Erweiterung der definitorischen Voraussetzungen auf das Vorhandensein eines Diskurses oder diskursiven Charakters als Orientierungshilfe für eine Kategorisierung eines Ausdruckes als Begriff oder die Lösungsvorschläge von anderen Forschenden, verhelfen nicht zu einer Überwindung der Mehrdeutig-

---

[28] Koselleck: Vorwort, S. VI.

[29] Koselleck: Einleitung, S. XXII. Vgl. hierzu Müller, Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 296ff.

keit des zu ergründenden und zu beschreibenden Gegenstandes.[30] Das zeigt, eine Erweiterung oder gar Veränderung dieses oder anderer Definitionsansätze von Begriff um weitere zu definierende Prämissen würde das Problem der Mehrdeutigkeit und Umstrittenheit nicht lösen und unter Umständen sogar unnötig vergrößern. Diese Unzulänglichkeiten, die fehlende Eindeutigkeit und unumstrittenen Definitionsgrundlage von Begriffen treffen auf den Terminus Begriff gleichermaßen zu. Das würde im Umkehrschluss auf die oben gestellten Fragen zum Untersuchungsgegenstand bedeuten: Indem der Terminus Begriff selbst im wissenschaftlichen Diskurs einer unüberwindbaren Mehrdeutigkeit unterliegt und sich jeder allgemeingültig eindeutigen Definition entzieht, hinterlässt jede anhand von Definitionsansätzen hergeleitete Einschätzung darüber, ob der Ausdruck *Politische Religion* als Begriff zu charakterisieren sei, genügend Raum für Argumente für oder gegen eine solche Kategorisierung. Dass die *Politische Religion* in der Arbeit als eigenständiger Begriff statt lediglich einer Kombination zweier selbständiger Begrifflichkeiten begriffen und bezeichnet wird, unterliegt rein pragmatischen Überlegungen für diese Arbeit. In erster Linie soll die Arbeit nicht in Theorien und Definitionen ertränkt werden, die letztendlich doch nicht zu einem unbestreitbaren Ergebnis führen. Eine Entscheidung für die Charakterisierung der *Politischen Religion* als Begriff fußt zudem auf den bereits angesprochenen Umstand, dass sich der Begriff aus einer Zusammensetzung von zwei Grundbegriffen generiert. Ferner taucht der Begriff *Politische Religion* bereits in Nachschlagewerken des 18. Jahrhunderts als eigenständiges Lemma auf und findet sich auch in heutigen Nachschlagewerken.[31]

Zur Erschließung des Quellenkorpus, das in translingualer Perspektive einen Zeitraum von rund 350 Jahren umfasst, wird in methodischer Anlehnung an die Forschungsansätze der historischen Semantik und speziell der Begriffsgeschichte auf die historisch-kritische Text- und Kontextanalyse zurückgegriffen und das verfügbare Material mittels ineinandergreifenden diachronen und synchronen Untersuchungsmethoden analysiert, um semantische Konstanten, Verschiebungen und Veränderungen des Begriffs *Politische Religion* eruieren und darauf aufbauend die Entwicklungsgeschichte historiographisch nachzeichnen zu können. Einerseits werden mikroperspektivisch auf synchroner Ebene der Begriff, seine Bedeutung sowie transportierte Intentionen und Funktionen untersucht und in den geschichtlichen Kontext mit Fokus auf das zeitgenössische Begriffsverständnis der begrifflichen Komponenten *Religion* und *politisch* eingebettet. Andererseits wird makroperspektivisch auf diachroner Ebene der Bedeutungswandel des Begriffs „durch die Zeit“ und von historischen Kontextualisierungen losgelöst analysiert, um die oben genannten Konstanten, Verschiebungen und Veränderungen innerhalb der Bedeutungs- und Verwendungsfelder des Begriffs herausarbeiten zu können.

Neben der Schwerpunktsetzung auf eine textkritische Analyse der Fundstellen wird ein weiteres Augenmerk auf die Verfassenden der Texte gelegt, die auf der Grundlage personeller Variablen, wie beruflicher oder konfessioneller Zuordnungen, in den begriffsgeschichtlichen

---

[30] Adi Ophir vertritt die Auffassung, dass „der Begriff keine elementare mentale, semantische oder logische Einheit, sondern ein Prinzip der diskursiven Tätigkeit ist“ und „durch das *Begehren*, ihn zu definieren (zu klären und zu erklären), überhaupt erst zu einem Begriff wird“ (Adi Ophir: Begriff, in: Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 1 [2012], S. 1-24. Online: http://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/publikationen/forum_begriffsgeschichte/ZfL_FIB_1_2012_1_Ophir_Begriff.pdf [letzter Zugriff: 10.01.2023]).

[31] Für frühe Verwendungen siehe bspw. Kapitel 2.4.1. Für aktuellere Einträge siehe bspw. Georg Hartmann: Art. Politische Religion, in: Meyers Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 3: Paganismus – Zombie. Stuttgart, Weimar 2000, S. 36-38; Friedemann Voigt: Art. Politische Religion, in: Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 10: Physiologie - Religiöses Epos. Stuttgart 2009, Sp. 152-154.

Analyserahmen eingebunden und untersucht werden können. Dabei geht es etwa um die Frage, ob gruppen- respektive akteurspezifische Differenzen zwischen den ermittelten Kontextualisierungen und Bedeutungsnuancen bzw. den semantischen Feldern des Begriffs *Politische Religion* bestehen. Auf der anderen Seite sind gleichfalls die Adressatinnen und Adressaten der Texte von Interesse, sofern diese ermittelt werden können. Wurde der Begriff im angesetzten Untersuchungszeitraum allein für wissenschaftliche Publikationen, also für ein gebildetes Publikum verwendet oder fand er auch Eingang in nichtwissenschaftliche Texte, die für Laien geschrieben wurden? Besonders die Frage nach den Adressatinnen und Adressaten kann gewinnbringend für weitere Überlegungen zu den Intentionen einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* durch die Verfassenden der entsprechenden Schriften sein. Auf der semasiologischen Untersuchungsebene wird die bereits oben angedeutete Frage in den Vordergrund gestellt, ob für den Begriff *Politische Religion* im Untersuchungszeitraum eine Schwellenzeit, d. h. eine Phase des Bedeutungswandels mit tiefgreifendem semantischen Strukturverschiebungen oder -veränderungen ausgemacht werden kann? Damit verbunden soll eine weitere Frage in den Blick genommen werden: Welchen Einfluss haben die Begriffsverständnisse der Begriffskomponenten *Religion* und *Politik* respektive *politisch* für das Verständnis des Begriffs *Politische Religion* in den einzelnen Zeitabschnitten? Diese Frage ist insofern für die Untersuchung der semantischen Felder und der Semasiologie des Begriffs *Politische Religion* von Interesse, als für diese Arbeit von der These ausgegangen wird, dass die diskursiven Definitionssuchen und -wandlungen beider Grundbegriffe einen großen Einfluss auf die Semantik des Begriffs *Politische Religion* haben. Aus diesem Grund sollen im weiteren Verlauf der Einleitung die begrifflichen Entwicklungen von *Religion* und *Politik* respektive *politisch* in einem kurzen Überblick nachgezeichnet werden, bevor mit dem Hauptteil der Forschungsarbeit und der begriffsgeschichtlichen Untersuchung des Begriffs *Politische Religion* begonnen wird. Weitere Einblicke in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Begriffe *Religion* und *Politik* respektive *politisch* werden dann an entsprechend passenden Stellen im Untersuchungsteil dieser Forschungsarbeit gegeben.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es unter anderem, die verschiedenen Verwendungs- und Bedeutungsfelder des Begriffs *Politische Religion* auf ihre semantischen Schwerpunkte und Historiographie zu untersuchen und der Frage nachzugehen, ob diese Felder einer Langlebigkeit, einzelnen Verschiebungen oder einem steten Wandel unterworfen waren und noch immer sind. In der Auseinandersetzung mit dem ermittelten Quellenmaterial wurde schnell deutlich, dass sich das Verständnis des Begriffs *Politische Religion* nicht auf eine allgemeingültige Definition oder einen exklusiven Anwendungsbereich reduzieren lässt, sondern bereits in den Texten des 17. Jahrhunderts verschiedene Bedeutungsnuancen und Kontextualisierungen aufweist. Auf dieser Feststellung aufbauend wurde von einer rein chronologischen Gliederung Abstand genommen und die Untersuchung in mehrere Hauptkapitel mit thematischen Schwerpunkten untergliedert, die sich an diesen verschiedenen Nuancen und Kontextualisierungen des Begriffs *Politische Religion* orientieren. Die hier gewählte Unterteilung in die verschiedenen Themenkomplexe soll jedoch nicht als fixierte bzw. unverrückbare Zuordnungen verstanden werden, sondern gestaltet sich durchaus innerhalb der einzelnen Abschnitte variierbar mit zum Teil ineinander verschwimmenden Grenzen. *En suite* wird innerhalb der Untersuchung deutlich, dass die von der Verfasserin gewählte Gliederung insofern nicht als abschließend für die jeweils untersuchten Quellen gedeutet werden kann oder sich zwangsläufig aus den Untersuchungsergebnissen ergibt, sondern dass auch Überschneidungen zwischen den gewählten

thematischen Gliederungen bestehen. Dennoch sollen die thematischen Abschnitte der Verdeutlichung des bereits in Quellen der Frühen Neuzeit bestehenden Facettenreichtums im semantischen Spektrum des Begriffs *Politische Religion* dienen.

Der Untersuchungsteil ist in vier Hauptkapitel mit Unterkapiteln unterteilt. Einleitend vorangestellt wird eine Untersuchung von zwei ermittelten Fundstellen einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bzw. fremdsprachlicher Entsprechungen im 16. Jahrhundert, die in einem eigenen Abschnitt genauer beleuchtet werden sollen. Zwar ließen sich beide Quellenfunde kontextuell mehr oder weniger gut in die Gliederungspunkte der vier Hauptkapitel einordnen, doch sollen mit dieser methodischen Entscheidung diese beiden einzigen ermittelten Verwendungsbelege aus dem 16. Jahrhundert entsprechend ihrer hervorzuhebenden Stellung als früheste Belege einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* gewürdigt werden. Daran schließt das erste Hauptkapitel mit zwei Unterkapitel an, deren Gemeinsamkeit in der pejorativ konnotierten Verwendung des Begriffs im Rekurs auf christliche Konfessionen und nichtchristliche Religionen liegt. Die Unterkapitel sind entsprechend der thematisierten Religionen (Christentum, Judentum, Islam, Zoroastrismus und antike polytheistische Religionssysteme) eingeteilt und halten innerhalb der einzelnen Gliederungspunkte eine gewisse Chronologie in der Untersuchung zur besseren Darstellung der Entwicklung des Begriffs innerhalb der verschiedenen Kontextualisierungen ein. In diesem ersten Hauptkapitel wird ein Großteil des Quellenkorpus zu Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* im 17. Jahrhundert untersucht. Die betrachteten Quellen reichen bis ins 19. Jahrhundert; teilweise erscheint ein Ausblick ins 20. Jahrhundert angebracht, um weiterreichende und zum Teil noch gegenwärtig bestehende Kontinuitäten aufzuzeigen. Weitere Quellenfunde zum 17. Jahrhundert finden Eingang in das anschließende, zweite Hauptkapitel mit drei Unterabschnitten zu Verwendungsbeispielen des Begriffs *Politische Religion* im Kontext religionsphilosophischer Auseinandersetzungen wie religiösen Indifferentismus, im Zusammenhang mit dem Begriff der *religio externa* sowie im Rahmen der Ideen der Aufklärung. Zum dritten Unterabschnitt konnten besonders in religionsphilosophischen Texten zur Auseinandersetzung mit theologischen Ideen wie Vernunftreligion oder natürlicher Religion Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* aufgespürt werden. Im dritten Hauptkapitel knüpft die Untersuchung an ein neues semantisches Feld des Begriffs *Politische Religion* an, dessen Wurzeln bis in die vorrevolutionäre Zeit zurückreichen. Der Begriff erfährt eine völlig neue, positiv konnotierte Lesart, die vereinzelt sogar noch in aktuellen Publikationen angetroffen werden kann. Das vierte und letzte Hauptkapitel widmet sich der Verwendung des Begriffs *Politische Religion* innerhalb von Diskursen zu weltlichen Ideen und ist in drei Unterabschnitte untergliedert, die dem Begriff im Umfeld revolutionärer Ereignisse und staatsphilosophischer Anschauungen nachgehen. Einen Abschluss findet das letzte Hauptkapitel in einem knappen Ausblick auf Verfassende im 20. Jahrhundert, die den Begriff *Politische Religion* bereits vor Eric Voegelin zur Charakterisierung des Nationalsozialismus verwendeten. Damit soll der eingangs geäußerten Kritik an der Fokussierung auf Eric Voegelin Nachdruck verliehen und belegt werden, dass bereits andere Personen vor ihm auf den Begriff im gleichen Verwendungs- und Bedeutungsfeld zurückgriffen. Mit diesem über den festgesetzten Untersuchungszeitraum der Arbeit hinausgehenden Blick soll mit der unzutreffenden Darstellung aufgeräumt werden, Voegelin sei der Schöpfer des Begriffs oder einer Deutung des Nationalsozialismus als *Politische Religion*. In einem die Untersuchung abschließenden und zusammenfassenden Kapitel wird zunächst der Blick auf den Chiasmus *Politische Religion* und *religiöse Politik* gelegt, dessen Verwendung bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann.

Die Hervorhebung dieses Chiasmus soll dem allen Quellenfunden mitschwingenden Umstand Rechnung tragen, dass der Begriff stets Aushandlungen des Verhältnisses zwischen *Religion* und *Politik* ausgesetzt ist, die semantische und auch konnotative Konflikte erneut ins Gedächtnis rufen und verinnerlichen.

Nicht im Fokus stehend, aber dennoch nicht unbeachtet bleiben soll die Frage nach der Verbreitung des Begriffs *Politische Religion* im internationalen bzw. europäischen Sprachraum. Wie bereits im Abschnitt zum Quellenkorpus angesprochen, wird die Untersuchung weitgehend auf den deutschsprachigen Raum eingegrenzt, behält sich aber vor, diese sprachgeographische Eingrenzung an einigen Stellen aufzubrechen und einen translingualen Blick in andere Sprachräume zu wagen. Diese Verweise sollen nicht gebündelt in einem eigenen Kapitel präsentiert, sondern an entsprechender Stelle als externer Blick neben den deutschsprachigen Quellen hinzugefügt und untersucht werden, um einen translingualen Vergleich zwischen den Quellen innerhalb der einzelnen Kontextualisierungen der *Politischen Religion* zu ermöglichen.

Während sich die oben genannten Themenfelder nach einer ersten Untersuchung des Quellenbestands relativ unkompliziert herausarbeiten ließen, bereitet die Zuordnung des Quellenmaterials in die einzelnen Abschnitte zum Teil große Schwierigkeiten, da die Quellen oftmals nicht strikt nur einem Themen- bzw. Kontextualisierungskomplex zugeordnet werden können, sondern vielmehr Schnittstellen zwischen zwei oder mehreren Themenschwerpunkten bilden. Die Zuordnung bestimmter Quellenfunde kann durchaus willkürlich oder weniger nachvollziehbar erscheinen, passen die semantischen Erkenntnisse doch oftmals auch in andere thematische Gliederungspunkte. Daher kann und soll diese Einteilung bzw. Zuordnung der Quellen in die einzelnen Gliederungspunkte nicht als starres Gebilde oder geschlossenes Kategoriensystem betrachtet werden. Dennoch erschien eine Gliederung in mehrere Themenschwerpunkte hilfreich, um einzelne Interpretationsfelder und semantische Nuancen und den Facettenreichtum des Begriffs differenziert herausarbeiten zu können.

Das *Politische* und die *Religion*

Die Einleitung abschließend soll der Blick zunächst auf jene (Grund-)Begriffe gerichtet werden, aus denen sich der Begriff *Politische Religion* zusammensetzt: *Religion* und *politisch*. In zwei kurzen Überblicksdarstellungen werden historische, in der gegenwärtigen Kommunikation nicht mehr verwendete Semantiken und damit die jeweiligen Entwicklungen der Bedeutungsnuancen beider Grundbegriffe bis in den aktuellen Sprachgebrauch dargelegt. Am Anfang dieser Überblicksdarstellungen steht der innerhalb der *Politischen Religion* dominantere Religionsbegriff, dessen Vormachtstellung gegenüber dem Adjektiv *politisch* im Begriff *Politische Religion* aus seinem sprachwissenschaftlichen Charakter als Substantiv entspringt. Im Anschluss folgt ein wesentlich kürzerer Exkurs in die Etymologie des Begriffs *politisch.*

Der Religionsbegriff

Was ist *Religion*? Welche Bedeutung verbirgt sich hinter diesem Begriff, wie wird er definiert und kann er überhaupt definiert werden? Ist eine *Religion* der Glaube an Gott, oder doch an Götter, an transzendente Wesen, an das Heilige? Auf der Suche nach einer adäquaten Definition des Religionsbegriffs haben sich unterschiedliche Ansätze entwickelt. Dennoch ist es bis heute nicht gelungen, diesem komplexen Begriff eine allgemeingültige semantische

Substanz zu verleihen. Im Fehlen einer allgemein anerkannten und gültigen Religionsdefinition liegt ein wesentlicher Faktor für die bestehende Ambivalenz im Bedeutungsverständnis und der Anwendung des Begriffs *Politische Religion* in (populär-)wissenschaftlichen sowie auch wissenschaftsfernen Bereichen. Denn die Debatte um den Begriff *Politische Religion* steht in einer engen Dependenz zum Diskurs in der Religionsforschung um eine adäquate und universal anwendbare Definition des Begriffs Religion. Rein wörtlich betrachtet beinhaltet der Terminus *Politische Religion* aufgrund der Dominanz des Substantivs in seinem Wortlaut die Bestimmung des zu beschreibenden Phänomens als Religion. Daher stehen wissenschaftliche Debatten um die Anwendbarkeit des Begriffs *Politische Religion* zur Umschreibung spezifischer Phänomene und ihre Schlussfolgerungen – etwa zur Charakterisierung des Nationalsozialismus – in einer engen Abhängigkeit zum individuell bevorzugten Begriffsverständnis von *Religion* der einzelnen Debattenteilnehmenden sowie zur Frage ihres jeweiligen Verhältnisses zum Religionsbegriff. In der jüngeren Forschung wird dieses Problem immer stärker in den Fokus gerückt und der Blick auf die semantische Wahrnehmung und Kontextualisierung der *Politischen Religion* im Rahmen verschiedener Definitionsansätze von *Religion* durch die Verfassenden gerichtet.[32]

Im Folgenden soll anhand einer knappen Überblicksdarstellung der gegenwärtigen Definitionsansätze die Komplexität des Religionsbegriffs beleuchtet werden. Es wird keine vollständige oder abschließende Darstellung von vorhandenen Religionsdefinitionen und ihren Vertretenden angestrebt. Die knappe Präsentation verschiedener Ansätze einer etymologischen Ursprungssuche und neuzeitlicher Ansätze einer Religionsdefinition dient als Orientierung und Sensibilisierung für die grundlegende Problematik. Angesichts dieser voneinander divergierenden begrifflichen Bestimmungen von Religion gilt es, den Treibstoff jenes Motors aufzuzeigen, der die Vielfalt der Semantiken und die damit verbundenen aktuellen Debatten um den Begriff *Politische Religion* am Laufen hält. Auf diese Weise soll ein Grundverständnis für diesen problembehafteten Begriff, seine Etymologie und den Bedeutungswandel geschaffen werden, um darauf aufbauend in den nachfolgenden Kapiteln Rückschlüsse auf die verschiedenen Entwicklungsstufen und Bedeutungsnuancen des Begriffs *Politische Religion* ziehen zu können. Dazu werden die Entstehungs- und Entwicklungsstufen sowie einzelne Definitionsansätze im Hauptteil an gegebenen Stellen aufgegriffen.

Früher Religionsbegriff

Religion geht auf den lateinischen Begriff *religio* zurück, dessen etymologische Wurzeln nicht apodiktisch rekonstruiert und dessen ursprüngliche Wortbedeutung(en) nicht zweifelsfrei eruiert werden können. Bereits in vor- und frühchristlicher Zeit unternahmen verschiedene Gelehrte den Versuch, die Ursprünge des schon damals im lateinischen Sprachgebrauch etablierten Begriffs *religio* aufzuspüren. Dabei entstanden mehrere Ansätze einer möglichen etymologischen Quelle. Die älteste überlieferte Auslegungsvariante findet sich in der Schrift

[32] In der jüngeren Forschungsliteratur wird dieser Frage vermehrt in Hinblick auf die Debatte seit den 1990er Jahren Aufmerksamkeit geschenkt. Siehe hierzu Schirrmacher: Hitlers Kriegsreligion. 2 Bde. Bonn 2007; Mark McLeister: Chinese Communist Party Rule as Political Religion. A Critical Analysis. Masterarbeit. University of Sheffield 2008.

Commentarii grammatici[33] des Grammatikers Publius Nigidius Figulus (ca. 100-45 v. Chr.). Figulus zitierte den aus einer unbekannten Quelle stammenden Vers „religentem esse oportet, religiosus ne fuas“[34], um seine These einer ursprünglichen Verwendung des Begriffs *religiosus* mit der Bedeutung „abergläubisch“ zu untermauern.[35] Diesem Zitat folgend leitete er den Begriff *religio* von dem Verb *religere* ab, das in diesem Kontext als eine „gewissenhafte Erfüllung von (kultischen) Pflichten“[36] verstanden wird. Der Schriftsteller und römische Richter Aulus Gellius (ca. 130-180 n. Chr.) kritisierte diesen Ansatz in seiner Schrift *Noctes Atticae* mit dem Hinweis, dass *religiosus* für gewöhnlich als Bezeichnung für eine fromme und gewissenhafte Person und mit entgegengesetzter Konnotation zur Kennzeichnung von unheilvollen Tagen (*religiosi dies* und *religiosa delubra*) gedient habe.[37] Einen weiteren Herleitungsansatz lieferte Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) in seiner Schrift *De natura deorum*. Cicero interpretierte *religio* als ein Derivat von *relegere*[38] und folgerte daraus die Definition des Begriffs *religio* als ein „genaues Beachten“ kultischer Pflichten und „die Gewissenhaftigkeit, das zu tun, was den Göttern gegenüber zu tun ist.“[39] Diesen *religio*-Begriff stellte er in einen engen Zusammenhang mit den Termini *pietas* (Gerechtigkeit gegenüber den Göttern) und *sanctitas* (das Wissen um die [richtige] Verehrung der Götter) und betonte, dass diese drei Eigenschaften nur in Einheit miteinander verstanden werden könnten und den religiösen Menschen kennzeichnen

---

33 Die Schrift ist nur fragmentarisch in den Werken anderer Autoren erhalten geblieben. Die betreffende Stelle zum wohl ältesten Beleg eines etymologischen Herleitungsversuchs durch Nigidius Figulus wurde von Aulus Gellius in seiner Schrift *Noctes Atticae* überliefert.

34 Sinngemäß: Man solle gewissenhaft sein, doch dürfe man nicht ängstlich bzw. abergläubisch werden. Diesen Vers entnahm Nigidius Figulus einem älteren Lied, ohne Angaben zum Urheber zu machen (Gellius: Noct. Att., IV 9.1). In anderen Editionen der *Noctes Atticae* heißt es abweichend auch: „religiosum nefas“ oder „religiosus nefas“ (siehe hierzu Axel Bergmann: Untersuchungen zur Geschichte und Vorgeschichte der Lateinischen Vokabel rel(l)igion. Magisterarbeit. Universität Marburg 1984, S. 31f.; Robert Muth: Vom Wesen römischer „religio“, in: Hildegard Temporini, Wolfgang Haase (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat. Bd. 16.1. Berlin, New York 1978, S. 290-354, S. 343).

35 Zwar bezeichnen sowohl *religio* wie auch *religiosus* die gewissenhafte Erfüllung von Pflichten, nach Ansicht Nigidius Figulus signalisiere jedoch das Suffix -osus ein gewisses Übermaß, so dass bei Hinzunahme des Suffixes statt von einer frommen Gewissenhaftigkeit von einer zu vermeidenden übertriebenen Frömmigkeit (auch „superstitiosa religione“) die Rede sei: „Hoc inquit inclinamentum semper huiuscemodi verborum, ut 'vinosus', 'mulierosus', 'religiosus', significat copiam quandam inmodicam rei, super qua dicitur. Quocirca 'religiosus' is appellabatur, qui nimie et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur.“ (Gellius: Noct. Att., IV 9.2; siehe hierzu Bergmann: Untersuchungen, S. 30f.; Ratschow: Religion, Sp. 633; Muth: Vom Wesen, S. 345, 348).

36 Johann Figl: Einleitung, in: ders. (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck 2003, S. 18-80, S. 63; siehe auch Carl Heinz Ratschow et al.: Art. Religion, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. Basel 1992, Sp. 633-713, Sp. 633. Zur Kritik an dieser Deutung bei Nigidius siehe Bergmann: Untersuchungen, S. 30-36; ders.: Die ‚Grundbedeutung’ des lateinischen Wortes *Religion*. Marburg 1998, S. 41-43.

37 Gellius: Noct. Att., IV 9.3-13.

38 Cicero: De natura deorum, II.72: „qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam elegantes ex eligendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso.“

39 Feil: Religio I, S. 41. Zur Ableitungsthese bei Cicero siehe ferner ebd., S. 41-49; ders.: Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion“, in: ders. (Hg.): Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21). Münster 2000, S. 5-35, S. 18; Figl: Einleitung, S. 63; Falk Wagner: Art. Religion (II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch), in: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 28. Berlin, New York 1997, S. 522-545, S. 523; Ratschow: Religion, Sp. 634; Bergmann: ‚Grundbedeutung’, S. 45-49.

würden.[40] Unter dem Terminus *religiosi* subsumierte Cicero – entgegen Nigidius Figulus – jene Personen, die den *cultus sacer*, den heiligen Verehrungskult, sorgfältig beachten bzw. gewissenhaft ausführen und unterschied diese von den *superstitiosi*, jenen übertrieben Frommen, die den gesamten Tag mit Beten und Opferungen verbringen, auf dass ihre Kinder sie im Leben überdauern.[41] Neben einer Begriffsverwendung auf sakraler Ebene stößt man in antiken Texten ferner auf einen Gebrauch des *religio*-Begriffs im profanen, weltlichen Bereich, um „Achtsamkeit, Bedenken, Sorge, Vorsicht oder auch mangelndes Zutrauen zu sich selbst" auszudrücken.[42] Insgesamt überwiegt jedoch die Verwendung des Begriffs *religio* im sakral-kultischen Bereich des römischen Gemeinschaftswesens.[43]

Der frühchristliche Apologet Laktanz (auch Lactantius; ca. 250-320 n. Chr.) lehnte in seinem Werk *Divinae institutiones* den Ansatz Ciceros – im Besonderen dessen Unterscheidung zwischen *religiosus* und *superstitiosi* – ab und führte den Terminus auf das Verb *religare* („festbinden") zurück.[44] Demnach sei *religio* Ausdruck einer dem Menschen angeborenen

---

40 Cicero: De natura deorum, I.116f. [Hervorhebungen Verf.in]: „Est enim *pietas iustitia adversum deos*; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas? *Sanctitas autem est scientia colendorum deorum*; qui quamobrem colendi sint, non intellego nullo nec accepto ab his nec sperato bono. Quid est autem, quod deos veneremur propter admirationem eius naturae, in qua egregium nihil videmus?" Ob die Begriffe dieser Trias an Gewichtung einander als gleichgestellt zu deuten sind oder es sich um terminologische Zuschreibungen mit unterschiedlichem Stellenwert im römischen kultisch-religiösen Sprachgebrauch und Alltag handelte, wird bei Cicero nicht explizit ersichtlich. Der Religionswissenschaftler Ernst Feil vermutet allerdings, dass dem Begriff der *pietas* generell – und insbesondere im Vergleich zur *religio* – eine größere Relevanz im vorchristlich-römischen Verehrungskult zugeschrieben wurde (Feil: Religio I, S. 41-49, 78).

41 Cicero: De natura deorum II.71f.: „Non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius" (hierauf Bezug nehmend s. Feil: Religio I, S. 44, 47, 63; Bergmann: Untersuchungen, S. 42, 66f.).

42 So bspw. in der Komödiendichtung *Curculio* von Plautus (ca. 254-184 v. Chr.), worin der titelgebende Charakter seinem Auftraggeber Phaedromus von einer Einladung zum Essen und seinen Bedenken, diese anzunehmen, berichtet: „Revocat me ilico, vocat me ad cenam; religio fuit, denegare nolui" (Plautus: Curculio 349f.; zitiert nach Muth: Vom Wesen, S. 345). Des Öfteren finde man auch den Begriff *religio iudicis* im Sinne einer sorgfältigen Durchführung eines Gerichtsverfahrens durch den Richter (Feil: Religio I, S. 41, 96).

43 Feil: Religion, Sp. 267; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 18. Diese frühen etymologischen Rekonstruktionsversuche und ihre breite wissenschaftliche Rezeption werden von dem Sprach- und Religionswissenschaftler Axel Bergmann weitgehend abgelehnt. Dieser vertritt die These, dass sowohl *religio* wie auch *religiosus* nicht vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. als *termini technici* genutzt wurden, weswegen er die verschiedenen etymologischen Deutungsangebote, die sich überwiegend auf Schriftsteller vor diesem Zeitpunkt berufen, verwirft (Bergmann: ‚Grundbedeutung', S. 13-23, 45-51; Figl: Einleitung, S. 63f; Feil: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 18). Ein wesentlicher Kritikpunkt betrifft die wissenschaftlich verbreitete Annahme einer Präfigierung der betreffenden Bezugswörter mit dem Präverb *re(d)-*, womit sich seiner Auffassung nach eine Derivation zu *religio* oder *religioso* sprachwissenschaftlich nicht einwandfrei begründen lasse (Bergmann: Untersuchungen, S. 48-66; ders.: ‚Grundbedeutung', S. 45-52). Infolgedessen bietet Bergmann eine alternative Variante an und leitet den Begriff von *res* und *ligare* im Sinne von *r[em] ligo* – „ich binde [...] die (in Aussicht genommene) res"– ab (Zitat in Bergmann: ‚Grundbedeutung', S. 67; hierauf ausführlicher Bezug nehmend siehe ders.: Untersuchungen, S. 74-77).

44 Laktanz: Divin. instit., IV 28 (zitiert nach Feil: Religio I, S. 63, Anm. 24): „nam quod ait religiosos a relegendo appellatos qui retractent ea diligenter quae ad cultum deorum pertineant, cur ergo illi qui hoc saepe in die faciant religiosorum nomen amittant, cum multo utique diligentius ex adsiduitate ipsa relegant ea quibus dii coluntur?" Laktanz übernahm in seiner Abhandlung einen bereits vor ihm formulierten etymologischen Herleitungsansatz, dem er allerdings eine religiöse Begründung beifügte (Bergmann: Untersuchungen, S. 67-71, hier S. 68; ders.: ‚Grundbedeutung', S. 48-50; Ratschow: Religion, Sp. 635).

Bindung an und Verehrung von Gott – hier im Speziellen des christlichen Gottes.[45] Im Umkehrschluss folgerte Laktanz, dass wiederum auch „Gott den Menschen an sich gebunden und durch pietas verbunden hat“[46] und es sich damit um eine wechselseitige Bindung zwischen einer transzendenten göttlichen Macht und diesseitigen endlichen Geschöpfen handle. Auf das endliche Subjekt bezogen definierte er *religio* als die Tugend, Gott zu ehren, zu gehorchen und zu dienen. Im Rahmen dieser terminologischen Bestimmung stellte Laktanz *religio* in eine enge Verbindung mit der *sapientia*, welche darin bestehe, Gott zu erkennen und zu lieben. In dieser zweiseitigen Beziehung zwischen Liebe und Ehrfurcht gegenüber Gott nehme die *sapientia* eine Vorrangstellung ein: Denn man müsse Gott erst erkennen, bevor man ihn ehren könne.[47] Im Gegensatz zu Figulus, Gellius und Cicero, die unter *religio* äußere Akte der Sorgfalt und Hingabe (zu einem göttlichen / transzendenten Wesen) subsumieren, definierte Laktanz *religio* als eine innere Einstellung und Beziehung des Menschen zu Gott.

Der Kirchenvater Augustinus von Hippo (354-430) schloss sich in seinen Betrachtungen zum Religionsbegriff den Ausführungen von Laktanz an,[48] definierte *religio* aber nicht nur als Bindung zwischen dem Absoluten und dem Individuell-Endlichen, sondern auch als Kult- und Verehrungshandlungen.[49] Zusätzlich lud Augustinus den Begriff mit christlichen Glaubensinhalten auf, die er unter Termini wie *religio nostra* oder *christiana religio* zusammenfasste und zur einzigen *religio vera* erklärte, welche er von den *religiones falsae*[50] – der außerchristlichen kultischen Götterverehrung – unterschied. Diese positiv konnotierte Vereinnahmung des *religio*-Begriffs im Singular für den monotheistisch-christlichen Glauben tauchte überwiegend innerhalb der Auseinandersetzung mit nichtchristlichen polytheistischen Göttervorstellungen (im Speziellen der römischen Götterverehrung) auf und war außerhalb dieses Kontexts nur von geringfügiger Bedeutung im Selbstverständnis des Christentums.[51] Ungeachtet der beginnenden Neuorientierung des Begriffsverständnisses spielte der *religio*-Begriff in den Werken von Laktanz und Augustinus nur eine nachgeordnete Rolle im Vergleich zu Termini wie *fides*, *lex*

---

45 Feil: Religio I, S. 41, 60-64; Muth: Vom Wesen, S. 348; Bergmann: Untersuchungen, S. 67f.; Gustav Kehrer: Art. Religion, Definition der, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. IV. Stuttgart 1998, S. 419.

46 Laktanz: Divin. instit. IV 28 (zitiert nach Feil: Religio I, S. 63, Anm. 27): „diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est.”

47 Laktanz: Divin. instit., IV 4 (zitiert nach Feil: Religio I, S. 61, Anm. 2): „non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui et intellegi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere.”

48 Dieser Herleitungsansatz von Laktanz hat sich vermutlich aufgrund der Fürsprache durch eine theologische Autorität wie Augustinus in der christlich-theologischen Tradition durchgesetzt (Feil: Religio I, S. 41; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 18; Figl: Einleitung, S. 63; Bergmann: Untersuchungen, S. 68).

49 „Item alio loco (nämlich De vera relig. 55, 111 [Anm. Muth]): ‚ad unum deum tendentes’, inquam, ‚et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus’. In his verbis meis ratio, quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse Latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur. Quod verbum compositum est legendo, id est eligendo, ut ita Latinum videatur ‚religio’ sicut ‚eligo’” (Augustinus: Retract. I 13.9; zitiert nach Muth: Vom Wesen, S. 350).

50 Im Gegensatz zur *religio vera* – dem monotheistisch-christlichen Glauben – wendet Augustinus den *religio*-Begriff in Bezug auf nichtchristliche Glaubensvorstellungen nur im Plural an, auch wenn damit nur eine einzelne, spezifische *Religion* gemeint war (vgl. exemplarisch Augustinus: De civitate Dei IV 29 und 32; hierauf Bezug nehmend s. Feil: Religio I, S. 71).

51 Feil: Religio I, S. 70f.; s. auch Wagner: Religion II, S. 524; Ratschow: Religion, S. 634f.; Kehrer: Religion, S. 419f.

oder *secta* (Gefolgschaft), die gemeinhin in Form von Sammelbegriffen für den christlichen Glauben verwendet wurden.[52] Zusammenfassend ist für die vor- und frühchristliche Zeit[53] festzuhalten, dass *religio* im Gegensatz zum neuzeitlichen Begriffsverständnis von *Religion* vermutlich noch nicht als Ober- oder Sammelbegriff zur Bezeichnung von Glaubenskonzepten – etwa einer „römischen Religion" benutzt wurde.[54]

Im Mittelalter änderte sich diese untergeordnete Rolle des *religio*-Begriffes im Vergleich zu Terminologien wie *fides*, *lex* oder *secta* nicht,[55] doch neben der Deutung als Tugend (der Gerechtigkeit gegenüber Gott) oder Bindung an den christlichen Gott dienten die Begriffe *religio* und *religiosus* nun auch als Bezeichnung für christliche Orden und deren Angehörige.[56] Erste Tendenzen einer Verallgemeinerung des *religio*-Begriffs sind im Humanismus und bei Reformatoren[57] erkennbar, auf die ein wesentlicher Vorstoß im Augsburger Religionsfrieden von 1555 folgte.[58] In diesem Reichsgrundgesetz fällt ein häufiger Gebrauch des nicht näher

---

52 Feil: Religio I, S. 69-75, 78.

53 Zu vor- und frühchristlichen etymologischen Herleitungsansätzen siehe auch Feil: Religio I, S. 32-82; Feil: Religion, Sp. 267f.; Wagner: Religion II, S. 523f.; Hans Zirker: Art. Religion (I. Begriff), in: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). Bd. 8. Freiburg im Breisgau [u. a.] ^{3}1999, Sp. 1034-1039, Sp. 1034f.

54 Das neuzeitliche Verständnis des Begriffs *Religion*, das als Fremdwort in den deutschen Sprachgebrauch aufgenommen wurde, unterscheide sich grundlegend von dem, was in der antik-römischen Gesellschaft als *religio* bezeichnet wurde (Feil: Religio I, S. 47f., 78f.; ders.: Religion, Sp. 267; Muth: Vom Wesen, S. 291). Anders hingegen bspw. Carl Heinz Ratschow und Michael Strausberg, denen zufolge der Begriff bereits in der Antike unter anderem auch im Sinne eines Oberbegriffs zur Bezeichnung der „römischen Religion" bzw. anderer nicht-römischer Religionen im Gebrauch war (Ratschow: Religion, Sp. 634; Michael Strausberg: Religion. Begriff, Definitionen, Theorien, in: ders. [Hg.]: Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 33-47, S. 36).

55 Gregor Ahn: Religion (I. Religionsgeschichtlich), in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 28. Berlin, New York 1997, S. 513-522, S. 514; Figl: Einleitung, S. 64. Einen ersten Befund zum Gebrauch eines Oberbegriffes zur Bezeichnung verschiedener Glaubenskonzepte findet man in den astronomischen und astrologischen Abhandlungen des englischen Franziskaners Roger Bacon (1214-1292/94), der die Begriffe *leges* und *secta* wählt und unter anderem zwischen einer *secta Christi* und *secta Antichristi* unterscheidet (Feil: Religio I, S. 116-120; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 20). Erst im 17. Jahrhundert kam es zu einer sukzessiven Abwendung von einer oberbegrifflichen Verwendung und Änderung der Äußerungsbedeutung dieser Termini (ders.: Religio III, S. 474-477).

56 Feil: Religio I, S. 87, 98f., 121; Figl: Einleitung, S. 64; Wagner: Religion II, S. 524. In dieser Lesart wird der Begriff noch heute im römisch-katholischen Kirchenrecht (z. B. im aktuellen *Codex Iuris Canonici* von 1983) benutzt. Diese enge Definition und untergeordnete Rolle der *religio* im Gegensatz zu begrifflichen Alternativen blieb im Bereich der katholischen Theologie bis zum Ende des 17. Jahrhundert erhalten. Nur in vereinzelten Fällen kann eine Verwendung als Sammelbegriff nachgewiesen werden, doch bleibt auch dann die *religio* insbesondere der *fides* untergeordnet (Feil: Religio I, S. 78, 126; ders.: Religion, Sp. 267f.; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 20-22).

57 Eine erste Verwendung als Sammelbegriff ist etwa in der Schrift *Homiliae Orthodoxae* (1546) nachweisbar, in welcher der Autor – der evangelische Theologe und Luther-Gegner Georg Witzel (1501-1573) – einerseits von der „alte[n] falsche[n] / heydnische[n] Religion" (Georg Witzel: Homiliae Orthodoxae. Postil oder Außlegung Eechter Catholischrer lehr uber alle Episteln und Evangelien aller Sontage auch Hohen Fest ubers gantz Jahre / jetzt fast an CCC. Wörtern gantz nützlich gemehret. Meintz 1546, S. I) oder der „Mosaische[n] Religion" (ebd., S. CLXV) und andererseits auch von „unsere Religion" (ebd., S. LXIX) bzw. „Christliche Religion" spricht (ebd., S. CVIII).

58 Wagner: Religion II, S. 525. Ähnliches gilt für den Westfälischen Friedensvertrag von 1648, in dem ebenfalls die christlichen Konfessionen als *religiones* zusammengefasst wurden (Kehrer: Religion, S. 419; Kurt Rudolph: Inwieweit ist der Begriff „Religion" eurozentristisch?, in: Ugo Bianchi (Hg.): The Notion of „Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3rd-8th September, 1990. Roma 1994, S. 131-139). Insbesondere die konfessionelle Pluralisierung des Christentums und die daraus resultierenden religiösen Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert hatten vor allem in Frankreich und England einen großen Einfluss auf eine überkonfessionelle Verwendung des Religionsbegriffs im historisch-politischen und philosophischen Bereich. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation erfreute sich hingegen der Begriff *confessio* einer regen Verwendung und drängte die *religio* zunächst in den Hintergrund (Dietrich Korsch: Religionsbegriff und Gottesglaube.

definierten Terminus *religion* als Sammelbegriff für die lutherische und die katholische Konfession auf, was als Ausdruck einer zunehmenden Begriffsverwendung als *terminus technicus* gedeutet werden könnte.[59] Gleichfalls blieb das tradierte Verständnis von *religio* als Sorgfalt in rituellen Handlungen und als moralische Tugend vor allem im theologischen Sprachgebrauch zunächst bestehen. Im 18. Jahrhundert wurde mit dem Fokus auf den Terminus *religio interna* ein neuer Deutungshorizont der *Religion* als Innerlichkeit und Gefühl eröffnet.[60] Die Betonung der inneren respektive emotionalen Ebene führte zu einem sukzessiven Bedeutungswandel und einer Neuakzentuierung des Religionsbegriffs,[61] was sich wiederum auf den Entwicklungsprozess hin zur Verwendung als Oberbegriff oder einer Art Kollektivsingular[62] fördernd auswirkte und den bisher im deutschsprachigen Raum vorrangig verwendeten Begriff *Glaube (fides)* allmählich verdrängte.[63] Im Zuge dieses Verständniswandels setzte sich Ende des 18. Jahrhunderts besonders im deutschen Sprachraum der Begriff *Religiosität* durch, der das individuelle Streben nach Sinnfindung unterstrich und gleichzeitig die semantische Transformation des Religionsbegriffs hin zur Innerlichkeit des Subjekts förderte. Der Begriff *Religiosität* legt den Fokus auf eine innere Haltung, ein inneres, individuellen Gefühl von Religion.[64]

Einen Wendepunkt für das anbrechende 19. Jahrhundert markiert in diesem Zusammenhang die 1799 anonym veröffentlichte Schrift des evangelischen Theologen Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) *Über die Religion*, in der eine Vermischung oder Gleichsetzung der *Religion* mit den Gegenständen Metaphysik und Moral wie etwa in der Kantschen Transzendentalphilosophie[65] kategorisch abgelehnt wird. Denn während Metaphysik und Moral

---

Dialektische Theologie und Hermeneutik der Religion. Tübingen 2005, S. 8-10; Benjamin Ziemann: Sozialgeschichte der Religion [= Historische Einführungen, 6]. Frankfurt am Main 2009, S. 26).

59 Feil: Religio I, S. 266-271; ders.: Religion, Sp. 268; Wagner: Religion II, S. 524f.

60 Feil: Religio IV, S. 879; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 8-10, 22; Wagner: Religion II, S. 531-534. Die damals bereits bekannte Unterscheidung zwischen *cultus internus* und *cultus externus* wurde erstmals im beginnenden 18. Jahrhundert von dem französischen Mystiker und christlichen Philosophen Pierre Poiret (1646-1719) auf die *religio* übertragen, infolge dessen er den Terminus *religio interna* einführte (Feil: Religio III, S. 317f.; ders.: Religion, Sp. 269). Diese neue Formulierung fand erst Mitte des 18. Jahrhunderts Eingang in den deutschen Raum und wurde unter anderem von dem Philosophen Alexander Gottlieb Baumgarten in seiner Schrift *Ethica Philosophica* (1740) aufgenommen (zu Baumgarten siehe Feil: Religio IV, S. 83-88).

61 Feil: Religio IV, S. 879f.; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 22.

62 Der Begriff des Kollektivsingulars ist von Reinhart Koselleck entlehnt, der damit selbstbezügliche Allgemeinbegriffe bezeichnete; hierzu vgl. Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/Main 1979, S. 130f.

63 Dieser Verdrängungsprozess kann etwa auf die Mitte des 18. Jahrhunderts verortet werden (Feil: Religion, Sp. 273f.; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 23-27; Strausberg: Religion, S. 36). Zum Glaubensbegriff siehe Günter Lanczkowski et al.: Art. Glaube, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 13. Berlin, New York 1985, S. 275-365; Andreas Grünschloß et al.: Art. Glaube, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen ^{4}2000, Sp. 940-983.

64 Der Begriff *Religiosität* diente einerseits als Ausdruck für das Gemeinsame der *Religionen*, andererseits aber auch als Abgrenzungsbegriff um Unterschiede zwischen Religionssystemen zu verdeutlichen, indem *Religiosität* zum Ausdruck eines echten religiösen Gefühls bestimmt wurde (Figl: Einleitung, S. 65). Zur Etymologie siehe Johannes Fritsche: Art. Religiosität, in: HWPh 8 (1992), S. 774-780.

65 Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, S. 41f.; zum Religionsbegriff Schleiermachers siehe Feil: Religio IV, S. 756-801. Nach Schleiermacher begehre die Metaphysik, „das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären“, während Moral wiederum danach strebe, „aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkühr des Menschen es [das Universum; Anm. Verf.in] fortzubilden und fertig zu machen“ (Schleiermacher: Über die Religion, S. 50). Denn Metaphysik und Moral „sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach alles Werdens“ (ebd., S. 51). Demgegenüber seien aber „Religion das Höchste [...] in der Philosophie, und [...] Metaphysik und Moral nur untergeordnete Abtheilungen von ihr“ (ebd., S. 45).

lediglich versuchen würden, das Denken und Handeln des Menschen zu bestimmen, sei das Wesen der *Religion* „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl."[66] Schleiermacher wendete sich gegen eine Beschränkung der *Religion* auf moralische und vernunftbasierte Lehren sowie auf den Grundsatz vieler Aufklärer, dass nur eine vernunftgeleitete und ethnischen Prinzipien unterworfene *Religion* wahrhaftig sein könne. Stattdessen verlegte er die Bedeutung von *Religion* auf eine individuell-emotionale Ebene und verschob damit den Schwerpunkt einer Begriffsbestimmung in den subjektiven Erfahrungsbereich der Gefühle. Die Anlagen zu diesem Gefühl der *Religion* seien jedem Menschen angeboren und bedürften nur der notwendigen Entfaltungsfreiheit, damit „sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln"[67] könnten. Im Grunde beziehe sich der Mensch nämlich in seinen unterschiedlichen Anschauungs- und Darstellungsweisen des Glaubens stets auf ein und dieselbe transzendente Macht. Schleiermachers These von einer der *Religion* immanenten Pluralität[68] und die sich hieraus ergebende Legitimierung einer Vielzahl von *Religionen* förderten die Verwendung im Sinne eines Hyperonyms und den Aufstieg der *Religion* zu einem disziplinär-wissenschaftlichen Leitbegriff.[69]

Mit der Entstehung und Institutionalisierung der Religionswissenschaften[70] sowie der alsbald einsetzenden Ausdifferenzierung der Religionsforschung in selbstständige Disziplinen (zum Beispiel Religionssoziologie, Religionsphänomenologie usw.) wurde die Beschäftigung mit der Frage nach einer adäquaten Definition des zum Oberbegriff avancierten und leitenden Terminus *Religion* unumgänglich. Dennoch blieben Versuche einer Begriffsbestimmung aufgrund einer Orientierung an christlich-theologischen Erkenntnisinteressen sowie am Kriterium der „Götterverehrung" eng abgesteckt.[71] Mit dem wachsenden Interesse religionswissenschaftlicher Studien für außereuropäische Forschungsfelder[72] wurde der Abschied von dem tradierten

---

66 Ebd., S. 50. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüßen will sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen laßen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt was ihr Wesen ausmacht, und in allem was ihre Wirkungen charakterisirt" (ebd., S. 50f.). So sei *Religion* in erster Linie ein Gefühl, das „bis ins Innerste eines jeden Individuums [dringen werde,] welches seine Atmosphäre athmet," (ebd., S. 134f.) und damit den Gegenstand individualisiere.

67 Ebd., S. 144.

68 Ebd., S. 240: „So viel sieht Jeder leicht, daß Niemand die Religion ganz haben kann; denn der Mensch ist endlich und die Religion ist unendlich." Die daraus folgende Vielfalt von *Religionen* schließe, so Schleiermacher, die Einheit von *Religion* nicht aus: „Alle sollen dennoch nur Eins sein, Ein Band umschließt sie Alle, und sie können nur gewaltsam und willkührlich getrennt werden" (ebd., S. 187). Die verschiedenen Gottesvorstellungen seien vielmehr nachrangige, individualisierte Konzepte im Gegensatz zu einem nicht-personalen, dem Menschen als Ganzes unergründlichen und unermesslichen Gottesbegriff.

69 Das Konzept eines nicht-personalen, transzendentalen Wesens und die Erweiterung des Religionsbegriffs auf nicht-personale Transzendenzvorstellungen wurden von der vorwiegend christlich-theologisch bestimmten Religionsforschung erst um die Wende zum 20. Jahrhundert aufgenommen (Gregor Ahn: Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft, in: Michael Strausberg [Hg.]: Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 169-181, hier S. 173f.; Kehrer: Religion, S. 421).

70 Für einen kurzen geschichtlichen Überblick und eine (inter-)disziplinäre Verortung der Religionswissenschaft siehe Strausberg: Religionswissenschaft, S. 3-14; Sigurd Hjelde: Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der Protestantischen Theologie, in: Friedrich Wilhelm Graf, Friedemann Voigt (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin, New York 2010, S. 9-28.

71 Feil: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 12, 23; Ahn: Religion I, S. 513-516; Korsch: Religionsbegriff, S. 22f.

72 Erste Ansätze zur Erforschung von *Religionen* außereuropäischer Ethnien und Kulturen finden sich bereits im 16. Jahrhundert durch vor Ort lebende christliche Missionare, die sich mit den jeweils vorgefundenen indigenen Glaubenskonzepten auseinandersetzten (Horst Bürkle: Art. Religion [III. Religionswissenschaftlich], in: LThK 8 [1999], Sp. 1039-1041, hier Sp. 1039).

theistischen Religionsverständnis letztlich unausweichlich, um nicht-theistische Vorstellungen, die sich auf nicht-göttliche Wesen wie etwa Geister, Ahnen oder apersonale transzendente Inhalte berufen, in einen universalen Religionsbegriff aufnehmen zu können.[73]

Für die Weiterentwicklung der Begriffe *Religion* sowie *Politische Religion* war das 20. Jahrhundert besonders prägend: Im Zusammenhang mit der steigenden Anwendung als Hyperonym setzten zu Beginn des Jahrhunderts erste kritische Auseinandersetzungen mit dem Religionsbegriff ein. Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts durchlebte der Religionsbegriff mehrere wichtige Wendepunkte, die den heutigen Umgang mit dem Begriff und seinen Deutungsfeldern stark beeinflussten. Mittlerweile ist ein schier unübersichtliches Feld aus interdisziplinär motivierten Definitionsversuchen entstanden, dem jährlich neue Lösungsansätze hinzugefügt werden, ohne dass eine Überwindung dieser ausweglos anmutenden Aporie einer universal anwendbaren und anerkannten Begriffsbestimmung und eine Befreiung aus dem Zustand der Verwirrung in naher Zukunft erreichbar zu sein scheinen.[74]

Substantialistischer versus funktionalistischer Religionsbegriff

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich in der Religionswissenschaft und in anderen kultur- oder sozialwissenschaftlichen Forschungsbereichen zwei Hauptströmungen einer Definition des Religionsbegriffs entwickelt, die bis zum Ende des Jahrhunderts vorherrschend waren und die religionswissenschaftliche Forschung noch heute in zwei voneinander divergierende Lager spalten: die substantialistische und die funktionalistische Religionsdefinition.[75]

Als substantialistisch (auch: substanzialistisch) oder essentiell werden jene Definitionsansätze bezeichnet, die nach einer allgemein anwendbaren, inhaltlichen Wesensbestimmung bzw. einem gemeinsamen Bezugsgegenstand von *Religion* fragen und diesen in inhaltliche Kriterien zu fassen versuchen. Das allgemeine Hauptziel ist die Formulierung wesentlicher Kennzeichen von *Religion* in einem Wesensbegriff und inhaltlicher Abgrenzungen zu nichtreligiösen Phänomenen. Innerhalb der heterogenen Ansätze um einen substantialistischen Religionsbegriff scheint zumindest die Annahme überwiegend unstrittig vertreten zu werden, dass es sich bei einer *Religion* um einen Bezug des Menschen zu bzw. dessen Auseinandersetzung mit außerweltlichen Realismen handelt, die inhaltlich zu bestimmen sind. Ein teilweise noch heute

---

73 In Folge einer theistischen Begriffsdefinition werden religiöse Konzepte *per definitionem* ausgeschlossen, die dem *common sense* nach unproblematisch der Kategorie *Religion* zugeordnet werden können. Exemplarisch würden bestimmte Strömungen des Buddhismus (z. B. der Theravada-Buddhismus) innerhalb einer theistischen Interpretation nicht als *Religion* gelten (Ahn: Religion I, S. 516-518; ders.: Gottesvorstellungen, S. 171-179).

74 Bürkle: Religion, Sp. 1040f.; Feil: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 7f., 17f.; ders.: Religion, Sp. 274-277. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienen religionswissenschaftliche Abhandlungen mit Überblicksdarstellungen zu den sehr heterogenen und interdisziplinär ausgerichteten Ansätzen einer Religionsdefinition (unter anderem James H. Leuba: A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future. New York 1912, Anhang S. 339-361; Richard Pauli: Das Wesen der Religion. München 1947, S. 103-138), die heute oftmals zur Untermauerung einer angenommenen faktischen Undefinierbarkeit von *Religion* herangezogen werden.

75 In der Religionsforschung finden sich weitere Methodenansätze zur Bestimmung von *Religion*, die sich im weitesten Sinne auf diese zwei Hauptrichtungen reduzieren lassen und entweder einen Ansatz favorisieren oder eine Mischung beider Ansätze aufweisen, z. B. Hermeneutische Ansätze, Dimensionsforschung (für einen Überblick siehe Detlef Pollack: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 [1995], S. 163-190, hier S. 167-182; ders.: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland I. Tübingen 2003, S. 31-45; Figl: Einleitung, S. 65-71).

vertretener Ansatz definiert den Glauben an einen oder mehrere Götter als Wesenskern von *Religion.* Doch durch die Beschäftigung mit außereuropäischen oder neueren Religionsformen wird schnell deutlich, dass die Anknüpfung an einen Gottesbegriff den Anwendungsbereich des Religionsbegriffs stark einengt und götterlose oder apersonale Religionskonzepte exkludiert werden. Dieser Verengungskritik am Gottesbezug folgend beziehen sich andere Religionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler auf alternative Bestimmungen, die das Wesen der *Religion*[76] etwa als Erleben und Glaube an *personale Absolutheit(en)* oder apersonale Inhalte wie *das Heilige* oder eine *absolute Macht* bestimmen.[77] Doch selbst bei einer Abstrahierung des außerempirischen Bezugsgegenstands als Transzendenz oder transzendentale Erfahrung bleibt das Problem einer nicht unstrittigen Einordnung einiger Glaubenskonzepte – wie etwa bestimmte frühe buddhistische Strömungen, der Konfuzianismus oder der Daoismus – in die Kategorie *Religion* bestehen.[78]

Die Fokussierung der unterschiedlichen Lösungsansätze substantialistischer Begriffsdeutungen auf eine inhaltliche Wesensbestimmung sowie auf den allgemein angenommenen Bezug des Menschen zu außerhalb der empirischen Ebene liegenden personalen oder apersonalen Vorstellungen wurde bereits im beginnenden 20. Jahrhundert seitens kultur- und sozialwissenschaftlich Studien zum Religionsbegriff kritisiert, die alternativ einen funktionalistischen Religionsbegriff einführten. Während substantialistische Ansätze nach einem universalen und instruktiven Wesensinhalt in Abgrenzung zu säkularen Bereichen streben, fragen funktionalistische Ansätze nach der Funktion von *Religion*.[79] Den klassischen Definitionsansatz lieferte 1912 der Soziologe Émile Durkheim (1858-1917):

> „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereint, die ihr angehören.“[80]

---

76 Siehe hierzu etwa das Forschungsfeld der Religionsphänomenologie, das sich explizit mit dem Wesen von *Religion* auseinandersetzt und als dessen erster Vertreter der evangelische Theologe Rudolf Otto (1869-1937) gilt (Kehrer: Religion, S. 423f.).

77 Setzte der Anthropologe Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) den Religionsbegriff noch in eine enge Beziehung zum „Glaube[n] an geistige Wesen“ (Figl: Einleitung, S. 66) und damit zu einer personalen Transzendenz wie etwa Gott bzw. Götter, Geister oder Ahnen, lockerte sich dieses enge Verständnis von *Religion* allmählich, indem nunmehr die Erfahrung des Menschen mit einer transzendenten (unpersonalen) Macht (etwa Gerardus van der Leeuw) oder dem *Heiligen* (z. B. Rudolf Otto, Nathan Söderblom und Gustav Mensching) zur Grundlage von *Religion* erklärt wurde (siehe ebd., S. 65-67). Zu den unterschiedlichen Ansätzen siehe unter anderem Klaus Hock: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 2002, S. 15f.; Bürkle: Religion, Sp. 1039-1041; Korsch: Religionsbegriff, S. 15-17.

78 Hock: Einführung, S. 16; in Bezug auf Vernunft siehe auch Korsch: Religionsbegriff, S. 16f. Ein Rückgriff auf den Begriff des *Heiligen* löst die grundlegende Problematik eines personalen Gottesbegriffs nicht, da es sich auch bei diesem Terminus um eine subjekt- und kontextabhängige Zuordnung handelt, die religiöse Randphänomene exkludiert und zusätzlich zu einer unscharfen Abgrenzung zwischen sakraler und profaner Ebene führt. So kann z. B. ein und derselbe Gegenstand in einem Handlungszusammenhang als heilig verehrt und in einem anderen als ein profaner Gebrauchsgegenstand betrachtet werden. Zu ähnlichen Problemen führt der inhaltsarme Begriff der Transzendenz, der zu einer sehr weiten Gegenstandserfassung führt, da sich auch nicht-religiöse Bereiche (z. B. Philosophie, Kunst) mit Kategorien wie dem Übersinnlichen oder Absoluten beschäftigen (Detlef Pollack: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009, S. 62f.; ders.: Säkularisierung, S. 33-36).

79 Vgl. hierzu die prägnante Definition bei Gustav Kehrer: „Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist, funktionalistische Definitionen sagen, was Religion leistet“ (Kehrer: Religion, S. 422).

80 Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt v. Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main 1981, S. 75. Die Verwendung des Begriffs Kirche könnte der Anschein erwecken, Durkheims Definition richte sich allein an die christliche Religion. Allerdings verwendet er den Begriff Kirche nicht

Statt nach einem gemeinsamen Bezugsgegenstand zu fragen, wird *Religion* über ihre soziale Funktion als gemeinschaftsbildendes und -erhaltendes System definiert und ferner zwischen *heiligen* und *profanen* Bereichen unterschieden.[81] Als Gemeinschaft zusammengeschlossen, erfahre der Mensch den Mehrwert dieser Verbindung, eine kollektive „Efferveszenz“[82], die nach Durkheim Voraussetzung für die Entstehung religiöser Glaubensvorstellungen sei. Durch kollektive Erregungszustände sei es den Einzelnen möglich, aus ihren individuellen Existenzweisen heraus und in unmittelbare Wechselbeziehungen zueinander zu treten. Denn erst in der gemeinschaftlichen Verbundenheit und Einheit werde der „nötige[] Intensitätsgrad“ erreicht, um das „religiöse Denken [zu] erweck[en]“ und die Bildung kollektiver Ideale zu ermöglichen, die zusammengefasst in dem Bild einer idealisierten Welt der real existierenden Welt des Profanen gegenübergestellt würden.[83]

Die funktionale Interpretationsmethode Durkheims wurde unter anderem in den 1970ern von dem Soziologen Thomas Luckmann vertieft, der „den Menschen als religiöses Wesen“ – als *homo religiosus* – und *Religion* als konstitutives Merkmal des Menschen in Abgrenzung zu anderen Lebewesen definierte.[84] Die Prozesse der Sozialisierung und Historisierung seien nach Luckmann die essentiellen Grundvoraussetzungen der Menschwerdung, denn erst im Zuge gesellschaftlicher Interaktion und der Produktion von Geschichte transzendiere[85] der Mensch seine biologische Verfassung und werde so zum Menschen.[86] Folglich seien als *Religion* jene Prozesse zu definieren, „in denen Menschen Menschen werden,“ was nach Luckmann gleichzeitig bedeute, dass es keine Gesellschaft ohne *Religion* geben könne.[87] Neben der

exklusiv für christliche Institutionen, sondern versteht hierunter „eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen“ (ebd., S. 71).

81 Durkheim führte – innerhalb des soziologischen Diskurses zu *Religion* – die Unterscheidung zwischen profan und heilig ein (Durkheim: Die elementaren Formen, S. 62-68), die noch heute einen maßgeblichen Grundpfeiler vieler substantialistischer sowie funktionalistischer Versuche einer Religionsdefinition bildet. Ausführlicher zu Durkheims Religionssoziologie siehe W.S.F. Pickering: Durkheim's Sociology of Religion. London 1984; Gert Pickel: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011, S. 75-87. In Anlehnung an die von Durkheim eingeführte Dichotomie *heilig-profan* heißt es bei Mircea Eliade: „Die erste Definition des Heiligen ist, daß es den Gegensatz zum Profanen bildet“ (Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Stuttgart 1957, S. 8).

82 Der Begriff findet sich im frz. Original. In der hier verwendeten deutschen Fassung wird dieser unter anderem mit „kollektiver Erregung“ (Durkheim: Die elementaren Formen, S. 300, 488), „kollektiven Wallung“ (ebd., S. 310) oder „Gärungszustand“ (ebd., S. 565) übersetzt.

83 Ebd., S. 564-567, Zitate S. 565. Demzufolge deutet Durkheim „die systematische Idealisierung [als] ein[en] Wesenszug der Religionen“ (ebd., S. 564).

84 Thomas Luckmann: Religion in der modernen Gesellschaft, in: Willi Oelmüller et al. (Hg.): Diskurs: Religion (= Philosophische Arbeitsbücher, 3). Paderborn (u. a.) 1979, S. 267-280, S. 270: „Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen, heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren.“

85 Transzendenz nach Luckmann sei die Erfahrung des Menschen um seiner individuellen Grenzen, wobei phänomenologisch zwischen kleineren (Überwindung räumlicher und zeitlicher Grenzen), mittleren und großen Transzendenzen (außeralltägliche, nicht erfahrbare Wirklichkeit) unterschieden werden müsse (Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991 [1967], S. 167f.).

86 Luckmann: Religion, S. 270: „Das instinkt-arme, biologisch etwas labile Tier, [...] wird nicht im Einzelfall, sondern in seiner Sozialität zum Menschen. Seine Sozialität ist immer eine historische. Anders gesagt, der Organismus ‚Mensch' transzendiert seine biologische Verfassung, weil ihm Gesellschaft aufgezwungen ist und indem er Geschichte produziert.“

87 Ebd.: „Ferner heißt das, und diese Konsequenz muß hervorgehoben werden, daß es keine Gesellschaft ohne Religion, d. h. ohne irgendwelche Prozesse, in denen Menschen Menschen werden, geben kann.“

Schaffung eines sozialen Zusammenhalts wird häufig auf weitere Funktionen von *Religion* wie etwa Kontingenzreduktion bzw. -bewältigung, Sinnstiftung oder Kommunikation verwiesen.[88]

Allerdings sind auch funktionalistische Ansätze nicht vor Kritik gefeit und lösen das scheinbar ausweglose Problem einer begrifflichen Bestimmung von *Religion* nicht. Durch eine funktionalistische Definition wird der Erfassungsbereich der Kategorie *Religion* stark ausgeweitet und kulturelle, soziale sowie politische Realitäten in den begrifflichen Interpretationsrahmen einbezogen, die dem allgemeinen Verständnis nach eigentlich dem menschlich-weltlichen Bereich zuzuordnen sind. Sie beschreiben Zusammenhänge, die sowohl in sakralen, aber auch in profanen Kontexten zu finden sind und dadurch die Grenzen zwischen *Religion* und *Nicht-Religion* verschwimmen lassen.[89] Zudem wird aufgrund des extensiven Erfassungsfelds die religiöse Eigenperspektive vernachlässigt bzw. übergangen, wenn mitunter religiöse, weltanschauliche oder politische Gruppierungen erfasst werden, deren Angehörige im Selbstverständnis eine Einordnung als *Religion* ablehnen. Im Umkehrschluss würde eine definitorische Schwerpunktsetzung auf funktionale Merkmale bedeuten, dass eine (traditionelle) *Religion* ihren religiösen Charakter auch verlieren kann, wenn sie die ihr auferlegte Funktion nicht mehr erfüllt.[90] Ferner wird die Möglichkeit eines rein funktionalistischen Religionsbegriffs

---

88 Unter anderem deutet Luckmann *Religion* als ein gesellschaftlich objektiviertes Sinnsystem, genauer als „symbolische Universa", die sich einerseits auf die Alltagswelt bezieht und andererseits – im Gegensatz zu anderen Sinnsystemen wie etwa politischer Natur – einen transzendenten Bezugspunkt beinhaltet (Luckmann: unsichtbare Religion, S. 80). Die Interpretation von *Religion* als Kommunikation findet man bspw. in den Schriften des Soziologen Niklas Luhmann (1927-1998), dessen Ansicht nach, „im Kontext einer soziologischen Theorie, Religion ausschließlich als kommunikatives Geschehen auf[zu]fassen [ist]" (Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. v. André Kießling. Frankfurt am Main 2000, S. 40). In Anlehnung an Durkheims Trennung zwischen profan und heilig „kann es [nie] einen gesellschaftlichen Zustand gegeben haben, in dem jede Kommunikation religiöse Kommunikation gewesen ist" (ebd., S. 187; siehe zu Luhmann auch Volker Krech: Religion als Kommunikation, in: Michael Strausberg [Hg.]: Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 49-63; Christoph Kleine: Zur Universalität der Unterscheidung *religiös* / *säkular*: Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Michael Strausberg [Hg.]: Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 65-80; Pickel: Religionssoziologie, S. 122-131). In enger Anlehnung an Luhmann definiert der Religionshistoriker Christoph Kleine *Religion* als ein soziales System, „dessen Kommunikation sich an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* ausrichtet" (Kleine: Universalität, S. 68 [Hervorhebung im Original]). Hierbei sei es unerheblich, welche inhaltliche Bestimmung dieser Transzendenz zukomme, die er als den „unbestimmbaren Bereich der Unverfügbarkeit" (ebd., S. 69), die Erfahrung von Kontingenz und Erkenntnis von Unverfügbaren (bspw. der Zukunft, der Nachtodfrage) charakterisiert. Maßgeblich für eine Kategorisierung als *Religion* seien vielmehr die zentrale Thematisierung und Kommunikation der Divergenz zwischen Immanenz und Transzendenz und eines Selbstanspruchs der Bestimmbarkeit des Unbestimmbaren (ebd., S. 68-71).

89 So werden bspw. Sinn und Orientierungsmuster zur Kontingenzbewältigung sowohl vermittels *Religionen* wie auch in philosophischen, politischen oder gesellschaftlichen Seins- und Weltanschauungskonzepten angeboten (Ahn: Religion I, S. 519). In der Kritik an der fast uneingeschränkten Extension des Religionsverständnisses wird oft darauf verwiesen, dass mit einem funktionalistischen Ansatz sogar Sport als *Religion* betrachten werden kann (siehe hierzu Thomas Schmidt-Lux: Fans und Religion, in: Jochen Roose et al. [Hg.]: Fans. Soziologische Perspektiven [= Erlebniswelten, 17]. Wiesbaden 2010, S. 281-308; Lincoln Harvey: A Brief Theology of Sport. Norwich 2014). Vor allem im Fußballsport werden zunehmend Wörter aus dem sakralen Kontext verwendet und der Sport selbst teilweise von Fans als *Religion* wahrgenommen und bezeichnet: so etwa mit Aussagen und Begriffen wie „Fußball ist meine Religion, das Stadion meine Kirche", „Heiliger Rasen" oder „Fußball-Gott". In Deutschland bieten bereits mehrere Fußball-Vereine (unter anderem HSV, FC Schalke) Grabstätten auf einem vereinseigenen Friedhof, die meist in unmittelbarer Nähe zum Vereinsstadion liegen, oder auf speziellen Fan-Feldern, die auf oder neben bereits existierenden Friedhöfen errichtet werden, an (siehe hierauf Bezug nehmend den Aufsatz von Mike S. Schäfer und Mathias Schäfer *Abseits-Religion. Fußball als Religionsersatz?*, der auf dem Internetportal für Sozialwissenschaftliche Fußballforschung veröffentlicht wurde: https://cms.zhb.tu-dortmund.de/wilkesmann/fussball/kultur.htm [letzter Zugriff: 10.01.2023]).

90 Pollack: Säkularisierung, S. 42f.

hinterfragt und darauf hingewiesen, dass funktionalistische Definitionsansätze weiterhin substantielle Zuschreibungen verwenden, die zwar nicht näher bestimmt werden, implizit aber einen substantialistischen Religionsbegriff voraussetzen.[91] Um die Unbestimmtheit funktionaler Definitionen zu korrigieren sowie den Religionsbegriff zu konkretisieren und eine Einseitigkeit der Begriffsbestimmung zu vermeiden, schlagen einige Religionsforschende eine Kombination von substantialistischer und funktionalistischer Methode vor. Leitend ist hier der Gedanke aus der Dimensionsforschung,[92] den Religionsbegriff nicht auf ein Charakteristikum zu reduzieren, sondern eine Vielzahl von Merkmalen als konstitutiv für *Religion* zu benennen.[93]

Der Verlust des Gegenstandes?

Eine grundlegende Neuorientierung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff erfolgte durch den im Zuge poststrukturalistischer und postkolonialer Debatten popularisierten *linguistic turn*, der in geistes- und sozialwissenschaftlichen Thematisierungen von *Religion* bereits in den 1960er Jahren erste Wirkungen entfaltete, die Religionswissenschaft allerdings erst in den 1990er Jahren erfasste.[94] Infolge dieses Paradigmenwechsels wurden besonders in den Sozial- und Geisteswissenschaften kritische Stimmen laut, die überhaupt die Möglichkeit einer angemessenen Definition des Religionsbegriffs als universales

---

91 Figl: Einleitung, S. 75.

92 In multidimensionalen Religionsdefinitionen wird mindestens zwischen drei Dimensionen unterschieden: Glaubensüberzeugung (theoretischen Dimension), Praktiken (praktische Dimension) und Gemeinschaft (soziale Dimension). Diese Dreiteilung ist bereits in der oben zitierten Definition Durkheims zum Religionsbegriff enthalten (Pollack: Was ist Religion, S. 176). Als prominentes Beispiel einer multidimensionalen Definition wird oft auf die Religionssoziologen Charles Y. Glock und Rodney Stark verwiesen, die *Religion* in fünf Dimensionen unterteilen, die alle zusammengenommen das Wesen von *Religion* kennzeichnen würden: die ideologische, die ritualistische, die erfahrungsmäßige, die intellektuelle und die auf Konsequenzen bezogene Dimension. Zur Dimensionsforschung bzw. multidimensionalen Ansätzen siehe Figl: Einleitung, S. 69-71; Pollack: Säkularisierung, S. 40f.

93 Der Religionssoziologe Detlef Pollack versucht beide Ansätze zu kombinieren, indem er zunächst in einem funktionalen Analyseschritt die soziale und individuelle Kontingenzerfahrung als Bezugsproblem der *Religion* bestimmt und daran anschließend im Sinne substantieller Religionsdefinitionen festlegt, dass *Religionen* eine spezifische Form zur Bewältigung des Bezugsproblems immanent sei. Diese religionsspezifische Form der Kontingenzbewältigung sieht Pollack einerseits in der Transzendierung des alltäglichen Erfahrungsbereiches und andererseits in der Bindung der jeweiligen Transzendenz an empirisch konkrete Vorstellungen und Praktiken, womit dem Menschen Zugang zum Transzendenten gewährt werde und *Religionen* erst an Relevanz für den Alltag gewinnen sowie verständlich und kommunizierbar werden. Demnach sei die Grundstruktur jeder *Religion* die Verbindung von Transzendenz und Immanenz bzw. von Unbestimmtheit und Bestimmtheit (Pollack: Säkularisierung, S. 46-55; ders.: Rückkehr, S. 63-67 und zum Begriff der Kontingenz S. 293-303; ähnlich auch Figl: Einleitung, S. 74-76).

94 Strausberg: Religionswissenschaft, S. 15f. Der Ausdruck *linguistic turn* (auch z. B. Linguistische Wende, Wende zur Sprache; 1967 von Gustav Bergmann geprägt) ist ein – oftmals nicht näher erläuterter – Schlüsselbegriff der geistes- und sozialwissenschaftlichen Poststrukturalismus- und Postkolonialismusdebatten, dessen Wurzeln in der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins und Ferdinand de Saussures liegen. Er bezeichnet die erkenntnistheoretische Wende zur Sprache, d. i. die Einsicht, dass alle (wissenschaftliche) Erkenntnis sprachabhängig ist. Jede Erkenntnis unterliege der Logik der Sprache, womit Sprache sowohl zur notwendigen Voraussetzung des Erkennbaren avanciert als auch die Grenzen der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten bildet. Siehe hierzu ausführlich Richard Rorty (Hg.): The Linguistic Turn. Chicago 1967.

Hyperonym infrage stellten[95] und daraus folgernd sogar eine Überwindung oder konsequente Loslösung vom Religionsbegriff forderten.[96]

Im Vordergrund der diskursiven Ablehnung bislang erbrachter Definitionsvorschläge und etwaiger Distanzierungsforderungen steht aufgrund seiner etymologischen Wurzeln in der lateinischen Sprache sowie seiner semantischen Entwicklung in einem spezifischen kulturell-historischen Kontext oftmals das Argument eines unverkennbar eurozentristischen Hintergrunds des Begriffs *Religion*. Diese begriffsgeschichtliche Nähe zu abendländischen Geistes- und Religionskonzepten sowie enge Verbundenheit zur christlichen Theologiegeschichte widerspreche dem Anspruch einer universalen Anwendbarkeit des Religionsbegriffs und erschwere dessen Applikation auf außerhalb dieses spezifischen kultur-historischen Kontexts entstandenen religiösen Konzepte außereuropäischer Kulturen und Gesellschaften.[97] Die diskursive Wende trug allerdings nicht nur zu Kritik und Ablehnung des Religionsbegriffs bei, sondern führte daneben zu einer selbstkritischen Reflexion und bewussten Abgrenzung von einem christlich oder philosophisch-europäisch tradierten Verständnis und Gebrauch des Begriffs in der jüngeren interdisziplinären Religionsforschung.[98] In diesem Zusammenhang wurden verschiedene Lösungsansätze vorgeschlagen, um dem Fremden in eurozentristisch geprägten Begriffen gerecht zu werden und durch die sukzessive Aufnahme außereuropäischer Wissensordnungen

---

95 So schließt bspw. der Theologe Ulrich Mann die Möglichkeit einer universalen Definition von Religion aus, weil eine Begriffsbestimmung die gesamte Breite des Studienobjektes niemals abdecken könne und stets unvollkommen bleibe: „Es liegt nun im Wesen der Religion, daß sie sich einer Definition im streng formallogischen Sinn entzieht“ (zitiert nach Schirrmacher: Hitlers Kriegsreligion, S. 53). Dieser Annahme folgend plädiert ferner unter anderem der Historiker Lucian Hölscher für eine Bestimmung von Gemeinschaften als *Religion* auf der Grundlage ihres Selbstverständnisses bzw. ihrer Selbstzuschreibung, wonach all jene Gruppierungen als *Religion* gelten, die sich selbst als solche verstehen und bezeichnen. Es handelt sich hierbei um eine für wissenschaftliche Analysen wie auch den öffentlich-rechtlichen Bereich vieler Staaten nicht geeignete Definition (Ziemann: Sozialgeschichte, S. 27f.).

96 In der jüngeren religionswissenschaftlichen Forschung lehnt bspw. William E. Arnal eine (inhaltliche) Begriffsbestimmung von *Religion* ab und plädiert für eine „*Dekonstruktion* der Kategorie“ und die Konzentration wissenschaftlicher Untersuchungen zum Religionsbegriff auf „seine Funktion im populären Diskurs“. In Betonung einer Undefinierbarkeit des Religionsbegriffs fordern hingegen die Religionswissenschaftler Wilfried Cantwell Smith und Franz Tenbruck, auf den Begriff zu verzichten oder ihn lediglich als *umbrella term* zu verwenden (Figl: Einleitung, S. 71f., Zitat S. 70 [Hervorhebung im Original]; Nehring: Welttheologie, S. 45-59; Feil: Religion, Sp. 265). Siehe hierzu auch Pollack: Rückkehr, S. 60f. Der Religionswissenschaftler Michael Strausberg urteilt infolge dieser Resignationsstimmung zum Religionsbegriff, „dass sich die Religionswissenschaft in einer Phase nach dem Verlust ihres Gegenstandes befindet“ (Strausberg: Religionswissenschaft, S. 15).

97 Außereuropäische und nichtchristliche Glaubenskonzepte wie etwa Buddhismus seien erst durch den unreflektierten Gebrauch des Religionsbegriffs zu *Religion(en)* konstruiert und daraufhin nach christlichen bzw. europäischen Denkmustern beurteilt worden. Derartige künstliche Konstrukte müsse man jedoch erst dekonstruieren, um außereuropäische Kulturen und Gesellschaftssysteme besser verstehen zu können (so z. B. Gregor Ahn: Eurozentrismen als Erkenntnisbarriere in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 97.1 [1997], S. 41-58; ders.: Religion I, S. 513-520). Zur Eurozentrismusdebatte siehe Ziemann: Sozialgeschichte, S. 26f.; Rudolph: Inwieweit, S. 131-134; Figl: Einleitung, S. 73f.; Strausberg: Religion, S. 36-38).

98 Dass der Begriff mittlerweile in vielen anderen Sprachen Eingang gefunden hat, kann als Indiz für einen steigenden ent-europäisierten oder auch de-ethnozentrierten Umgang und als eine Annäherung an eine Wandlung zu einem globalen Oberbegriff gedeutet werden (Rudolph: Inwieweit, S. 137-139; Strausberg: Religion, S. 42f.). Ferner sollte eine eurozentristische Selbstkritik nicht zur Selbstbeschränkung und Aufgabe der eigenen Sprache anregen, weil dies die Kommunikationsfähigkeit in der eigenen Begriffswelt gefährdet, sondern dazu dienen, den eigenen kulturell-historischen Hintergrund selbstkritisch zu reflektieren, um andere Personen als gleichberechtigte Kommunikationspartner wahrzunehmen (Klaus Eberl: Formen der Religion. Über die Beziehungen zwischen Religion und Politik in der europäischen Geschichte. Berlin 2003, S. 26-28). Zur Kritik am Eurozentrismus-Vorwurf s. unter anderem die Beiträge von Christoph Kleine, Sven Bretfeld und dem Herausgeber Michael Strausberg in dessen Sammelband *Religionswissenschaft*.

eine De-Eurozentrierung (oder generelle De-Ethnozentrierung) sowie folglich eine universelle Anwendungen im globalen Kontext zu ermöglichen.[99]

Es stellt sich die Frage, ob eine Distanzierung von einer begrifflichen Bestimmung oder dem Begriff Religion selbst realisierbar wäre. Etwaig resultierende Konsequenzen sollen im Folgenden nur exemplarisch angesprochen werden: Zum einen ist zur wissenschaftlichen Generalisierung, Systematisierung und Analyse eines Debattengegenstandes die Verwendung eines klar definierten Kategorienbegriffs notwendig. Doch gerade Argumente eines Eurozentrismus verweisen auf den Mangel an adäquaten bzw. genauen Entsprechungen in europäischen sowie außereuropäischen Sprach- und Kulturbereichen.[100] Ungeachtet dessen würde eine Verständigung auf einen neuen metasprachlichen Kategorienbegriff das Problem einer zu engen Nähe zu einem spezifisch kulturhistorisch geprägten Raum lediglich vom Eurozentrismus zu einem anderen Ethnozentrismus verlagern.[101] Zum anderen hat sich der Begriff mittlerweile in unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen als Fachterminus und Leitbegriff (zum Beispiel Religionsphilosophie, Religionssoziologie etc.), aber auch im öffentlichen Bereich und im Alltagssprachgebrauch durchgesetzt. Eine Distanzierung von den Bemühungen um eine Begriffsbestimmung oder Abwendung von dem Religionsbegriff wäre nicht nur in der (religions-)wissenschaftliche Forschung, sondern auch im Bereich der öffentlichen Kommunikation mit schwerwiegenden Konsequenzen verbunden. Vor allem im öffentlich-rechtlichen Bereich von Staaten, die Religionsgemeinschaften bestimmte Privilegien zusprechen, wäre die Loslösung von einer Definition oder Verwendung des Religionsbegriffs ohne einen adäquaten Ersatz nicht durchführbar. So ist beispielsweise für das aktuelle deutsche Rechts- oder Administrationssystem eine Definition, d. h. eine Verständigung auf eine begriffliche Bestimmung, von Religion

---

99 In diesem Zusammenhang soll auf die Historikerin und Indienforscherin Margrit Pernau verwiesen werden, welche die europäisch geprägten Leitkonzepte Bürger und Bürgertum mittels „Inklusion außereuropäischer Erfahrungswelten […] von innen zu verändern" sucht, um die Universalisierbarkeit dieser Begriffe, ihre Anwendbarkeit auf außereuropäische Kontexte und damit die Vorstellung vom „Bürger im Turban" zu ermöglichen (Margrit Pernau: Transkulturelle Geschichte und das Problem der universalen Begriffe. Muslimische Bürger im Delhi des 19. Jahrhunderts, in: Birgit Schäbler [Hg.]: Area Studies und die Welt. Weltreligionen und neue Globalgeschichte [= Globalgeschichte und Entwicklungspolitik, 5]. Wien 2007, S. 117-149, Zitat S. 120; siehe hierzu ausführlicher ihre Habilitationsschrift: Margrit Pernau: Bürger im Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert. Göttingen 2008 [in englischer Übersetzung: Ashraf into middle classes. Muslims in Nineteenth-century Delhi. New Delhi 2013]).

100 Mögliche Alternativbegriffe wie *dharma* oder *din* weisen zwar kleine Schnittmengen, aber auch wesentliche semantische und inhaltliche Differenzen zum Religionsbegriff auf. Zudem dienen diese Begriffe nicht zur Bezeichnung von Glaubenssystemen außerhalb des jeweiligen eigenkulturellen Kontexts, d. h. nicht im Sinne einer kulturunabhängigen, universalen Kategorie (Rudolph: Inwieweit, S. 135-138; Feil: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 12-14; Hock: Einführung, S. 12-14; Ahn: Religion I, S. 519; Figl: Einleitung, S. 73f.; für eine eingehende sprachwissenschaftliche Untersuchung des Religionsbegriffs und entsprechender Lexeme in anderen Sprachfamilien siehe Bertram Schmitz: 'Religion' und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich [= Marburger Wissenschaftliche Beiträge, 10]. Marburg 1996). Die Religionswissenschaftlerin Karénina Kollmar-Paulenz widerspricht dieser allgemein verbreiteten Behauptung, ein universaler Religionsbegriff sei nur in Europa entstanden, und zeigt am Beispiel des mongolischen Buddhismus', dass auch in außereuropäischen Kontexten Alternativbegriffe zu finden sind, die sowohl als Eigenbezeichnung dienen, als auch auf außerhalb des eigenen Kulturbereiches liegende *Religionen* verwendet werden (Karénina Kollmar-Paulenz: Außereuropäische Religionsbegriffe, in: Michael Strausberg [Hg.]: Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 81-94).

101 Zur „ethno-zentristischen Falle" siehe Kollmar-Paulenz: Außereuropäische Religionsbegriffe, S. 82f. Ähnlich verhält es sich mit dem Vorschlag, den Religionsbegriff in den Kulturbegriff einfließen zu lassen oder mit der Kategorie Glauben zu ersetzen (etwa bei Ahn: Religion I, S. 519f.; Feil: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 12-14, 26f.), womit die Kritik der Anwendung eines eurozentristisch geprägten Begriffs auf außereuropäische Systeme keinesfalls gelöst wird, da auch *Kultur* ein europäischer Begriff ist (Rudolph: Inwieweit, S. 137; Hock: Transkulturation, S. 439f.).

zur Abgrenzung von nicht-religiösen Phänomenen unverzichtbar, da die juristische Anerkennung und behördliche Registrierung einer Gemeinschaft als nicht-staatliche Körperschaft des öffentlichen Rechts[102] mit steuerlichen und gesetzlichen Vorteilen verbunden sind.[103] Eine gesetzlich verankerte Definition des Religionsbegriffs existiert jedoch nicht, da eine abstrakte Anerkennung einer Gruppierung als Religion bzw. Religionsgesellschaft durch öffentlich-rechtliche Stellen im deutschen Rechtssystem nicht vorgesehen ist. Von Seiten des Staates wird allerdings implizit zum Ausdruck gebracht, welche Gruppierungen er als Religionsgemeinschaft anerkennt, indem er über die Registrierung einer Glaubensgemeinschaft als nicht-staatliche Körperschaft des öffentlichen Rechts und die Gewährung damit einhergehender Privilegien und Rechte entscheidet.[104]

Selbst wenn sich die Religionswissenschaft gänzlich von dem Bedürfnis einer Wesensbestimmung ihres Gegenstandes trennen und den Begriff nur noch im Sinne eines *umbrella terms* benutzen würde, täte das letztendlich einer allgemeinen Notwendigkeit der Begriffsbestimmung keinen Abbruch. Ein grundsätzlicher Verzicht auf begriffliche Bestimmungen birgt zusätzlich die Gefahr der Übernahme von unreflektierten Bestimmungen und der Steigerung von Abgrenzungsproblemen des Gegenstandbereichs, die „dem unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffs Tür und Tor öffnen."[105] Ein Verzicht auf den Begriff Religion hätte natürlich entsprechende Auswirkungen auf das Konzept der *Politischen Religion*, da auch ihm der Leitbegriff entzogen würde. Zurück bliebe eine inhaltslose Begriffshülle, unbrauchbar als heuristisches Werkzeug.

Der Begriff *politisch*

Neben dem unbestimmten und umstrittenen Religionsbegriff begegnen wir in der Komposition *Politische Religion* einer weiteren begrifflichen Komponente, die auf den ersten Blick eine begriffshistorische Unschuld mit sich zu bringen scheint, aber bei genauerem Hinschauen ebenfalls eine – wenn auch im Vergleich zum Religionsbegriff in abgeschwächter

---

102 Diese juristische Klassifizierung von Religionsgesellschaften wurde dem Art. 137 Abs. 5 der Weimarer Verfassung von 1919 entnommen, der in Verbindung mit Art. 140 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland weiterhin gültig ist (Art. 137 Abs. 5 WRV i.V.m. Art. 140 GG). Für eine juristische Betrachtung des Problemfelds Religion siehe Ulrich Rhode: Vorlesung "Religion und Religionsgemeinschaften im staatlichen Recht". Online: www.ulrichrhode.de/lehrv/religionsrecht/skriptum.pdf [letzter Zugriff: 10.01.2023].

103 Zur Notwendigkeit einer Definition von *Religion* in gesellschaftlichen, politischen und juristischen Bereichen am Fallbeispiel Scientology siehe Strausberg: Religion, S. 34f.; Feil: Religion, Sp. 278f. Die Frage, ob es sich bei der *Church of Scientology* per Definition um eine *Religion* handelt, wird global unterschiedlich beantwortet und steht einerseits in Abhängigkeit zum zugrunde liegenden Religionsbegriff und andererseits zur Frage, ob die bestimmenden Merkmale von *Religion* durch die Gemeinschaft erfüllt werden. Ein Rückgriff auf den oben angesprochenen Leitgedanken Hölschers – „Religion ist alles, was man dafür hält" –, d. h. das Selbstverständnis von Gruppierungen als konstitutiv für eine Kategorisierung als *Religion* zu erheben, würde unter Umständen Gemeinschaften dazu verleiten, sich nur zum Schein nach außen per Selbstdefinition als *Religion* zu präsentieren, um Zugang zu staatlichen Privilegien zu erhalten (zitiert nach Ziemann: Sozialgeschichte, S. 27).

104 Trotz fehlender Definition kommen staatlichen Behörden um die Frage, was eine Religionsgemeinschaft ausmacht, nicht herum, um diese als *nicht-staatliche Körperschaft des öffentlichen Rechts* bestimmen zu können. Im Allgemeinen orientieren sich Juristen hierbei an einer Definition eines Lehrbuchs zur Weimarer Reichsverfassung, demnach eine Religionsgemeinschaft „ein Verband [ist], der die Angehörigen eines und desselben Glaubensbekenntnisses – oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse – für ein Gebiet zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfasst" (zitiert nach Rhode: Vorlesung, S. 67).

105 Pollack: Säkularisierung, S. 30.

Form – semantische Unbestimmtheit in sich birgt: der Begriff *politisch*. Im Gegensatz zum dominanten Begriff *Religion* fällt der Terminologie *politisch* eine attribuierende Funktion innerhalb des begrifflichen Gespanns der *Politischen Religion* zu, dennoch ist ein kurzer Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Ausdrucks *politisch* nicht minder wichtig und interessant für die im Hauptteil folgenden begriffsgeschichtlichen Untersuchungen. In dieser Kurzdarstellung liegt der Fokus allein auf dem Begriff *politisch*. Die nachfolgende Darstellung soll nur einen gerafften Blick auf die grundlegenden Entwicklungsstufen des Begriffs *politisch* werfen; von einer ausführlichen Darstellung mit einer Betrachtung einzelner Definitionsansätze wird an dieser Stelle Abstand genommen und eine nähere Betrachtung einzelner Semantiken nur an signifikanten Abschnitten im Hauptteil der Arbeit eingefügt. Dem Grundbegriff *Politik* soll nur an notwendigen Stellen in dieser Einleitung bzw. im anschließenden Hauptteil Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Während die Ursprünge des Religionsbegriffs im Lateinischen zu finden sind, liegen die etymologischen Wurzeln der Begrifflichkeiten *Politik* oder das *Politische* im Altgriechischen. Hinweise zum etymologischen und semantischen Ursprung des altgriechischen Grundvokabulars zum Politischen finden sich in dem Verb πολίζω, das übersetzt werden kann im Sinne von: eine Stadt gründen; die Mauern einer Stadt bauen.[106] Die Verwendung in diesem Bedeutungsfeld ist bereits in den Gesängen von Homers *Ilias* belegbar.[107] Eine Sonderstellung als Grundlage der begrifflichen und semantischen Weiterentwicklung nimmt das Adjektiv πολιτικὸς (auch: πολιτικῶς) ein, aus dem heraus die Semantiken zur Charakterisierung des Politischen und zur Abgrenzung von allem, was nicht dem politischen Bereich zugeordnet werden kann, gebildet wurden. Einen der ersten belegbaren Verwendungsbeispiele des Adjektivs πολιτικὸς im Sinne dieser Lesart liefern die *Historien* Herodots in Form der Substantivierung τὸ πολιτικὸν. Im Gespräch zwischen dem Perserkönig Xerxes I. und seinem Begleiter im Feldzug gegen Griechenland, den im Exil weilenden spartiatischen König Damaratos, befragt Xerxes I. seinen Gesprächspartner zum griechischen Kampfgeist und Streitmut und ob sich die Hellenen gegen das übermächtige Heer von Xerxes I. stellen würden. Auf Damaratos' Bemerkung, dass es vor allem die Spartaner seien, die sich niemals einer persischen Unterjochung ergeben und auch in Unterzahl gegen das Heer in den Krieg ziehen würden, antwortet Xerxes I.: „καίτοι εἰ τὸ πολιτικὸν ὑμῖν πᾶν ἐστι τοιοῦτον οἷον σὺ διαιρέεις, σέ γε τὸν κείνων βασιλέα πρέπει πρὸς τὸ διπλήσιον ἀντιτάσσεσθαι κατὰ νόμους τοὺς ὑμετέρους."[108] Die Substantivierung τὸ πολιτικὸν dient in Herodots Schrift zur Bezeichnung eines „ethnographischen Kollektivismus"[109], in diesem Text im Speziellen zur Benennung des griechischen bzw. spartiatischen

---

106 Ernst Vollrath: Art. Politisch, das Politische, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Sp. 1072-1075, hier Sp. 1072.

107 Poseidon wendet sich in der Szene an Zeus und beweint den bevorstehenden Untergang der Stadt Troja, die er aufzubauen mithalf: „τοῦ δ' ἐπιλήσονται τὸ ἐγὼ καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἤρῳ Λαομέδοντι πολίσσαμεν ἀθλήσαντε" (Homer: Ilias, VII 453); in der dt. Übersetzung von Dietrich Ebener: „Aber vergessen wird man die Mauer, die ich mit Apollon einst Laomedon, dem Helden, in mühsamer Arbeit erbaute!" (Homer: Ilias. Aus dem Griechischen übersetzt von Dietrich Ebener. Berlin, Weimar 1976). Vgl. hierzu den Eintrag zur Übersetzung des Verbs πολίζω in: Johann Heinrich Christian Lünemann: Wörterbuch zu Homers Ilias. Königsberg ^{2}1830, S. 277.

108 Herodot: Historien VII 103.1; in der dt. Übersetzung von Johann Eustachius Goldhagen: „da du doch, wenn eure ganze Bürgerschaft so beschaffen ist, wie du sie vorstellest, als ihr König, nach euren Gesetzen, dich einer doppelten Anzahl entgegen setzen mußt" (Johann Eustachius Goldhagen: Des Herodotus neun Bücher der Geschichte. Lemgo 1756). Zur Substantivierung τὸ πολιτικὸν bei Herodot vgl. Franz Schotten: Zur Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός. Diss. Köln 1966, S. 12, 24-30.

109 Schotten: Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός, S. 26.

Volkes bzw. ihres sozialen Gefüges. In den *Historiae* von Thukydides dient das Substantiv τὸ πολιτικὸν zur Umschreibung für die Vereinigung von Polis und Bürger sowie die Gesamtheit der Bürgerschaft und das, was das Bürgersein ausmacht.[110] Im Gegensatz zu Herodot finden sich jedoch in Thukydides' *Historiae* mehrere Belegstellen für eine Verwendung des Adjektivs πολιτικὸς bzw. anderer Wortarten aus dem Repertoire des altgriechischen Grundvokabulars des *Politischen*, die zugleich unterschiedliche Lesarten zu πολιτικὸς in sich bergen. So erfährt πολιτικὸς bei Thukydides eine Bedeutungserweiterung im Sinne von „die Angelegenheiten des Staates betreffend".[111]

Im Hellenismus und der römischen Kaiserzeit avancierte πολιτικὸς zu einem besonders häufig in der rhetorischen Literatur verwendeten Fachbegriff. Das in der klassischen Zeit etablierte Bedeutungsfeld „staatlich, bürgerlich, öffentlich" blieb zwar erhalten,[112] wurde aber um die wertende Bedeutungsnuance „zivilisiert, gebildet, fein" erweitert.[113] Diese Neuerung im Begriffsverständnis steht in einem engen Zusammenhang mit einer Selbst- und Fremdwahrnehmung und der sich vergrößernden sozialen Kluft zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen innerhalb der Poleis – hier insbesondere zwischen der Stadt- und der Landbevölkerung. Die Umschreibung einer die πολις beeinflussenden oder gar beherrschenden bürgerlichen Oberschicht unter Zuhilfenahme des Grundvokabulars des Politischen findet sich etwa bei Polybios.[114]

Marcus Tullius Cicero ist einer der ersten belegbaren Autoren, der in seinen Schriften das altgriechische Grundvokabular zum Politischen ins Lateinische übertragen und so das Adjektiv *politicum* sowie die Substantivform *politia* in sein Vokabular aufgenommen hat. Dennoch wurde der Begriff in antiken lateinischen Schriften oft in seiner altgriechischen Form πολιτικὸς belassen, statt ihn in die lateinische Schrift zu transkribieren, womit ihm der Charakter eines Fremdwortes haften blieb. Zudem gab es im Lateinischen als Bezeichnung für den politischen oder öffentlichen Bereich andere Termini wie *res publica*, *publicum* oder *civitas* bzw. *civile*, denen gegenüber das Altgriechische πολιτικὸς bzw. das latinisierte *politicum* eher ein Schattendasein fristeten.[115]

Einen Durchbruch im europäischen Sprachraum erfuhr das altgriechische Vokabular des Politischen mit der Wiederentdeckung der aristotelischen Schrift *Politik* und ihrer Übersetzung im 13. Jahrhundert – zum Beispiel durch den flämischen Geistlichen Wilhelm von Moerbeke (1215-1286). In seiner Übersetzung von 1265 nutzte er zwar die latinisierte Form des altgriechischen Vokabulars, verwandelte den bei Aristoteles als πολιτικὸς bezeichneten Staatsmann aber zum *politicum.* Demgegenüber steht das Königliche (*regale*), das analog zum aristotelischen Staatsmann als ein Anleiten gemäß den geltenden moralischen Regel sowie als ein

---

110 Thukydides: Historiae VIII 93.3: „τὸ δὲ πᾶν πλῆθος τῶν ὁπλιτῶν ἀπὸ πολλῶν καὶ πρὸς πολλοὺς λόγων γιγνομένων ἠπιώτερον ἦν ἢ πρότερον καὶ ἐφοβεῖτο μάλιστα περὶ τοῦ παντὸς πολιτικοῦ." Hierzu Schotten: Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός, S. 33f.; Christian Meier: Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: Archiv für Begriffsgeschichte 21.1 (1977), S. 7-41.

111 Vgl. hierzu Thukydides: Historiae VIII 81.2, VIII 89.3. Schotten: Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός, S. 34.

112 Ebd., S. 104ff.

113 Ebd. S. 112ff.; Vollrath: Art. Politisch, das Politische, Sp. 1072.

114 Schotten: Zur Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός, S. 112ff.

115 Vollrath: Art. Politisch, das Politische, Sp. 1072f.

koinzidentes Herrschen und Beherrschtwerden charakterisiert wird.[116] Moerbekes Zeitgenossen Albertus Magnus (um 1200-1280) und dessen Schüler Thomas von Aquin (1225-1274) interpretierten den Begriff in ihren Kommentierungen abweichend voneinander: Während Magnus den Begriff *politicum* auf die Stadt als politische Entität bezog, sprach Aquin hingegen vom *regimen politicum*, welches als eine Symbiose aus Gehorchen und Herrschen auf einer normativen Grundlage charakterisiert wird.[117] Durch Übersetzungen von Aristoteles' *Politik* in andere Sprachen – Nikolaus von Oresme (vor 1330-1382) veröffentlichte 1489 eine erste französische Übersetzung – erhielt das altgriechische Vokabular im 14. und 15. Jahrhundert Eingang in weitere europäische Sprachräume, bis es schließlich im 16. Jahrhundert auch ins Deutsche vordrang. Die Semantik des latinisierten *politicum* bzw. anderssprachlicher Entsprechungen war bereits in dieser Zeit breit gefächert.[118] Doch gab es auch weiterhin Übersetzer und Kommentatoren der aristotelischen *Politik*, die – insbesondere im Zuge der Reinigung der Gelehrtensprache von Gräzismen im Humanismus des 15. Jahrhunderts – auf das vorhandene lateinische Vokabular zurückgriffen, wie zum Beispiel 1438 der italienische Humanist Leonard Bruni (1369-1444). Auch im Wortschatz Martin Luthers (1483-1546), ein Kritiker Aristoteles', spielte das altgriechische Vokabular des Politischen keine Rolle; das Altgriechische πολιτικὸς wurde von Luther schlicht mit dem Ausdruck *weltlich* übersetzt.[119] Im deutschen Sprachraum zog sich der Prozess einer Verdrängung des aristotelischen Begriffsverständnisses bis ins 18. Jahrhundert hin, was zu einem Nebeneinander verschiedener Semantiken und Konnotationen führte.[120]

Spätestens seit dem 16. Jahrhundert kann ein Bedeutungszuwachs des altgriechischen Vokabulars beobachtet werden, indem einige Semantiken einem individuellen bzw. persönlichen Bezug auf einen Menschen statt eines Staatsgebildes oder einer Handlungsmaxime unterliegen, womit dem Begriff auch eine Geltung im persönlichen Bereich des Individuums zuerkannt wurde. Im Sinne eines politischen Handelns wurden unter dem Begriff auch Fähigkeiten zusammengefasst, die für die Etablierung und Sicherung eines gemeinschaftlichen Gebildes als essentiell erachtet wurden. An diese moralisierten Handlungsnormen einer praktischen Politik sollten sich vor allem politisch aktive Personen binden, aber sie richtete sich auch an Mitglieder anderer Bereiche innerhalb der Gesellschaft, unabhängig von sozialen, religiösen und beruflichen Zugehörigkeiten.[121] Diese Privatisierung des Politischen und der Rekurs auf den privaten Lebensbereich und das individuelle Verhalten der Einzelnen erfuhren besonders in französischen Quellen eine pejorative Ausrichtung. So wurde etwa in den französischen Religionskriegen die Wendung *les politiques* als Polemik gegen jene gerichtet, die für eine Vorherrschaft der weltlichen, verfassungsmäßigen Ordnung zur Sicherung des inneren Friedens eintraten.[122] Diese negative Wertung der *politique* setzte sich auch im 17. und 18. Jahrhundert weiter fort und der Begriff entwickelte sich unter dem Eindruck des französischen Absolutismus zu einer Polemik im Sinne von Falschheit, Korruptheit oder ungezügeltem Karrierestreben. Im

116 Ulrich Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (= Das Politische als Kommunikation, 8). Göttingen 2012, S. 16-19; Volker Sellin: Politik, in: Otto Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 4. Stuttgart 1978, S. 789-874, hier S. 802f.

117 Hierzu Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen, S. 21-25.

118 Vollrath: Art. Politisch, das Politische, Sp. 1073.

119 Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen, S. 29f., 49f.; Sellin: Politik, S. 807f.

120 Ebd., S. 811ff.

121 Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen, S. 63ff.

122 Ebd., S. 53-55.

Gegensatz zu den pejorativ konnotierten *politique* blieb in Deutschland die positive Konnotation aufgrund der semantischen Schwerpunktsetzung auf ein gesellschaftlich oder moralisch richtiges Verhalten, das auf das Beste für das Gemeinwesen orientiert ist, weitgehend erhalten.[123] Davon abweichende Verwendungen des Adjektivs *politisch* in einer abwertenden Manier finden sich allerdings seit Mitte des 17. Jahrhunderts auch im deutschen Sprachraum, womit im Allgemeinen ein als zweifelhaft bewertetes Handeln im Bereich der Staatsräson assoziiert wird.[124] Diese konnotative Doppeldeutigkeit des Begriffs *politisch* wird beispielsweise im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm erwähnt. Neben der neutral anmutenden, auf den Staat bezogenen Definition „den staat angehend, aufs öffentliche staatsleben bezüglich, dazu gehörend oder davon handelnd" und in älterer Verwendung der positiv gefärbten Bezeichnung eines „(höfliche[n], feine[n]) hofmaister[s]", d. h. den Charakterzug der Höflichkeit betreffend,[125] wird auf eine dritte Begriffsdeutung in diffamierender Ausprägung für den Angesprochenen verwiesen, die *politisch* als „der staatskunst und staatsklugheit gemäsz, staatskundig, staats-, weltklug, im gemeinen leben auch schlau, verschlagen, listig, pfiffig"[126] charakterisiert.

Ende des 18. Jahrhunderts erlebte diese Semantik der Privatisierung einen steten Rückgang, womit die Fokussierung des politischen Vokabulars auf den Staat besonders im deutschen Sprachraum an Intensität gewann und von einer Umwandlung von einem moralisch aufgeladenen Begriff hin zu einem Realbegriff gesprochen werden kann.[127] Die im 19. Jahrhundert voranschreitende Ausdifferenzierung verschiedener Felder der Politik – zum Beispiel die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenpolitik sowie Handels- oder Kolonialpolitik – hatte in Form analoger Wortneuschöpfungen Auswirkungen auf das Adjektiv *politisch*. Darüber hinaus wurde der Begriff seit dem 19. Jahrhundert zunehmend mit neuen Themenbereichen und Personen verbunden, was zur Politisierung des als *politisch* bezeichneten Objekts und im Umkehrschluss durch das fehlende Adjektiv aber auch zu einer Entpolitisierung beitragen konnte. Damit überwand der Begriff *politisch* die Grenzen des Bereichs der Politik und drang sukzessive in andere Lebensbereiche vor. Durch diesen immensen Bedeutungszuwachs erfuhr das Adjektiv eine Substantivierung zum Ausdruck *das Politische*.[128]

Sowohl der Religionsbegriff wie auch die Semantik des Politischen unterlagen und unterliegen noch heute semantischen und konnotativen Veränderungen, Weiterentwicklungen und auch Disparitäten, die Einfluss auf die Entstehungen und Verschiebungen der verschiedenen semantischen Felder der *Politischen Religion* ausgeübt haben und auch weiterhin ausüben. Besonders die Unbestimmbarkeit des Religionsbegriffs erscheint als eine unüberwindbare Hürde auf dem Weg zu einer einheitlichen Definition und Verwendung der *Politischen Religion* als heuristisches Analyseinstrument bzw. *terminus technicus*. Einen nicht minder großen Einfluss dürften die konnotativen Schwingungen des zugehörigen Adjektivs *politisch* aufweisen. In der folgenden Untersuchung des Quellenkorpus wird unter anderem zu betrachten sein, ob auch die

123 Ebd., S. 66-68.
124 Vollrath: Art. Politisch, das Politische, Sp. 1074.
125 Siehe im Deutschen Wörterbuch (DWB) das Lemmata „Polizei, f. artigkeit, höflichkeit" (DWB, Bd. 13, Sp. 1981. Online: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB [letzter Zugriff: 10.01.2023]).
126 DWB, Bd. 13, Sp. 1980.
127 Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen, S. 75-79; Sellin: Politik, S. 813f.
128 Meier et al. (Hg.): Semantiken des Politischen, S. 80-84.

verschiedenen Semantiken der *Politische Religion* konnotativen Schwankungen ausgesetzt waren oder sich die heute negative Lesart des Begriffs als Konstante durch die Zeit zieht.

Die ersten Spuren des Begriffs *Politische Religion*

Bevor mit der Untersuchung der Quellenfunde zur frühen Verwendung des Begriffs *Politische Religion* begonnen wird, soll ein kurzer spekulativer Blick in die Zeit vor dem 16. Jahrhundert gewagt werden. Diese kleine Rückschau scheint an dieser Stelle insofern notwendig, als von mehreren Forschenden die Vermutung aufgeworfen wird, dass die begriffsgeschichtlichen Wurzeln der *Politischen Religion* bzw. entsprechender Lehnwörter – wie zum Beispiel *religio politica* – bis ins antike Ägypten zurückreichen, weil etwa in den griechischen und römischen Staatskulturen eine enge Verwobenheit zwischen dem politischen und dem religiösen Bereich vorherrschte.[129] Allerdings konnten entsprechende Quellenbelege zur Untermauerung dieser These weder von bislang veröffentlichten Studien geliefert, noch von der Verfasserin im Rahmen dieser Forschungsarbeit ermittelt werden.

Geht man nun davon aus, dass der Begriff *Politische Religion* bzw. eine etwaige anderssprachige Entsprechung wie *religio politica* tatsächlich bereits in vor- und frühchristlicher Zeit Verwendung fand, so stellt sich die Frage, welche Bedeutung diesem Begriff zukam und in welchem Kontext er Anwendung fand. Bezogen auf die lateinische Entsprechung *religio politica* kann aufgrund fehlender Quellen ein möglicher Bedeutungshorizont des Begriffs an dieser Stelle nur auf hypothetischer bzw. spekulativer Ebene konstruiert werden. Dem im Einleitungskapitel erläuterten antiken bzw. vorchristlichen Begriffsverständnis von *religio* nach Cicero im Sinne einer (den göttlichen Mächten gegenüber) gewissenhaften Pflichterfüllung oder tugendhaften Haltung folgend müsste der Begriff *religio politica* als eine genaue Beachtung oder gewissenhafte Ausführung politischer Pflichten gedeutet werden. Diese Überlegung stützt sich in erster Linie auf den Verweis einer gelegentlichen Verwendung des *religio*-Begriffs für weltliche Belange und der erwähnten Deutung der *religio iudicis* als gewissenhafte Durchführung eines weltlichen Gerichtsverfahrens.[130] Erst die Deutung des *religio*-Begriffs durch Laktanz als eine Bindung oder Rückbindung (an Gott) führt zu einer möglichen Verwendung der *religio politica* in frühchristlicher Zeit als Bezeichnung für eine – spekulativ eruierte – politisch motivierte oder weltlich orientierte Bindung oder Rückbindung (an Gott) und rückt damit in die Nähe des Anwendungs- und Bedeutungsspektrums, das die *Politische Religion* in Quellen des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus einnimmt.

Die Recherche für eine frühe Verwendung der *Politischen Religion* beförderte zwei Quellenfunde aus dem 16. Jahrhundert zu Tage, einen lateinischen und einen französischen Text, die beide aus der Feder zweier französischer Gelehrter stammen und im Folgenden untersucht werden sollen. Beide Verfasser führten den Begriff nur an einer Stelle ihrer Abhandlungen an, ohne den Lesenden begriffserläuternde Ausführungen an die Hand zu geben, d. h. sie fügten ihn vielmehr wie selbstverständlich in ihren jeweiligen Text ein, als liege dem Begriff ein selbsterklärendes Begriffsverständnis zugrunde.

---

129 Die Religionswissenschaftler Hans Otto Seitschek, Jürgen Moltmann und Werner Ustorf erwähnen zwar, dass sich der Begriff bis mindestens ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen ließe, doch versäumen sie es, Quellenbelege zu liefern, die ihre – vermutlich nicht falsche – Annahme unterstützen (Moltmann: Theologische Kritik, S. 20; Seitschek: Politischer Messianismus, S. 135; Ustorf: Robinson Crusoe, S. 147, Neddens: Politische Religion, S. 312).

130 Siehe die Ausführungen zum Religionsbegriff im Einleitungskapitel.

Die früheste Fundstelle einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* konnte in einer 1572 veröffentlichten französischen Übersetzung von Plutarchs (ca. 45-125 n. Chr.) *Moralia* aus der Feder des Klerikers und Bischofs von Auxerre, Jacques Amyot (1513-1593), aufgespürt werden. Für die Untersuchung von besonderem Interesse ist die Übersetzung Amyots zu den Ausführungen Plutarchs in *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*. Hierbei handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob auch alten bzw. betagten Menschen die Verwaltung eines Staates bzw. Staatsämter anvertraut werden könnten oder ob sie von allen öffentlichen Ämtern zurücktreten und sich in ihr Privatleben zurückziehen sollten. Plutarch, welcher dem Inhalt nach vermutlich selbst bereits an der Grenze zu einem hohen Alter stand, richtet diesen Essay über die Wahrnehmung von Staatsämtern im hohen Alter an seinen Freund Euphanes und bezieht sich in seinen Darstellungen und Argumentationen auf andere Philosophen wie etwa Pythagoras und Plato, um seinen Ansichten Euphanes gegenüber Gehalt und Autorität zu verleihen. So fragt Plutarch, der sich gegen eine Altersbegrenzung für staatliche Ämter ausspricht, seinen Dialogpartner Euphanes, ob dieser von ihm verlange, aufgrund seines hohen Alters von seinem Priesteramt im Apollontempel in Delphi zurückzutreten. Dieser möglichen Positionierung entgegnet Plutarch, dass Inhaber staatlicher und religiöser Ämter nicht die Berechtigung besäßen, die ihnen verliehene Amtswürde aufgrund eines Alters oder anderer persönlicher Beweggründe von sich aus niederzulegen. In der französischen Übersetzung von Amyot heißt es hierzu:

> „à cause de ton grand aage, abandonner le sainct service de Iupiter, garde des villes & president aux assemblees de conseil de ville, toy qui es souverain presbtre & grand prophete des sainctes ceremonies de la religion politique, en laquelle tu as de si longue main faict profession.“[131]

Was Amyot in seinem Text mit *religion politique* übersetzt, lautet im altgriechischen Original an betreffender Stelle πολιτικῶν ἱερῶν, eine begriffliche Wendung, die nur an dieser einen Stelle in Plutarchs *Moralia* ermittelt werden konnte und in anderen Übersetzungstexten in unterschiedlichen Varianten aus dem Altgriechischen übertragen wurde.[132] Mit πολιτικῶν ἱερῶν – bzw. in der französischen Übersetzung *religion politique* – wird eine enge Verknüpfung zwischen Politik und Religion umschrieben, die dem griechischen und römischen Staatswesen immanent war und in staatlichen und die Politik beeinflussenden Kulthandlungen und Zeremonien Ausdruck fand. So wurde etwa die Ausführung eines Priesteramtes im antiken Griechenland oder im Römischen Reich nicht als rein religiöse und kultische Angelegenheit verstanden, sondern als ein Staatsamt mit staatlich-administrativen Charakter, in dem es vor allem um die Erfüllung organisatorischer Aufgaben im kultischen Staatsbetrieb ging, die als essenziell zur Schaffung und Sicherung des Staatswesens und der in ihm lebenden Gemeinschaft galten. Entsprechend wurden griechische Priesterämter nicht etwa an Personen aufgrund ihrer religiösen Überzeugung, Frömmigkeit oder einem religiös begründeten Altruismus übertragen, sondern durch die Polis an angesehene Mitglieder der Gemeinschaft vergeben, die bestimmte soziale Kriterien erfüllen und teilweise auch über genügend finanzielle Mittel verfügen

---

131 Jacques Amyot: Les oeuvres morales et mêlées de Plutarque. Paris 1572, S. 185. Im Original heißt es in *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* an dieser Stelle: „οὐκοῦν μηδὲ σεαυτὸν οἷου δεῖν, τῶν πολιτικῶν ἱερῶν ἔξαρχον ὄντα καὶ προφήτην, ἀφεῖναι τὰς τοῦ Πολιέως καὶ Ἀγοραίου τιμὰς Διός, ἔκπαλαι κατωργιασμένον αὐταῖς“ (Plut. mor. 792, F.11-14).

132 Johann Friedrich Salomon Kaltwasser übersetzte πολιτικῶν ἱερῶν mit „politische Mysterien“ (Plutarchs moralische Abhandlungen. Übers. von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser. Bd. 6. Frankfurt am Main 1795, S. 391), während Otto Apelt als Übersetzung den Ausdruck „heilige Staatseinrichtungen“ verwendete (Plutarch. Moralische Schriften. Übers. von Otto Apelt. Bd. 3. Leipzig 1927, S. 47).

mussten, um die Erfüllung ihrer kultischen Aufgaben mitfinanzieren zu können. Die begriffliche Übersetzung *religion politique* fungiert in diesem Text als eine Bezeichnung mit deskriptiv neutralem Charakter, der keine versehentlich oder bewusst provozierte positive oder negative Konnotation inhärent ist. Dieser Schluss ist schon allein dem Umstand geschuldet, dass Plutarch als Verfasser des Originaltextes ein Zeitgenosse des antiken griechischen Staates war, in dem die Vermischung der religiösen und politischen Ebene als selbstverständlich galt. Warum sich Amyot zur Übersetzung des Ausdruckes πολιτικῶν ἱερῶν für die Wendung *religion politique* entschied, kann nicht eruiert werden. Dass die Anwendung des Begriffs *Politische Religion* im Kontext oder zur Charakterisierung des griechischen oder römischen Staatskults nicht unüblich war, wird in einem späteren Abschnitt dieser Arbeit näher beleuchtet.

Eine für das 16. Jahrhundert nachweisbare Fundstelle des lateinischen Begriffs *religio politica* befindet sich in der erstmals 1577 veröffentlichten Schrift *De sacra politia forensi Libri III* des französischen Rechtsgelehrten und Parlamentsberaters René Choppin (1537-1606), der katholischen Glaubens sowie Befürworter und Förderer der *Sainte Ligue* war, einer Vereinigung französischer Katholiken, die gegen die französischen Calvinisten bzw. Hugenotten im Lande agierten. Entsprechend ist seine Schrift *De sacra politia forensi* in das von konfessionellen Machtkämpfen zwischen Katholiken und Hugenotten überschattete Frankreich des 16. Jahrhunderts zu kontextualisieren. Choppin schuf mit seinem Werk eine umfangreiche Abhandlung über den Macht- und Einflussbereich kirchlicher Institutionen sowie ihre Eingriffsbereiche und -möglichkeiten auf säkularer Ebene wie etwa der königlichen Gerichtsbarkeit. Wie der Buchtitel verrät, ist die Schrift in drei Hauptabschnitte untergliedert, auf deren thematisches Feld jeweils ein griechisches Adjektiv als Kapiteltitel verweist, obgleich die Schrift selbst in Latein gehalten ist: ΜΟΝΑΣΤΙΚΟΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ und ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ. Der erste Teil beschäftigt sich mit klösterlichen respektive kirchlichen Institutionen und dem theologischen sowie moralischen Anspruch an kirchliche Würdenträger und Begünstigte hinsichtlich der Wahrnehmung ihrer Vorbildstellung und ihrer Einflussnahme auf das zivilgesellschaftliche Leben. Der darauffolgende zweite Abschnitt wendet sich der Frage nach den politischen Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten klerikaler Machthaber insbesondere auf der Ebene der (weltlichen) Gerichtsbarkeit zu. Der dritte und letzte Abschnitt widmet sich den ökonomischen Konditionen weltlicher Kirchengüter und der Frage um die Organisation und die Ausgaben für ihre Pflege und Verwaltung. Für die vorliegende Untersuchung ist eine Stelle aus dem zweiten Buch von Interesse, in der es im Rahmen einer Diskussion über Eingriffe und Machtpositionen kirchlicher Würdenträger oder Institutionen in staatliche Angelegenheiten heißt:

> „Paucis ut expediam, tot sanctissimorum Principum exempla calcar addunt summo cuique Magistratui ad Religionem cum Republica sociandam arctissime, neque hanc ab illa omnino diuellendam: uti et Politica Religio, et Politia Religiosissima auspicato simul in regendis Populis excolantur.“[133]

Choppin geht davon aus, dass einerseits der Staat oder die weltliche Herrschaft eine religiöse Ader und andererseits die christliche Religion bzw. Kirche eine politische Komponente besäßen, die nicht voneinander zu trennen seien und jene Schnittstellen zwischen Religion und Politik bilden, die im oben zitierten Abschnitt mit den Begriffen *Politica Religio* und *Politia Religiosissima* beschrieben werden. Zwar sollten beide Ebenen ihren Einflussbereich nicht in die

133 René Choppin: De sacra politia forensi, Libri III. Paris 1577, S. 316f.

Sphäre des Gegenübers ausweiten, doch gebe es nach Choppin besondere Umstände, unter denen sich weltliche und kirchliche respektive religiöse Herrschaftsmächte zum Wohle des Staates zu einer Einheit zusammenschließen müssen, um einen gemeinsamen (äußeren) Feind oder eine gleichsam empfundene Gefahr gegen das Land besiegen bzw. abwenden zu können. Die *politica religio* dient folglich zur Umschreibung der religiösen Komponente eines Staatsgebildes, mit dem der Staat bzw. das Gemeinwesen durch die Religion zusammengebunden und gefestigt wird. Choppin lieferte weder an dieser noch an einer anderen Stelle seiner Abhandlung eine erläuternde Auseinandersetzung mit dem von ihm verwendeten Begriff *politica religio*. Dadurch entsteht der Eindruck, dass es sich um einen bereits zur Entstehungszeit von Choppins Werk bekannten oder gebräuchlichen Begriff handelte, der keiner weiteren Erläuterung bedurfte. 1589 veröffentlichte Choppin eine erweiterte Ausgabe, deren Zusätze unter anderem auch die eben zitierte Stelle betreffen. Denn während in der Erstausgabe von 1577 die oben zitierte Passage den Endpunkt des betreffenden Abschnittes darstellt, erweiterte Choppin in der zweiten, erweiterten Ausgabe seines Werkes von 1589 den betreffenden Abschnitt um einen nicht geringen Teil. Allerdings befasste er sich auch in dieser zweiten Ausgabe nicht ausführlicher mit dem von ihm gewählten Begriff *politica religio*.[134] Zudem befinden sich sowohl in der Erst- als auch allen folgenden Ausgaben der *De sacra politia forensi* keine weiteren Textstellen, in denen Choppin auf den Begriff *politica religio* zurückgegriffen hat.

1617 gab der als Anwalt am Pariser Parlement tätige Jean Tournet (Lebensdaten unbekannt) eine französische Übersetzung heraus, die sich an einer erweiterten Ausgabe von 1589 orientiert. Choppins *politica religio* wurde von Tournet mit dem französischen Lehnwort *religion politique* wiedergegeben:

> „Pour le faire court, toutes ces exemples de tant de saincts personnages et Princes servent comme d'esperson pour exciter les Magistrats à conjoindre la Religion avec l'Estat, et les associer d'un lien tres-estroict, sans iamais les separer l'une de l'autre: afin que et la Religion Politique et la police tres-religieuse soient ensemblemét employees pour heureusement gouverner les sujects.“[135]

Zusammenfassend kann für beide Quellenfunde des 16. Jahrhunderts festgehalten werden, dass die Begriffe *religio politica* bzw. *religion politique* in beiden Quellen als eine wertfreie, deskriptive Bezeichnung für die religiöse Komponente des Staatswesens stehen. Weder Amyot noch Choppin haben den Begriff positiv oder negativ konnotiert oder gar im Sinne einer Polemik oder pejorativen Umschreibung von konfessionellen oder religiösen Gruppierungen verwendet, was sich in den ermittelten Schriften des 17. Jahrhunderts schlagartig änderte. Allerdings sollte nicht aus dem Blick gelassen werden, dass sich die Recherchen für die Studie lediglich auf den deutschsprachigen Raum konzentrierten, was bedeutet, dass der Fund dieser zwei Schriften des 16. Jahrhunderts einem Zufall geschuldet ist und von einer weiteren Quellenrecherche in nicht-deutschensprachigen Texten vor dem 17. Jahrhundert abgesehen wurde. Daraus folgend sollte dem hier erzielten Untersuchungsergebnis einer wertfreien Verwendung des Begriffs im 16. Jahrhundert im Bewusstsein der spärlichen Quellenlage begegnet und nicht als generelle Feststellung für das gesamte Jahrhundert betrachtet werden. Im deutschen Sprachraum konnten keine Quellenbelege für eine Verwendung der *Politischen Religion* im 16. Jahrhundert (oder gar noch weiter zurückreichend) ermittelt werden. Allerdings können ähnlich

134 René Choppin: De sacra politia forensi, Libri III. Paris 1589, S. 224f.
135 Renè Choppin: Trois livres de la police ecclésiastique. Übers. v. M. Jean Tournet. Paris 1617, S. 361.

anmutende Begriffs- oder Wortkombinationen gefunden werden, die eine dem Begriff *Politische Religion* ähnliche Semantik zu transportieren scheinen.[136]

Angesichts dieser sich bereits in den ersten Abschnitten der Arbeit offenbarenden Verbreitung des Begriffs *Politische Religion* in verschiedenen Sprachräumen sollen kurz die möglichen Faktoren dieser bereits im 16. Jahrhundert sichtbaren und sich im 17. Jahrhundert deutlich entfaltenden translingualen Ausbreitung angerissen werden. Wenn auch nur wenige Quellenbeispiele aus dem späten 16. Jahrhundert ermittelt werden konnten, so kann doch als recht wahrscheinlich angenommen werden, dass die begriffliche Komposition in ihrer lateinischen Variante *religio politica* bereits vor dem 17. Jahrhundert eine breitere Verwendung fand, als bisher in der Forschung angenommen wurde. In seiner lateinischen Form wandelte der Begriff *Politische Religion* vermutlich schon im 16. Jahrhundert durch verschiedene Sprachräume und Texte von Verfassenden mit verschiedenen Muttersprachen. Latein war – neben Griechisch – in verschiedenen europäischen Sprachräumen als Verkehrs- und Gelehrtensprache üblich und verdrängte lange Zeit die jeweilige regionale Sprache in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Spätestens im 17. Jahrhundert setzte der Vormarsch der Nationalsprachen in der europäischen Publikationslandschaft ein, die sich neben Latein und Griechisch in den darauffolgenden Jahrhunderten sukzessive als Sprache der Gelehrten und Wissenschaftler etablierten und auch mit dem Latein bereits eingeflossene Begriffe wie *religio politica* allmählich als Lehnwörter in die jeweils eigene Nationalsprache transportierten. Diese Entwicklung verdankt der Begriff *Politische Religion* jedoch weniger einer eigenen Popularität, sondern vielmehr dem Umstand, dass die Begriffsteile *religio* und *politica* für sich gesehen als Lehnwörter Eingang in die verschiedenen Sprachräume fanden und die Bildung der begrifflichen Kombination aus Bestandteilen, die bereits als Übersetzungen vorlagen, keine weiteren Mühen bereitete.[137]

[136] Hierfür soll als Beispiel auf eine Veröffentlichung des katholischen Theologen Andreas Dorkenius von 1576 verwiesen werden, der in Reaktion auf das Konzil von Trient eine soziale Öffnung bezüglich der Besetzung geistlicher Pfründe forderte und in seinem Schreiben unter anderem Kombination wie „Politische Domherrn" (S. 15) und „Politischen Kyrchendiener Orden" (S. 26) verwendete (Andreas Dorkenius: Von der Hochberümpter Religionsfreiheit ein kurtzer bericht. Colonia Agrippina 1576).

[137] Für den deutschen Sprachraum siehe bspw. Wolf Peter Klein: Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der *lingua barbarica* zur *HaubtSprache*, in: Herbert Jaumann (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin, New York 2011, S. 465-516.

I. Der Begriff *Politische Religion* im Streit zwischen Religionen und Konfessionen

Die Fundstellen des 16. Jahrhunderts bieten den Lesenden Beispiele für eine in der Forschung bislang unbekannte oder zumindest wenig beachtete Verwendungsform des Terminus *Politische Religion* als einen wertfreien Begriff, die in den darauffolgenden Jahrhunderten fast vollständig in Vergessenheit gerät. Denn mit Beginn des 17. Jahrhunderts wandelte sich diese Lesart schlagartig und *Politische Religion* wurde fortan als Negativbegriff zur Kritik oder gar Polemik gegen Konfessionen und Religionen, gegen Meinungen und Weltbilder herangezogen, die mit denen der Verfassenden nicht übereinstimmen. Nur in einigen wenigen Quellen, die in den folgenden zwei Hauptkapiteln untersucht werden, konnte ein Schimmer dieser fehlenden polemischen Lesart des Begriffs *Politische Religion* aus dem 16. Jahrhundert ermittelt werden.

Der Schwerpunkt der Untersuchung wird in diesem ersten Hauptkapitel auf den Begriff *Politische Religion* als Polemik im Kontext konfessioneller Streitigkeiten innerhalb des Christentums sowie in der Betrachtung nichtchristlicher Religionen gelegt. Zunächst wird in einem ersten Abschnitt jenen Texten Beachtung geschenkt, in denen der Begriff *Politische Religion* im Kontext christlicher Konfessionen verwendet wurde. Vor dem Hintergrund der seit der Reformation ausgetragenen konfessionellen Konflikte in Europa entwickelte sich der Ausdruck *Politische Religion* zu einem negativ aufgeladenen Kampfbegriff zur Diffamierung des jeweils entgegengesetzten konfessionellen Lagers, womit insbesondere eine Vermischung von religiösen und weltlichen bzw. politischen Bereichen sowie eine Politisierung von Religion und eine damit einhergehende machtpolitisch motivierte Einmischung von Geistlichen in weltliche Herrschaftsbereiche unterstellt und gleichzeitig kritisiert wurde. Im Anschluss wendet sich die Untersuchung nichtchristlichen Religionen wie dem Judentum und dem Islam zu, die von den Verfassenden als *Politische Religion* diffamiert wurden – oftmals mit dem Ziel, eine Überlegenheit des Christentums herauszustellen.

1. *Politische Religion* als Polemik im Konflikt der verschiedenen christlichen Konfessionen

1.1. 17. Jahrhundert

Der früheste bzw. erste deutschsprachige Quellenbeleg für eine frühneuzeitliche Verwendung des Begriffs *Politische Religion* konnte in der 1602 veröffentlichten deutschen Übersetzung der im gleichen Jahr erschienenen Schrift *Le franc et véritable discours du Roi sur le rétablissement qui lui est demandé des Jésuites* des französischen Rechtsgelehrten Antoine Arnauld (1560-1619) ermittelt werden. Arnauld wandte sich mit diesem Memorandum an den französischen König, um ihn vor einer Rückkehr der 1595 aus Frankreich ausgewiesenen Mitglieder und Anhänger der *Societas Jesu* und ihrer vermeintlichen Scheinpolitik der Friedlichkeit zu warnen.[138]

[138] Im Dezember 1594 hatte der Student Jean Châtel (1575-1594) versucht, den französischen König Heinrich IV. zu erdolchen. Das misslungene Attentat wurde als religiös motiviert und von Jesuiten initiiert

Dem Begriff *Politische Religion* begegnen die Lesenden allerdings nicht im Übersetzungstext von Arnaulds antijesuitischer Schrift, sondern in der Vorrede aus der Feder des Protestanten und Rechtsgelehrten Petrus Denaisius[139] (1560-1610), die der deutschen Übersetzung vorangestellt wurde und in der französischen Originalausgabe[140] nicht enthalten ist. In diesem Vorwort resümiert Denaisius die Ursachen, die zur Verbannung der Jesuiten aus Frankreich führten und kommt unter anderem zu dem Ergebnis, dass sie mit ihrer eigenen Strategie geschlagen worden seien, unliebsame Widersacher mittels Verleumdungen zur Strecke zu bringen. So hätten die Jesuiten sowohl Nicht-Mitglieder als auch Gegner der *Societas Jesu* und der jesuitischen Lehren als „Ketzer" oder „einer Politischen Religion anhengig" diskreditiert:

> „Und zwar sie / die Jesuiter selbsten / haben inen wol gewiß diesen schein zu nütz zu machen / und vor langem den brauch gehabt / alle die jenigen / so ihnen zu weit in die charten sehen / andre vor ihrem spiel warnen / unn sich ihrem vornehmen entweders widersetzen oder auch nicht theilhafftig machen wollen / für Ketzer / oder ja für solche Leuth / die mit den Ketzern leichen / und einer Politischen Religion anhengig weren / auß zuschreien und offentlich zu beschüldigen."[141]

Der Begriff *Politische Religion* wird an dieser Stelle als ein negativ konnotierter Ausdruck mit der Intention verwendet, (vermeintlich) religiöse bzw. konfessionelle Gegner oder Außenstehende einer falschen Religionslehre zu diffamieren und im Resultat aus dem Kreis der Anhängerschaft einer vermeintlich wahren Religion zu exkludieren. Der Ausdruck dient somit einer Charakterisierung des Anderen, Konfessionsfremden und nicht zur eigenen Konfession Zugehörigen. Als Pejorativum ist die Charakterisierung als *Politische Religion* keiner bestimmten religiösen bzw. konfessionellen Religionsgruppe zugeordnet, sondern findet unabhängig religiöser oder konfessioneller Zugehörigkeiten der Adressierten (und vermutlich auch der Adressaten) Verwendung. Denn nach Denaisius würden Jesuiten alle Personen verdächtigen, einer „Politischen Religion anhengig" zu sein, die sich nicht zur jesuitischen Lehre bekennen. Bei

---

eingestuft, woraufhin der Attentäter sowie sein vermeintlicher Anstifter, der Jesuitenpater Guignard (gest. 1595), hingerichtet und die Jesuiten aus Frankreich verbannt wurden. Der zum Katholizismus konvertierte Antoine Arnauld, ein Mitglied des Pariser Parlaments und zu den Kreisen um das Zisterzienser Frauenkloster Port Royal des Champs gehörend, spielte schon in dem Straf- und Ausweisungsverfahren als Gegner des Jesuitenordens eine herausragende Rolle. Dieser konfrontative und diffamierende Kurs sowohl gegen die *Societas Jesu* und ihre Anhänger als aber auch gegen Mitglieder der evangelischen Kirchen, hier im Speziellen gegen die Hugenotten, wurde von seinem Sohn, dem französischen Philosophen Antoine Arnauld (1612-1694), fortgesetzt. Einige Kinder von Antoine Arnauld wandten sich dem Jansenismus, einer besonders in Frankreich verbreiteten Bewegung in der katholischen Kirche, zu und waren wichtige Wegbereiter der religiösen Bewegung mit Zentrum um das Kloster Port Royal. Der Sohn Antoine wurde 1643 Führer der jansenistischen Bewegung, während seine Schwestern Angélique und Agnès als Äbtissinnen in dem Kloster tätig waren. Der Jansenismus spielt im Text von Léonard de Marandé noch einmal eine Rolle.

139 Denaisius entstammt einer lothringischen Hugenottenfamilie, die im Elsass Zuflucht fanden. Ab 1590 als Assessor am Reichskammergericht in Speyer tätig, widmete sich Denaisius nicht nur der Rechtswissenschaft, sondern auch dem literarischen Schaffen und der Übersetzung. Von seinem Jugendfreund Georg Michael Lingelsheim (1556-1636) wurde er zur Übersetzung der antijesuitischen Kampfschrift Arnaulds motiviert. Siehe hierzu: Klaus Garber: Wege in die Moderne. Historiographische, literarische und philosophische Studien aus dem Umkreis der alteuropäischen Arkadien-Utopie. Berlin 2012, S. 119ff.

140 Der im gleichen Jahr veröffentlichten englischsprachigen Ausgabe *Le franc discours*, übersetzt von William Watson (1559-1603), wurde ebenfalls ein Vorwort vorangestellt. *Politische Religion* respektive *political religio* oder ähnliche englische Entsprechungen sind in diesem Vorwort nicht enthalten (Antoine Arnauld: Le franc discours. A discourse, presented of late to the French King, in answer of sundry requests made vnto him, for the restoring of the Iesuits into Fraunce, as well by theyr friends abroad, & at home, as by themselues in diuers Petitionarie Bookes. Übers. von William Watson. London 1602).

141 Antoine Arnauld: Bedencken an die Königliche May. in Franckreich. Uber der Jesuiter bey deroselben gesuchten außsöhnung / und widereinkommung in ihrer May. Landen. Heidelberg 1602, unpag. [S. 2f. der Vorrede].

genauer Betrachtung ist allerdings nicht ganz eindeutig, mit welcher Semantik der Begriff *Politische Religion* in diesem Quellenbeispiel belegt wird: Ist *Politische Religion* im Sinne eines allseits anwendbaren, polemischen Oberbegriffs zu deuten, der einzig die Funktion der Abgrenzung von der eigenen, vorgeblich wahren Religion mit sich führt, ohne dabei den Bedeutungshorizont und den möglichen Anwendungsbereich *per se* einzugrenzen – vergleichbar mit Begriffen wie etwa Ketzerei? Oder richtet sich die Kritik an eine Nähe bzw. zu enge Verbindung der geistlichen Ebene mit dem politischen Bereich eines Gemeinschaftsgefüges oder an eine (zunehmende) Verweltlichung des Klerus?

Die oben zitierte Passage ist die einzige Fundstelle in der gesamten deutschen Ausgabe zum Begriff *Politische Religion*, d. h. der Terminus wurde weder von Arnauld selbst in seinem französischen Originaltext verwendet, noch wurde von Denaisius ein von Arnauld verwendeter französischer Ausdruck mit dem Begriff *Politische Religion* übersetzt. Im Einleitungstext Denaisius' fehlen zudem Anhaltspunkte zur Klärung der Frage, ob es sich hierbei um einen von den Jesuiten selbst genutzten Ausdruck zur Diffamierung ihrer geistlichen wie weltlichen Konkurrenz handelt oder ob der Begriff allein dem Sprachgebrauch von Denaisius entsprungen ist. Einen Hinweis zu dieser Frage liefert der Übersetzungstext womöglich selbst: Hierin stoßen die Lesenden auf den lateinischen Terminus *Politicos*, der laut Arnauld polemisierend von Jesuiten gegen französische Staatsbedienstete und treue Anhänger der französischen Krone verwendet worden sei:

> „In wehrendem ihren [der Jesuiten; Anm. Verf.in] ungewitter hiessen sie uns *politicos.* Jtzt dörffen sie das wort nicht mehr brauchen / es ist gar zu gemein worden / so erfinden sie ein newes / das ist irer gewönlichen list eine."[142]

Wie an späterer Stelle der Arbeit anhand von anderen Publikationen des 17. Jahrhunderts gezeigt wird, findet man die Begriffe *Politische Religion* und *Politicos* des Öfteren in einer textlichen Nähe oder sogar in einer semantischen Beziehung zueinanderstehend. In dieser Kombination verweist der Begriff *Politische Religion* auf eine religiös oder konfessionell indifferente Haltung oder auf Mehrfachkonvertiten, die sich offenbar mit keiner bestimmten Konfession verbunden fühlen und ihre konfessionelle Zugehörigkeit nach politischen oder weltlichen Motiven zu wählen scheinen. Ob auch Denaisius dieser Semantik Arnaulds folgte, kann aus dem Textzusammenhang nicht zweifelsfrei ermittelt werden. Dass der Ausdruck *Politische Religion* von Denaisius ohne einen erläuternden Zusatz in den Raum gestellt wurde, lässt den Verdacht aufkeimen, dass es sich um einen zu dieser Zeit bereits mehr oder weniger bekannten respektive gebräuchlichen Ausdruck handelte, der keiner weiteren Umschreibung zum besseren Verständnis bedurfte. Daher kann nicht ausgeschlossen werden, dass sich der Begriff *religio politica* und entsprechende sprachregionale Lehnbegriffe bereits im 16. Jahrhundert aufgrund von innerkonfessionellen Streitigkeiten und im Zuge der Reformation entfesselter interkonfessioneller Konflikte in Europa als Negativbegriffe etablierten. Handelt es sich also bei der begrifflichen Komposition *Politische Religion* bereits im beginnenden 17. Jahrhundert um einen feststehenden Begriff, der zum Verständnis keiner Umschreibung mehr bedurfte?

---

142 Ebd., S. 97f. [Hervorhebung im Original]. In der französischen Originalfassung: „Pedant leurs tempestes ils nous appelloient politiques, ils n'osent plus user de ce mot, il est trop descrié, ils en forgent un nouveau, c'est leur ruse ordinaire" (Antoine Arnauld: Le franc et véritable discours du Roi sur le rétablissement qui lui est demandé des Jésuites. [o. O.] 1602, S. 102).

In einer ähnlich unbestimmten Manier findet sich der Begriff im Bericht eines anonymen Verfassers, der 1694 in der Juni-Ausgabe der Monatsschrift *Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde Von Allerhand Büchern und andern annemlichen Geschichten* erschien, die zwischen 1689 und 1698 von dem Protestanten Wilhelm Ernst Tentzel (1659-1707) herausgegeben wurde.[143] Der Verfasser setzt sich hierin mit der kurz zuvor veröffentlichten Publikation *Gründlicher Bericht und Beweiß Vom Ursprung und Anfang Der Thüringer*[144] des Schriftstellers und Chronisten Johann Just Winckelmann (1620-1699) auseinander, welcher sich, wie auf seinem Titelblatt explizit ausgewiesen, mit seiner Schrift „Denen Monatlichen Unter-Redungen entgegen gesetzt" wissen wollte. Denn Winckelmann hatte sich zuvor mit den Herausgebern der *Monatliche[n] Unterredungen* überworfen, nachdem seine etymologischen und geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen zum Ursprung des Territorialnamens Thüringen und zur Abstammung des Thüringer Volkes in der Monatsschrift kritisiert bzw. später nicht mehr veröffentlicht wurden.[145]

Ziemlich am Ende der in den *Monatliche[n] Unterredungen* veröffentlichten Auseinandersetzung mit Winckelmann werden dessen Ausführungen zu Seneca thematisiert und kritisiert. Der Verfasser widerspricht Winckelmanns Einschätzung über Seneca als „heimlichen / nicht offenbahren Christen"[146] und führt unter anderem zur Argumentation und Entkräftung dieser Einschätzung das Werk *De Civitate Dei* von Augustinus an. Demnach könne Seneca eben nicht dem Christentum zugehörig gerechnet werden,

> „Weil die allegata aus seinem Buche adversus superstitiones, so Augustinus Lib. VI. de Civ. Dei cap. X. macht / klärlich zeigen / daß er ein Scepticus, kein Christianus gewesen / und eine Politische Religion nur zum Schein begehret / wenn er / zum Exempel einem weisen Mann räth / ut omnia (in Deorum cultu) feruet tanquam legibus iussa, non tanquam Diis grata."[147]

An der im Zitat angegebenen Textstelle in Augustinus' *De Civitate Dei* heißt es:

> „Unde in his sacris civilis theologiae has partes potius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat. Ait enim: *quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata.*"[148]

---

143 Wilhelm Ernst Tentzel (Hg.): Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde Von Allerhand Büchern und andern annemlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Curiositäten Zur Ergetzligkeit und Nachsinnen heraus gegeben. Junius 1694, S. 409-510.

144 Johann Just Winckelmann: Gründlicher Bericht und Beweiß Vom Ursprung und Anfang Der Thüringer / Daß selbige ihren Namen weder von dem Gothischen Götzen Thoro, noch anders woher / sondern von den Doriis oder Dorienstern aus Asia herführen / welche Völker in den Niederlanden das Königreich Thüringen aufgerichtet / letzlich über den Rhein durch der Chatten-Land in das itzige Thüringen sich begeben / und ihnen den alten wohlerbrachten Namen mitgetheilet haben. Bremen 1694.

145 Siehe hierzu die unterschiedlichen Darstellungen der einzelnen Streitparteien: Einerseits die Sicht von Winckelmann (ebd., S. 5ff.) und andererseits die Gegendarstellung des Verfassers der Antwort in den *Monatliche[n] Unterredungen* von Juni 1694 (Tentzel: Monatliche Unterredungen, S. 409ff.).

146 Ebd., S. 507: „Woraus die vertrauliche Correspondenz, welche S. Paulus mit dem Seneca, als einem fürtrefflichen Philosopho, wolfliessenden Redner / und herrlichen Staats-Mann / von Gott und der Natur erleuchtet / in mit einem heimlichen / nicht offenbahren Christen geführet / klar zuersehen."

147 Ebd., S. 508.

148 Augustinus: De Civitate Dei, Lib. VI, Cap. X. Deutsche Übersetzung von Alfred Schröder: „Deshalb hat nach Seneca der Weise seine Rolle gegenüber diesen Einrichtungen der Staatstheologie sich nicht innerlich eigen zu machen, sondern nur äußerlich zu spielen. Er sagt nämlich: ‚All das wird der Weise beobachten, weil es geboten ist durch die Gesetze, nicht weil es den Göttern annehmlich wäre.'" (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder [= Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 1]. Kempten, München 1911).

Was der Verfasser mit seinen eigenen Worten als *Politische Religion* wiedergibt, wurde von Augustinus als „civilis theologiae“ bezeichnet und sollte eher mit dem Begriff *Ziviltheologie* oder *Staatstheologie* übersetzt werden. Der Begriff *Politische Religion* wird somit streng genommen vom Verfasser nicht selbst verwendet, womit sich das Verständnis und die negative Konnotation des Begriffs *Politische Religion* in diesem Fall aus der Schrift von Augustinus ergibt und keiner eigenen Definition des Verfassers der *Monatliche[n] Unterredungen* folgt. Dennoch sollte festgehalten werden, dass sich der Autor bei der Wiedergabe der betreffenden Stelle der *De Civitate Dei* entgegen einer üblichen Übersetzung von *theologia civilis* für eine Benutzung des Begriffs *Politische Religion* entschied. In diesem Falle scheint der Verfasser die Begriffe als Synonyme oder in einem anderweitigen semantischen Verhältnis zueinanderstehend zu begreifen. Eine nähere Untersuchung des Begriffsverständnisses von *Politische Religion* ist auch hier – wie auch in vielen nachfolgenden Quellen – nicht möglich, da sich eine Verwendung des Begriffs nur an dieser einen Stelle des vorliegenden Textes und den Ausgaben von 1694 insgesamt findet.

Mit einer gezielt gegen die römisch-katholische Kirche gerichteten Polemik verwendete der Bürgermeister von Bautzen (damals: Budissin) und evangelische Rechtsgelehrte Matthäus Göbel (1630-1698) den Terminus *Politische Religion* in seiner 1684 unter dem Pseudonym Theodosius Gibellinius veröffentlichten Schrift *Caesareo - Papia Romana*.[149] Hierin geht er unter anderem der Frage nach,

> „womit die Päbste ihre politische Religion / noch biß itzo befestigen / auch ihre Beypflichter beständig darbey erhalten.“[150]

Diese *Politische Religion* der römisch-katholischen Päpste – oder auch „Päbstliche Religion“[151] – wird an anderen Stellen auch als „politische Staats-Religion“[152] bezeichnet, eine

---

149 Der Titel ist an den Begriff *Cäsaropapismus* angelehnt, womit eine gesellschaftliche Form beschrieben wird, in der weltliche und religiöse Herrschaft im Staatsoberhaupt vereint werden und die geistliche Macht zumindest der weltlichen Herrschaft untergeordnet ist. Theodosius Gibellinus [Matthäus Göbel]: Caesareo - Papia Romana, Darinnen Die Begebnisse / Gelegenheiten und Beheimnisse des Bäbstl. Stuhls zu Rom / durch welche sich der Pabst zum Herrn der Christenheit gemachet / auch sich annoch in seiner Hoheit erhält / Wie auch Die Päbstische Römische Staats-Religion der Christl. Welt politisch vorgestellet werden. Franckfurt und Leipzig 1684. Im weiteren Verlauf mit folgendem Kurzverweis zitiert: Gibellinus: Caesareo.
1691 veröffentlichte der Verleger Moritz Georg Weidmann eine unbearbeitete Neuauflage der Schrift, die lediglich kleine inhaltlich unwesentliche Abweichungen aufweist. Eine dritte Auflage der *Caesareo* von 1694 wird im Vorwort der vierten Auflage erwähnt (Matthäus Göbel: Caesareo - Papia Romana. Worinnen Die politischen Geheimnisse Des Päbstlichen Stuhles Durch welche Derselbe eine Ober-Herrschafft über die Christenheit einzuführen getrachtet / und sich bißhero in seiner Hoheit erhalten hat, vorgestellt werden. Dritte [vierte] Auflage. Bey welcher die noch niemahls gedruckten Erläuterungen des seel. Autoris eingerücket worden. Leipzig, Budißin 1720, Vorwort, unpag. [S. 24]), konnte aber nicht ermittelt werden. Die vierte Auflage mit bis dato unveröffentlichten, zusätzlich beigefügten Erläuterungen Göbels wurde 1720 von David Richter verlegt. Die vierte, erweiterte Auflage wird im Folgenden mit dem Kurzverweis zitiert: Göbel: Caesareo.

150 Gibellinus: Caesareo, S. 521.

151 Siehe bspw. ebd., S. 381, 478, 522, 795.

152 Siehe etwa die Titelüberschrift des dritten Kapitels im dritten Teil, „darinnen ausführlich gemachet wird / wie die Päbste ihre politische Staats-Religion / nach den Concilio Tridentino, biß auf den heutigen Tag erhalten / und ihre Glaubens-Genossen / an dieselbe / sehr künstlich und feste verknüpfen“ (ebd., S. 476).

„von viel hundert Jahren her / erfundene“[153] und „künstlich geschmiedete“[154] Religion, deren Schwerpunkt darauf liege, ihre „Lehre / nach dem Staat / einzurichten“.[155] Folglich sei die päpstliche Kirchenlehre nicht aus der Quelle göttlicher Offenbarung entsprungen, sondern das Produkt weltlicher und politischer Machtinteressen von Oberhäuptern der römisch-katholischen Kirche und weltlichen Herrschern. Von Bedeutung für die Aufrechterhaltung der päpstlichen Machtstellung seien insbesondere die Konzile von Trient gewesen,

> „darinnen Er [der Papst; Anm. Verf.in] / wider das Herkommen der Kirchen und gesunde Vernunfft / Selbst Part und Richter gewesen / nichts anders gesucht; als daß durch dasselbe Sein politische Religion stabiliret / deßwegen ein beständig Corpus doctrinae formiret / Seine Authorität höher / als die Concilia aestimiret / und mithin die Römisch-gesinnete Christenheit / daß es führohin keine Concilien mehr bedürffen werde / schändlich beredet werden möchte.“[156]

Die päpstliche Macht und Herrschaftsausübung werden als eine *Politische Religion* diffamiert, die durch den Papst zu einer „Staats-Religion“[157] ausgebaut worden sei, mit dem Ziel, die päpstliche Autorität nicht nur auf geistlicher, sondern vor allem auf politischer Ebene zu stabilisieren und zu stärken. Der Begriff politisch steht in Göbels *Caesareo* nicht synonym für weltlich, sondern bezieht sich auf einen Teilbereich des Weltlichen und zwar auf das Staats- bzw. Reichswesen und dessen Lenkung. Dies wird in Textstellen deutlich, in denen das Adjektiv politisch in einer Reihe mit anderen begrifflichen Spezifizierungen für andere Teilbereiche das Weltliche betreffend verwendet wird.[158]

1720 erschien in Leipzig im Verlag von David Richter eine vierte[159] Auflage mit bislang unveröffentlichten Erläuterungen des Verfassers Matthäus Göbel,[160] dessen Identität dem Lesepublikum der *Caesareo* hier zum ersten Mal durch Erwähnung seines Klarnamens preisgegeben wurde. In einer Erläuterung zur ersten Passage des zweiten Kapitels im zweiten Teil[161] von Göbels Schrift wird die oben bereits erwähnte, sehr ähnliche semantische Nähe der

---

153 Ebd., S. 402: „II. Das allervornehmste aber / damit Sie Ihre / von viel hundert Jahren her / erfundene Staats-Religion / gleich als mit einen starcken Pfeiler / unterstützet / ist das Concilium Tridentinum.“

154 Ebd., S. 620f.: „Damit aber auch dem Pabste / durch Vermengung der Religion / kein Abbruch geschehen / sondern Er / durch Seine so künstlich geschmiedete Staats-Religion / auch im Weltlichen Regiement die Ober-Hand behalten möchte; hat man nach der Reformation die Lehre / de una Religione, und daß in einem Reiche und Republiq nur einerley Religion zu dulden sey / sehr eifrig zu treiben angefangen.“

155 Ebd., S. 189.

156 Ebd., S. 597f.

157 Die Gleichsetzung der *Politischen Religion* mit einer „Staats-Religion“ findet sich im weiteren Verlauf der zitierten Textpassage: „Suchet also der Pabst hierdurch / daß Er die Christenheit der Concilien überheben wolle / nicht den Nutz und Frommen der gantzen Christlichen Kirchen; sondern vielmehr die Versicherung seiner Staats-Religion / und daß dieselbe / durch ein allgemein Christlich und freies Concilium, nicht etwa auffgehoben / und zugleich das gantze Römische Pabstthum / und die erlangte Ober-Herrschafft / zu Boden gerichtet werden möchte“ (ebd., S. 598).

158 „Die hohen Eltern / lassen sich Ihre Kinder dahin zugeben / auch dadurch bewegen / daß Sie bey denen Jesuitern / nebenst der Erudition, zugleich in höflichen Sitten / allerhand Politischen / auch in Militarischen Wissenschafften unterrichtet werden“ (Gibellinus: Caesareo, S. 709).

159 Laut Titelblatt handelt es sich um die „Dritte Auflage“ der *Caesareo - Papia Romana*, jedoch berichtet Christian Gottfried Hoffmann in seinem Vorwort von „vorhergehenden drey Aufflagen“ sowie einer „Aufflage von Anno 1694“ (Göbel: Caesareo, Vorwort, unpag. [S. 24]; vgl. Anm. 149).

160 Laut Hoffmann wurde eine Veröffentlichung von Erläuterungen für die *Caesareo* bereits in der dritten Auflage von 1694 angekündigt (ebd., Vorwort, unpag. [S. 24]).

161 Der Titel dieses Kapitels: „Darinnen remonstriret wird / wie künstlich die Päbste die Religion nach ihrem Staat eingerichtet / und darauff / als einen festen Grund / ihre geistliche Monarchie gebauet haben“ (ebd., S. 188; Gibellinus: Caesareo, S. 129).

verwendeten Begriffe „politische Religion“ und „Staats-Religion“ in diesem eingegrenzten Verwendungskontext deutlich:

> „Daß die Röm. Religion nach dem Staat des Papstthums eingerichtet, und also nichts anders, als eine rechte Staats-Religion seye, hat bey dem Anno 1630 zu Augsburg gehaltenen großen Reichs-Tage der Päbstliche Nuncius, Vincentius Pimpinellus, deutlich genug zu verstehen gegeben, indem er die zur Evangelischen Religion sich bekennende Deutsche öffentlich vor Narren gehalten, daß sie nicht eine klügere und politischere Religion angenommen, und dahero wohl Ursache gehabt hätten, bey der alten Römischen Religion zu verbleiben.“[162]

Auffallend an dieser Stelle ist die Verwendung des Komparativs innerhalb der begrifflichen Komposition *Politische Religion*: „politischere Religion“. Diese Form impliziert, dass der Verfasser der Erläuterung nicht nur zwischen politischen und nicht-politischen Religionen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Abstufungen innerhalb der Gruppe von *Politischen Religionen* unterscheidet. Im weiteren Verlauf wird diese Erläuterung mit der Feststellung untermauert, dass

> „die Deutsche[n] […] vielweniger aber aus einfältigem Unverstande eine neue und gantz nicht politische Religion annehmen solten.“[163]

Die von der römisch-katholischen Papstlehre abgewandten christlichen Konfessionen sollen nicht nur nicht, sondern ganz und gar nicht politisch sein und jegliche Einmischungen in politische Bereiche unterbinden und absolut negieren, um ihre religiöse Lehre und Praxis vollkommen der göttlichen Wahrheit unterstellen zu können. Demgegenüber habe sich das römisch-katholische Papsttum über die Jahrhunderte hinweg nicht nur zu einem geistlichen, sondern in erster Linie zu einem weltlichen bzw. politischen Macht- und Herrschaftszentrum entwickelt, weswegen Göbel

> „die Römische Religion vor eine politische, auch zu Erhaltung des Päbstlichen Staats und geistlichen Monarchie eingerichtete“[164] und „auff politischen Grund erbauete Religion hält.“[165]

In dem Werk *Caesareo* sowie den später hinzugefügten Erläuterungen umschreibt der Begriff *Politische Religion* eine auf politischen Interessen gegründete Religion, die sich nicht an der göttlichen Wahrheit ausrichtet, sondern sich an den eigenen Interessen im staatlichen Machtgefüge orientiert. Der Begriff dient in dieser Schrift Göbels zur Kritik an einer Hinwendung oder Konzentration der Führungspersonen der römisch-katholischen Institutionen auf weltliche Belange und politische Machtgefüge, also auf Diesseitigkeiten.

Auch im niederländischen Sprachraum war der Begriff *Politische Religion* in seiner sprachlichen Entsprechung *Politike Religie* schon im 17. Jahrhundert nicht unbekannt: Eine

---

162 Göbel: Caesareo, S. 188f.

163 Ebd., S. 189: „Welche letztere Worte klar genug an Tag legen, daß dieser große Röm. Praelat nicht allein davor gehalten, daß es in genere in der Welt politische Staats-Religionen gäbe, sondern, daß auch in specie die Röm. Päbstliche Religion eine dergleichen seye, welche die Deutsche, wenn sie anders klug seyn wolten, nicht verlassen, vielweniger aber aus einfältigem Unverstande eine neue und gantz nicht politische Religion annehmen solten.“

164 Ebd., S. 189.

165 Ebd., S. 191.

Fundstelle liefert eine Schrift des dänischen Religionsfanatikers Oliger Paulli (1644-1714),[166] der sich als neuer Messias und König der Juden zu proklamieren versuchte und das Ziel verfolgte, ein neues jüdisches Königreich in Jerusalem aufzubauen, obgleich Paulli aus einer christlichen Familie stammte und jüdische Wurzeln innerhalb seines Familienstammbaums nicht ermittelt werden konnten. Das Hauptbegehren Paullis war die Stiftung einer neuen Religion, die sich aus den Trümmern von Christentum und Judentum emporheben würde. Im Zuge dieser religiösen Reform- und Stiftungsbestrebungen verfasste Paulli je einen Brief an König Wilhelm von England und an den Dauphin von Frankreich, die er 1697 in seinem Werk *Triumph den afgehauwen Steen sonder Handen* veröffentlichte.[167] In dem Brief an den englischen König heißt es:

> „SIRE, dit alles geschiet echter op dese voorvvarrde, MYN ZOON GEEFT MY U HEERTE, t vvelk te seggens is, dat Uwe Koninklijke Majestet met de Schapen U aanbetrouvvt, zondern uitstel, met Abrahamen de Brutd Gen. 12, I, 10. Pf. 45.11 tot 16 uitga uit uvves Vaders huys van menschlijke Traditien. 1. Pet. 1, V 13. tot 19. en voorgescreven bepaalde Concilien, Synoden en menschen stellingen, als de Politique Religie, by St. Paulus genaamt een verleydende Philosophie, Col. 2, 2 tot. 8.“[168]

Eine ähnliche Formulierung verwendete Paulli in seinem warnenden Brief an den Dauphin:

> „maar ter contrarie maken zy zich tot welsprekende harangeurs, flateurs, en dienstknechten van den Stoel van Romen, om des zelfs Politike Religie te maintineren, vviens hootden in haar herte zeegen, daar en u geen ELOHIM, ende dat Paris het vvare Paradys is.“[169]

In beiden Briefen polemisiert Paulli gegen den Papst und die römisch-katholische Kirche als „Politike Religie“, die ihre Anhänger durch menschengemachte und gottesferne Theologie knechten und ausbeuten wollen; folglich nutzte Paulli den Begriff zur abwertenden Umschreibung einer diesseitsgewandten, selbstzweckgebundenen Theologie und Kirche und unterwarf insbesondere die römisch-katholische Kirche der Kritik, letztendlich eine *Politische Religion* zu sein. Dass Göbel und Paulli den Begriff in ihren Briefen gezielt gegen die römisch-

---

166 Einen Großteil seiner Schriften veröffentlichte Paulli während seiner Aufenthalte in Frankreich und den Niederlanden in der jeweiligen Landessprache. Da die hier erwähnten Briefe während seines Aufenthalts in Amsterdam entstanden und erschienen, sind sie in niederländischer Sprache.

167 Der lutherisch-orthodoxe Johann Friedrich Corvinus veröffentlichte 1702 unter dem Titel *Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker / Und Neuen Frey-Geister* eine Sammlung polemischer Traktate, die vornehmlich gegen Täufer und Quäker sowie andere reformatorisch-christliche Bewegungen gerichtet waren, jedoch blieben auch andere christliche Konfessionen und nicht christliche Religionskonzepte von seiner Kritik in diesem Sammelsurium von Traktaten nicht verschont. Corvinus wandte sich hierin auch gegen die religionsfanatischen Ausführungen Paullis und druckte eben jene Briefe in einer deutschen Übersetzung ab; Johann Friedrich Corvinus: Novus in Belgio Judaeorum Rex Oliger Paulli, in: ders.: Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker / Und Neuen Frey-Geister. [o. O.] 1702, S. 25-38.

168 Oliger Paulli: Aan Willem de III. Köning van Groot Britannien en Stadthouder der Vereenigde Nederlanden, in: Corvinus: Novus, S. 28; dt. Übersetzung ebd.: „SIRE. Dieses alles geschiehet rechtmäßig auf diese Bedingung / Mein Sohn gieb mir dein Hertz / welches so viel zusagen / daß Euer Königl. Majestet mit Dero Anvertrauten Schaffen / ohne Verzug mit Abraham Gen. 12.1.10. und der Braut Pf. 45.11-16. aus Ihres Vaters Hause der Menschen Satzungen I. Pet 1.13-19. und vorgeschriebenen eingeschränckten Concilien. Synoden und menschlichen Beschlüssen / als Politischen Religion / welche von Paulo eine verführische Philosophie Col. 2.2-8 genennet wird / ausgeht.“

169 Oliger Paulli: Aan den Dauphin, in: Corvinus: Novus, S. 34; dt. Übersetzung ebd.: „Sondern Sie machen sich in Gegentheil zuwohl beredte Redner / Schmeichler und Dienst Knechte des Römischen Stüels / umb desselben Politische Religion zu beschützen / derer Ober Haupt in seinen Hertzen saget: Es ist kein GOtt / und Paris ist das wahre Paradieß […].“

katholische Kirche bzw. den Papst anwendeten, sollte nicht als Indiz für eine Exklusivität der Anwendung auf Anhänger oder Führungspersonen der römisch-katholischen Kirche gedeutet werden. Vielmehr handelt es sich auch hier um einen universal anwendbaren Begriff, der lediglich aufgrund des kontextuellen Zusammenhangs der Schriften spezifische Verwendung findet.

Die Verwendung des Begriffs begrenzte sich schon im 17. Jahrhundert nicht nur auf protestantische – oder wie im Fall Paullis vermeintlich jüdische – Kreise verbunden mit einer antikatholischen Polemik, sondern fand auch in Schriften katholischer Gelehrter Anwendung. Im Jahr 1608 tauchte der Begriff *Politische Religion* in der unter dem Pseudonym M. Theophilus Philalethes herausgegebenen Sammlung *Duellum Glöselianum* auf, die zwei Kommentare mit einander entgegengesetzten Standpunkten zur Frage der Religionsfreistellung der reformierten ungarischen Landstände aus dem Jahr 1606[170] enthält. Der in diesem Zusammenhang interessante erste Kommentar ist eine Abschrift eines Mahnschreibens des Wiener Bischofs und Vertreters der Gegenreformation, Melchior Khlesl (1552-1630), an Erzherzog Matthias von Österreich (1557-1619), den Khlesl eindringlich und an dessen weltliche Obrigkeitspflicht gegenüber Gott erinnernd vor jeglichen Zugeständnissen zu einer freien Religionsausübung der reformierten ungarischen Fürsten warnt.[171]

Khlesl verweist in seinem Mahnschreiben auf den Umstand, dass in Österreich bis dato nur „die Augspurgische Confession“ (d. h. die lutherische Lehre) geduldet worden sei, aber sich unter den ungarischen Landständen auch Calvinisten und Zwinglianer befänden. Wenn der österreichische Erzherzog eine Freiheit der Religion bzw. Konfessionen gewähre, so die Warnung Khlesls, wäre er der erste seines Hauses, „welcher ausser der wahren Catholischen Religion mehr als einer Secten zugelassen hetten.“[172] Sich der Frage eines „praetendirten Politischen Frieden[s]“[173] zuwendend unterstreicht Khlesl die Pflicht, dass alle friedenspolitischen Maßnahmen im Einklang mit den Lehren der wahren Religion – in diesem Fall der christlich-katholischen Religion – stehen müssen:

> „E. Fürstl. Durchl. erforschen nur die Historien / wo man mancherley Ketzerey passirt / daß einiger Friede verblieben were / und nicht allezeit der Abfall von wahrer Religion / so von den

---

170 Der Herausgeber dieser zwei Kommentare erwähnt in seinem Vorwort, „daß diese zwo Schrifften nun ein par Jahr her durch viele Hände gegangen sind“ (Philalethen, M. Theophilum: Duellum Glöselianum, Vorwort, unpag. [S. 1]). In Joseph Freiherr von Hammer-Purgstalls Biographie zu Khlesl ist das Schreiben ins Jahr 1606 datiert (Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall: Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinets Kaisers Mathias, Leben. Zweiter Band. Wien 1847. Die betreffende Stelle befindet sich im Anhang s. Urkunden-Sammlung, S. 12).

171 Melchior Khlesl (a): Bedencken Herren Melchioris Glöselii Weyhe Bischoffs zu Wien / und Administrators des Bisthumbs Newstadt / Uber der Frage: Ob den hungarischen Ständen die Freyheit der Religion zulassen sey, in: Philalethes, Theophilus: Duellum Glöselianum. Das ist / Zwey unterschiedliche / und darzu wiederwertige Bedencken / uber der Frag / Ob den Hungarischen Landständen die Freyheit der Religion zu zulassen sey. Leipzig 1608. Hintergrund dieses Mahnschreibens waren Erwägungen über Friedensverhandlungen mit dem ungarischen reformierten Fürsten von Siebenbürgen, Stephan Bocskay (1557-1606), unter dessen Führung im Jahr 1605 eine antihabsburgische Rebellion losbrach. Motiviert wurde dieser ungarische Aufstand unter anderem durch die gegenreformatorischen Maßnahmen der Habsburgermonarchie, weswegen eine der Forderungen von ungarischer Seite die Freiheit in der Religionsausübung bildete, was den ungarischen Fürsten schließlich im Frieden von Wien am 23. Juni 1606 zugesichert wurde.
Der zweite Kommentar ist eine Antwort auf Khlesls Mahnschreiben aus der Feder des lutherischen Theologen Polycarp Leyser d. Älteren (1552-1610), der Khlesls ablehnende Argumentation und Haltung gegenüber Friedensverhandlungen mit den ungarischen Landständen kritisierte und zu widerlegen versuchte.

172 Ebd., S. 15.

173 Ebd., S. 13.

heiligen Lehrern Rebellio contra Deum intitulirt wird / alsbald auch der Politische Friede zerstossen / und die Politische Religion an dessen statt gesetzt worden."[174]

Khlesl wendet sich in seiner Schrift gegen die Zusicherung einer freien Religionsausübung, die er als Schritt in Richtung eines „Abfall[s] von wahrer Religion" und wahrer Konfession wertet, was schlussendlich in Häresie und Apostasie gipfle. Das Ergebnis könne – laut dieser Abschrift – nur eine *Politische Religion*, ergo eine Ketzerei sein, die anstelle eines katholischen Christentums gesetzt werde. Der Begriff scheint als Kampfbegriff im interkonfessionellen Konflikt gegen das reformatorische Christentum zu dienen, umfasst jedoch implizit auch alle anderen nicht römisch-katholischen und folglich als Ketzerei diffamierten Glaubenskonzepte.

Durch weitere Recherchen hat sich allerdings folgendes Problem eingestellt: In einer anderen Druckfassung dieser Sammlung aus dem gleichen Jahr und dem gleichen Verlagshaus heißt es an der gleichen Stelle: „unnd die Politische Rebellen an dessen statt gesetzt worden."[175] Statt „Religion" wurde in dieser Fassung der Begriff „Rebellen" verwendet, allerdings wäre grammatikalisch betrachtet an der hier zitierten Stelle eine Verwendung des Begriffs „Religion" statt „Rebellen" passender. In einem biographischen Beitrag zu Melchior Khlesl von Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856) aus dem 19. Jahrhundert wird eine Abwandlung dieser zweiten Variante zitiert, wobei das im Anhang zur Biographie vollständig abgedruckte Schreiben an den österreichischen Erzherzog insgesamt und an der fraglichen Stelle kleine Abweichungen aufweist: „und die politische Rebellion an dessen stat gesezt worden."[176] Diese kleine sprachliche Änderung von „Politische Rebellen" zu „politische Rebellion" hebt die Diskrepanz innerhalb der Grammatik zum restlichen Satzgefüge auf, was dennoch nicht als maßgeblicher Hinweis gedeutet werden kann, dass in Khlesls Urfassung der Schrift tatsächlich von der „politische[n] Rebellion" oder den „Politische[n] Rebellen" die Rede ist.

Im Landesarchiv Thüringen konnte eine für den Reichstag zu Regensburg von 1608 gefertigte Abschrift dieses Mahnschreiben Khlesls[177] zu Tage gefördert werden, die als Entstehungsort „Wien in Osterreich" und als Entstehungsdatum 24. März 1606 angibt.[178] In diesem handgeschriebenen Dokument heißt es in der oben zitierten Textpassage: „und die politische[179] rebellio an deßen stadgesetzt worden."[180] Statt von einer *Politischen Religion* ist in dieser Abschrift von einer „politische[n] rebellio" die Rede. Eine kleine, durch den Skribenten dieser Abschrift vorgenommene Korrektur an der betreffenden Stelle könnte man als Indiz für eine

---

174 Ebd., S. 14.

175 Melchior Khlesl (b): Bedencken Herrn Melchioris Glöselii Weyhe Bischoffs zu Wien / und Administrators des Bisthumbs Newstadt / Uber der Frage: Ob den hungarischen Ständen die Freyheit der Religion zu zu lassen sey, in: Philalethes, Theophilus (b): Duellum Glöselianum. Das ist / Zwey unterschiedliche / und darzu wiederwertige Bedencken / uber der Frag / Ob den Hungarischen Landständen die Freyheit der Religion zu zulassen sey. Leipzig 1608, S. 15 [Hervorhebung d. Verf.in].

176 Hammer-Purgstall: Khlesl's, Urkundensammlung, S. 19. Nach eigenen Angaben hat Hammer-Purgstall die Vorlage für seine Abschrift „Aus dem Archive zu Riedeck" (ebd., S. 23). Eine 1608 veröffentlichte Zusammenstellung des Schreiben Khlesls und der Gegenschrift von Polycarp Leyser unter dem Titel *Duellium Glöselianum* wird im Textteil der Biographie erwähnt, unerwähnt bleibt die zweite, im gleichen Jahr und Verlagshaus erschienene Ausgabe mit dem für diese Forschungsarbeit interessanten Unterschied (ebd., S. 34).

177 Khlesl, Melchior: An Erzherzog Matthias zu Osterreich. LATh-StA Meiningen, GHA Sektion II, Nr. 100, Blatt 115-128. Die Handschrift befindet sich in einer Sammlung von „Akten bezl. den Reichstag zu Regensburg 1608." Diese Akten enthalten Berichte des Reichsgesandten aus Regensburg, denen als wichtig bewertete Unterlagen in Abschrift beigelegt wurden. Um eine solche Abschrift handelt es sich bei der vorliegenden Archivale zu Khlesls Gutachten.

178 LATh-StA Meiningen, GHA Sektion II, Nr. 100, Blatt 128.

179 Verbessert aus politischen.

180 LATh-StA Meiningen, GHA Sektion II, Nr. 100, Blatt 124f. [Hervorhebung Verf.].

Verwendung des Wortes „Rebellio“ oder eine Abwandlung im Urtext werten: Der Skribent hat den Begriff politisch erst mit dem Flexionssuffix -en niedergeschrieben, dann jedoch das -n gestrichen, um den Begriff in eine grammatikalisch korrekte Form zum darauffolgenden Wort „rebellio“ zu stellen. Diese Korrektur deutet an, dass er dieser Stelle höchstwahrscheinlich für einen kurzen Moment eine größere Aufmerksamkeit gewidmet hat, um die sprachliche Verbesserung vorzunehmen. Bei einem nochmaligen Blick auf die Vorlage wäre dem Schreiber mit hoher Wahrscheinlichkeit aufgefallen, wenn bei Khlesl „Religion“ statt „Rebellio“ gestanden hätte.

Abschließend soll in Hinblick auf die Frage nach der tatsächlich von Khlesl verwendeten begrifflichen Komposition in der Urform der zur Disposition stehenden Passage festgehalten werden, dass in mehreren Abschriften an der betreffenden Stelle „politische Rebellio“ oder „politische Rebellion“ zu finden ist, wohingegen die Abschrift aus der Sammlung *Duellum Glöselianum* als einzige Belegstelle für eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* herangezogen werden kann. Somit sprechen mehrere Indizien dafür, dass es sich bei der Variante „politische Religion“ um einen Druckfehler handelt, d. h. Khlesl in seiner Urfassung die begriffliche Kombination „politische Rebellio“ bzw. „Rebellion“ verwendete.

Doch auch in anderen Schriften katholischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts finden sich zweifelsfreie Belegstellen für die Verwendung des Begriffs *Politische Religion*. Die bereits im 16. Jahrhundert belegbare Verwendung der französischen Entsprechung *religion politique* fand auch in den nachfolgenden Jahrhunderten eine Anhängerschaft unter den Autoren französischsprachiger Texte. Der französische Philosoph und rationalistische Theologe Léonard de Marandé (Lebensdaten unbekannt), ein entschiedener Gegner der sich im 17. Jahrhundert in Frankreich ausbreitenden, katholisch geprägten Bewegung des Jansenismus, veröffentlichte 1651 eine überarbeitete zweite Auflage seiner dreibändigen Schrift *Le Theologien François*, eine kritische Abhandlung über die Generalversammlung des Klerus in Frankreich und Darlegung seiner eigenen christlichen Philosophie. In diesem Kontext thematisiert Marandé protestantische Religionsgemeinschaften, denen er im Allgemeinen unterstellt, häretischen und irrtümlichen Lehren verfallen zu sein, welche dem christlichen Menschen Seelenheil versprächen, in Wirklichkeit jedoch die christliche Moral verfälschen und verderben würden:

> „Cette ruse n'est pas de perite consequence, en matiere d'estat & de Religion politique, parce que l'homme n'aspire qu à la liberté tant qu'il peut; & ne trauaille iamais avec tant d'ardeur, que lors qu'il est question de pratiquer quelque accommondement entre la volupté de la vie presente, & les delices de la vie future.“[181]

Der Begriff *religion politique* avanciert in dieser Abhandlung zur Umschreibung einer im Staat und im politischen Wesen eines Staates oder Reiches vorherrschenden Religion, einer Art Reichs- oder Staatsreligion. Im Gegensatz zum Gros der in diesem und in den folgenden Kapiteln vorgestellten Quellen- bzw. Verwendungsbeispiele des Begriffs *Politische Religion* respektive einem der Lehnbegriffe der verschiedenen Sprachräume im 17. Jahrhundert erfährt der von Marandé verwendete Begriff *religion politique* eine wertfreie Lesart, wobei ein polemischer Beigeschmack durch das textliche Umfeld entstehen kann. Hierbei handelt es sich um

[181] Léonard de Marandé: Le Théologien français. Tome Second. Paris [2]1651, S. 386. Die erste Auflage erschien 1641-43.

eine der wenigen ermittelten Fundstellen in Quellen des 17. Jahrhunderts, in denen auf den Begriff in einer wertfreien Lesart zurückgegriffen wurde.

Vermutlich um 1660 fasste der französische Herausgeber Christophe du Puy die Gedanken und publizistischen Ausführungen des französischen Kardinals Jacques Davy du Perron (1556-1618) und des französischen Staatsmannes Jacques Auguste de Thou (1553-1617) mit theologischen, politischen und literarischen Fragen in Form eines Nachschlagewerkes unter dem Titel *Perroniana et Thuana* zusammen. Während der als *Perroniana* bezeichnete Teil Perrons sich primär Religionskonzepten, theologischen Begrifflichkeiten und Persönlichkeiten widmet, ist die *Thuana* vornehmlich als biographisches Nachschlagewerk mit Fokus auf politische und literarische Persönlichkeiten und deren Schaffen ausgerichtet. In der zweiten Ausgabe von 1669 findet sich innerhalb der *Thuana* unter dem Eintrag zum italienischen Philologen Jacopo Corbinelli (1535-1590) ein Charakterisierungsversuch zu dessen Religionszugehörigkeit:

> „L'on ne sçavoit de quelle religion étoit Corbinelli: C'étoit une religion politique à la Florentine; mais il étoit homme de bonnes mœurs.“[182]

Was genau unter einer *religion politique* nach Art der Florentiner zu verstehen ist oder welcher Bedeutungsnuance dieses Verwendungsbeispiel zugeordnet werden kann, wird aus dem weiteren Verlauf des Eintrages oder aus einer anderen Stelle der Publikation nicht unmittelbar ersichtlich. Corbinelli stammte aus Florenz und hatte zudem enge Verbindungen zur politisch und wirtschaftlich einflussreichen Familie der Medici, aus der unter anderem die Stadtherren von Florenz und Großherzöge der Toskana hervorgingen. Die *religion politique* der Florentiner könnte eine Anspielung auf die Vermengung von Politik und Religion innerhalb der Medici sein, welche nicht nur weltliche, sondern auch geistliche Machtpositionen besetzten und somit ihre dynastische Macht erhalten und steigern konnten. Die Kritik könnte sich damit gegen eine Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke und die Vergabe entsprechender theologischer Ämter im innerfamiliären Kreis – nicht aus überzeugter Frömmigkeit, sondern zur Erreichung weltlicher Zwecke und Ziele – richten. Der Zusatz, dass Corbinelli jedoch eine Person von guter Moral gewesen sei, unterstreicht die dem Begriff *religion politique* innewohnende negative Konnotation. Obgleich die Semantik der *religion politique* nur schwer zu greifen ist, ist diese Quelle für die Untersuchung von größerem Interesse, da es sich um die älteste Fundstelle des Begriffs *Politische Religion* in einem Nachschlagewerk handelt, die im Rahmen dieser Studie aufgefunden werden konnte.

1.2. 18. Jahrhundert

Die für das 17. Jahrhundert erarbeitete unterschiedliche Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* innerhalb interkonfessioneller Auseinandersetzungen christlicher Glaubensgruppen und die zum Teil stark polemisierende Begriffsverwendung kann auch in Schriften des 18. Jahrhunderts belegt werden. Eine exklusive Nutzung durch eine bestimmte Konfessionsgemeinschaft oder bezogen auf eine spezifische religiöse Gruppierung kann auch dort

[182] Jacques Davy Du Perron, Jacques Auguste de Thou (Hg.): Perroniana et Thuana. Editio Secundo. Coloniae Agrippinae [Köln] ²1669, S. 335. Weder konnte das Erscheinungsjahr der ersten Auflage zweifelsfrei ermittelt noch eine Ausgabe eingesehen werden.

nicht festgestellt werden. Allerdings ist auffallend, dass sowohl im 17. Jahrhundert wie auch in den darauffolgenden Jahrhunderten besonders in theologischen Publikationen eine negative Konnotation innerhalb der angewandten Semantiken des Begriffs *Politische Religion* erhalten blieb.

Eine Polemik gegen den römisch-katholischen Papst wird beispielsweise in einer 1705 veröffentlichen Ausgabe der im protestantischen Raum verlegten Zeitschrift *Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket* in dem Artikel *Von Italien* offenbar. Der Herausgeber Philipp Balthasar Sinold genannt von Schütz (1657-1742) thematisierte in dieser Ausgabe die mit dem Tod des spanischen Königs Karl II. (1661-1700), der keine männlichen Nachkommen hinterließ, im Raum stehende Frage der Nachfolge für den spanischen Thron. Aufgrund der bereits wenige Jahre vor dem Tod des Königs einsetzenden Verschlechterung seines Gesundheitszustandes drängte sich die Frage der spanischen Herrschaftsnachfolge schon zu seinen Lebzeiten in die europäische Diplomatie und wurde Gegenstand der Begehrlichkeit verschiedener Herrscherhäuser, die sich mittels testamentarischer Verfügungen des noch lebenden spanischen Königs einen Anspruch zu sichern versuchten. Karl II., aufgrund seiner körperlichen und geistigen Schwächen lediglich eine Marionette im politischen Machtkampf, unterschrieb (ohne sein Wissen) sich widersprechende Testamente mit unterschiedlichen Begünstigten in der Thronfolgerfrage, womit der Spanische Erbfolgekrieg (1701-1714) – neben den bourbonischen und habsburgischen Ansprüchen auf den Spanischen Thron – zusätzlich begünstigt wurde.

Der vier Jahre nach Ausbruch der Erbfolgestreitigkeiten publizierte Beitrag *Von Italien* beschäftigt sich mit der Frage nach dem tatsächlich von Karl II. bzw. dessen Beratern für die spanische Thronfolge testamentarisch bestimmten Anwärter und zitiert in deutscher Übersetzung wohl einen Beichtbrief des Grafen von Melgar, Juan Tomás Enríquez de Cabrera (1646-1705), an den Papst, in welchem der Graf seine anfängliche Mitwirkung an einer Intrige gesteht, den Bourbonen Philipp V. von Anjou (1683-1746) mittels eines „untergeschobenen falschen Testament[s]“[183] auf den spanischen Thron zu verhelfen. In Wahrheit sei stattdessen in „der ersten Clausul des unverfälschten ungeänderten Exemplars“[184] der zweite Sohn des römisch-deutschen Kaisers Leopold I., Erzherzog Karl VI. (1685-1740), als Nachfolger Karls II. begünstigt gewesen. Seine Favorisierung der österreichischen Partei bezahlte der Graf von Melgar ab 1702 mit einem bis zu seinem Tod währenden Exil am portugiesischen Hof. Dennoch wich er zu Lebzeiten nicht von seinem Kampf zu Gunsten des Österreichers ab. Sinold genannt von Schütz gibt sich selbst als Befürworter einer Besteigung des spanischen Throns durch den österreichischen Erzherzog zu erkennen, kritisiert jedoch diesen an den Papst gerichteten schriftlichen Versuch einer Einflussnahme hinsichtlich der spanischen Erbfolgepolitik, da

> „in Rom zwischen der Oesterreichischen und Frantzösischen Partie gleichsam ein Schisma entstanden / und der Bourbonismus (eine gantz neue Art von Politischen Religionen) auff dem vornehmsten Altar der Engelsburg angebetet wird.“[185]

---

183 [Anon.]: Von Italien, in: Die Europäische Fama, Welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket. Der XXIX Theil. Hrsg. v. Philipp Balthasar Sinold genannt von Schütz. [o. O.; Leipzig] 1705, S. 297-314, Zitat S. 300.

184 Ebd., S. 299.

185 Ebd., S. 303f.: „Wisset ihr nicht / daß in Rom zwischen der Oesterreichischen und Frantzösischen Partie gleichsam ein Schisma entstanden / und der Bourbonismus (eine gantz neue Art von Politischen Religionen) auff dem vornehmsten Altar der Engelsburg angebetet wird? Meinet ihr / bey demjenigen Hohen-Priester Absolution zu erlangen / der es vor gut ansiehet / daß das alte Oestereichische Stamm-Hauß vor die Ambition

Die Kritik ist gegen die Intervention des Papstes im Spanischen Erbfolgekrieg und seine Parteinahme für Philipp V. von Anjou gerichtet, die von dem Verfasser als beinahe fanatische Anbetung des „Bourbonismus“[186] aus Frankreich gedeutet wird, einer „gantz neue[n] Art von Politischen Religionen“, die derzeit den römisch-katholischen Stuhl beherrsche; entsprechend blind und taub sei der Papst hinsichtlich kritischer Worte oder Argumente gegen Philipp V. von Anjou als neuen König Spaniens. Bemerkenswert ist an dieser Stelle der Zusatz, es handle sich um eine „gantz neue Art“, eine neue Form von *Politischer Religion*, womit der Verfasser darauf hindeutet, dass weitere Ausdrucksformen von *Politischer Religion* zuvor existent waren oder neben dem Bourbonismus existent sind, jedoch ohne diese zu benennen oder näher zu umschreiben. Die verwendete Pluralform des Begriffs *Politische Religion* könnte einerseits zur Unterstreichung dieses Hinweises gedient haben, andererseits zu einer in der Zeit nicht unüblichen sprachlichen Verstärkung des Begriffs herangezogen worden sein. Insgesamt wird deutlich, dass der Verfasser unter dem Begriff eine zu enge Verflechtung des päpstlichen Stuhls mit dem weltpolitischen Geschehen subsumiert, die immer wieder in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche und des Papsttums vorzufinden sei.

Gleichfalls als Polemik gegen die römisch-katholische Kirche gerichtet taucht der Begriff *Politische Religion* in einem Kurzbeitrag in der von Karl Christoph Reiche (1742-1794), ein seines Amts enthobener Pfarrer und später Buchhändler, herausgegebenen *Allgemeinen synchronistischen Weltgeschichte* auf, in dem der byzantinische Bilderstreit bzw. die Beendigung der ersten Phase im Zweiten Konzil von Nicäa im Jahr 787 kurz thematisiert wird. Der „Spruch des Conciliums“[187] von Hiereia im Jahr 754, der jeglichen Bilderdienst verurteilte, wurde 33 Jahre später in dem von der Kaiserin Irene (752-803) einberufenen Konzil dahingehend verworfen, dass die Ikonenverehrung wieder erlaubt wurde, die Anbetung von Ikonen blieb hingegen ausdrücklich verboten. In dem Kurzbeitrag wird ein nicht näher bestimmtes Zitat angeführt über die Anordnung, Ikonoklasten bzw. ikonoklastische Handlungen aus der christlichen Gemeinschaft zu verbannen, dem der Herausgeber der *Weltgeschichte* eine Anmerkung in Fußnotenform hinzufügte:

> „So haben, zu aller Zeit, die armen Menschen glauben sollen, und glauben müssen, nicht das, was die Vernunft, und was auch Christus, uns, als Wahrheit lehren, sondern immer das, was der Fürst, und was die Priester, nach Grundsätzen ihrer Politik, aus eiteler Gewinnsucht, oder auch aus Furcht, für gut und nützlich hielten. So sind in der Folge, die Priester der Christen gezwungen, ja

---

des XIV. den Ludwigs unterdrücket / oder die Deutschen Adler von dem Geruch der Frantzösischen Linien entkräfftet werden soll?“

186 Gemeint ist hier eine Anhängerschaft zum königlichen Haus von Bourbon. Der Begriff Bourbonismus wurde im Sinne eines Pejorativs oft als Kritik an Ultraroyalisten oder Verbundenheit zur französischen Monarchie verwendet.

187 „Unsere Kaiserin hat ihre Absicht, mit der Wiederherstellung des Bilderdienstes, glücklich durchgesetzt, und auf einem, in diesem Jahre, zu Nicäa angestellten allgemeinen Concilium, den Spruch des Conciliums, welches im Jahr 754, den Bilderdienst als eine wahre Abgötterey verwarf, vernichten, und dagegen festsetzen lassen: – ‚daß der, der den Bilderdienst hindern, und bestreiten würde, als ein gottloser Mensch, von aller Gemeinschaft mit der christlichen Kirche aus geschlossen, und in den Bann gethan sein solle.‘“ ([Anon.]: Art. Nach Christi Geburt 787. Constantinopel, in: Gesellschaft deutscher Gelehrter [Hg.]: Allgemeine synchronistische Weltgeschichte, oder Zeitungen aus der alten Welt. Mit Landkarten und Register. Fünfter Theil: Von Carl dem Großen, bis auf Kaiser Conrad den Zweyten, oder vom Jahr der Welt 4751 bis 5007, oder vom Jahr Christi 768 bis 1024. Berlin, Halle 1781, S. 38f., Zitat S. 38).

vereidet worden, diese politische Religionen [sic] zu lehren; und welche Religion hat derowegen Wurzelfassen können?“[188]

Der Verfasser äußert sich in dieser Fußnote abwertend und ablehnend über eine Instrumentalisierung der christlichen Religion durch weltliche und geistliche Herrschaftsgewalt zur Erfüllung ihrer weltlichen Sehnsüchte, in deren Folge Fürsten wie Priester gegenüber den Laien jene religiöse Wahrheit zugunsten ihrer weltlichen Ziele ausgestalten – wie etwa anhand des byzantinischen Bilderstreits und der Einflussnahme weltlicher Fürsten auf christliche Glaubenssätze verdeutlicht wird. Der byzantinische Kaiser und Ikonoklast Konstantin V. (718-775) habe mittels der Einberufung des Konzils von Hiereia 754 zur Unterstützung seiner bilderfeindlichen Politik analoge Glaubensgrundsätze für die breite Bevölkerung schaffen lassen, die 787 von Kaiserin Irene (752-803) entsprechend ihrer ikonodulischen Haltung im Bilderstreit im Ergebnis der Einberufung des Zweiten Konzils in Nicäa wiederum gelockert bzw. aufgehoben wurden. Die erzielten Ergebnisse in Glaubensfragen bei der Zusammenkunft religiöser Führungspersonen innerhalb von Konzilen seien demnach oftmals das Produkt der religiösen Haltung des weltlichen Herrschers gewesen, welcher das Konzil einberufen hat. Es sei dann die per Eid aufgezwungene Aufgabe „der Priester der Christen“ gewesen, diese immer wieder neu ausgehandelten religiösen Wahrheiten, diese als Mittel zum Zweck geschaffene *Politische Religion*, unter den Anhängern als Lehre Jesu Christi zu verbreiten.

1.3. 19. Jahrhundert

Zwar finden sich auch im 19. Jahrhundert noch vereinzelt Schriften zu konfessionellen Streitigkeiten, die zur Polemisierung der gegenübergestellten Konfession den Begriff *Politische Religion* verwenden, jedoch lässt sich ein Rückgang im Vergleich zu Schriften mit anderen inhaltlichen Fokussierungen, die auf den Begriff zurückgreifen, erkennen. Der bereits im 18. Jahrhundert einsetzende Trend einer Abnahme des Interesses der Autoren an diesem Verwendungsfeld des Begriffs *Politische Religion* in Schriften blieb auch im 19. Jahrhundert merklich erhalten. Die Gründe für diesen Rückgang dürften in der Begründung neuer Verwendungs- und Bedeutungsfelder des Begriffs *Politische Religion* liegen, die ältere Begriffsverständnisse in den Hintergrund rückten, ohne diese vollständig abzulösen. Blieb der kontextuelle Fokus der Quellen des 18. Jahrhunderts auf einer Kritik an der römisch-katholischen Kirche haften, zeigt sich auch bezüglich der Quellenbelege für das 19. Jahrhundert kontextuell kein breiteres Spektrum bezüglich der Auswahl an christlichen Konfessionen, die von den verschiedenen Autoren als *Politische Religion* charakterisiert wurden.

In Christian Wilhelm Niedners (1797-1865) *Geschichte der christlichen Kirche* finden sich gleich zwei voneinander zu unterscheidende Konfessionen, die in einem Atemzug mit dem Charakteristikum *Politische Religion* belegt werden. Die innenpolitische Situation während der Regentschaft des französischen Königs Heinrich IV. in wenigen Zeilen zusammenfassend, urteilt Niedner:

188 Ebd., S. 38f.

> „Dessen politischer Sieg und kirchlicher Uebertritt bis im J. [15]93, dann sein *Edict von Nantes* vom 13. April [15]89 […], gab Frankreich auf kurze Zeit die Ruhe zurück vor seinen zwei politischen Religionen.“[189]

Es handelt sich bei diesen zwei als *Politische Religion* benannten Glaubensrichtungen um den calvinistischen Protestantismus (Hugenotten) auf der einen und den französischen Katholizismus auf der anderen Seite, welche die französische Bevölkerung im 16. Jahrhundert in zwei religiöse Lager spalteten. Die daraufhin entfachten Konfessionskonflikte, die sogenannten Hugenottenkriege, wurden auf beiden Seiten von weltlichen Antrieben, wie zum Beispiel Machtgier und finanzielle Vorteile, gespeist. Folglich nutzt Niedner in seinen Ausführungen den Begriff *Politische Religion* zur Polemisierung dieser staatspolitischen, also diesseitsgerichteten Motivationen von Anhängern beider Konfessionen, die schlussendlich zu einem als Religionskrieg verkleideten Machtkonflikt weltlicher Parteien geführt habe.

Der evangelische Prediger Cölestin Nitzsch (geb. 1834) verarbeitete den Begriff *Politische Religion* in seinen Ausführungen zur *Evangelischen Bewegung in Italien*,[190] die er während seines mehrjährigen Aufenthaltes in Italien vor Ort studieren konnte.[191] Nitzsch verweist innerhalb seiner Ausführungen im dritten Kapitel zum *gegenwärtigen Stand der Evangelisation* in Italien und dem Verhältnis zwischen der *waldensischen Kirche und den evangelischen Vereinen* unter anderem auf den Grafen Pietro Luigi Donato (kurz: Piero) Guicciardini (1808-1886), einem zum evangelischen Glauben konvertierten italienischen Theologen, welcher nach einem neunjährigen Exil in England 1860 in seine italienische Heimat zurückkehren und seine missionarische Arbeit im Aufbau einer evangelischen Gemeinde in Italien wieder aufnehmen konnte. Nachdem Guicciardini die einzelnen evangelischen Gemeinden bereist hatte, beschrieb er im darauffolgenden Jahr den Entwicklungsstand der italienischen Evangelisation in einem Bericht nach England, aus dem Nitzsch folgende Textstelle zitiert:

> „Es wäre reine Zeitverschwendung, Waldenserthum, Presbyterianismus, Nationalismus oder irgend ein System reformirter politischer Religion (any system of reformed political religion) in Italien einzuführen. In der That glaube ich, daß die Italiener, welche den Aberglauben Roms verlassen, niemals irgend ein System des Protestantismus sich aneignen werden, welches für sie eine ausländische Pflanze ist.“[192]

---

189 Christian Wilhelm Niedner: Geschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch. Leipzig 1846, S. 641 [Hervorhebungen im Original].

190 In einer Neuauflage von 2001 wird die Autorenschaft dem evangelischen Theologen Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868) zugeschrieben (Verlag: Adamant Media Corporation). Jedoch finden sich zum einen in dessen Biographie keine Anhaltspunkte für einen längeren Aufenthalt in Italien und zum anderen gibt sich Cölestin Nitzsch am Ende seines Vorwortes selbst als Verfasser zu erkennen. Dass es sich hier nicht um ein Pseudonym von Karl Immanuel Nitzsch, sondern eine eigenständige Person handelt, bezeugt etwa der erhaltene Schriftwechsel Cölestin Nitzschs mit dem Verleger Wilhelm Ludwig Hertz (1822-1901), der weit über das Todesdatum von Karl Immanuel Nitzsch hinausreicht (Brief von Cölestin Nitzsch an Wilhelm Ludwig Hertz, Sigmaringen, 6.9.1876. Deutsches Literaturarchiv (DLA) Marbach, Cotta-Archiv, Handschriften, Cölestin Nitzsch, Faszikel 17). Im Berliner Verlag von Wilhelm Ludwig Hertz erschien 1863 die erste Auflage von Cölestin Nitzsch: Die evangelische Bewegung in Italien. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Italien geschildert. Berlin 1863.

191 Die Schrift soll laut Verfasser insbesondere der Aufklärung über die evangelische Bewegung in Italien dienen, um die Sympathie und Unterstützung innerhalb der evangelischen Gemeinde in Deutschland zu fördern (ebd., Vorwort).

192 Nitzsch: Die evangelische Bewegung, S. 60. Bei dem von Nitzsch sogenannten Visitationsbericht dürfte es sich um folgende Schrift handeln: Piero Guicciardini: To Christians interested in the spred of evangelical truth in Italy. London 1861. Ein Blick in Guicciardinis Veröffentlichung war im Rahmen dieser Arbeit nicht

Guicciardinis Urteil fußt auf dessen Annahme, dass eine evangelische Bewegung in Italien nur dann Erfolg haben könne, wenn das neue evangelische Glaubenskonzept aus dem italienischen Volk heraus entstünde, statt aus dem Ausland importiert zu werden, wie etwa „irgend ein System reformirter politischer Religion." Guicciardinis Begriff von *Politischer Religion* ist nicht identisch mit den zuvor von ihm aufgezählten Formen der evangelischen Konfession, sondern beschreibt damit die Gesamtheit aller aus der *Politischen Religion*, der römisch-katholischen Religion, im Zuge einer Reformation hervorgegangenen, also reformierten Glaubenssysteme. Wie schon seine Vorgänger nutzt auch Guicciardini den Begriff *Politische Religion* in ihrer Bedeutung als nicht näher zu umschreibende Polemik gegen die römisch-katholische Religion oder vermutlich vielmehr gegen ihre weltliche Repräsentation in Form der römisch-katholischen Kirchen mit dem Papst als Oberhaupt. Nur ein italienischer Samen „reformirter politischer Religion" sei in der Lage, erfolgreich im italienischen Boden seine Wurzeln zu schlagen und seine Pflanzentriebe sukzessive im italienischen Volk auszubreiten. Von besonderem Interesse ist die von Guicciardini für den Erfolg der evangelischen Bewegung in Italien suggerierte Notwendigkeit einer Einheit zwischen dem nationalen Charakter eines Volkes und seiner Religion, welche eben nur durch eine eigene italienische Reformation errungen werden könne. Diese Haltung könnte als Vorbote gedeutet werden des sich im endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in nationalkonservativen, oftmals antisemitischen und antikatholischen Kreisen verfestigenden Grundsatzes einer dem Volk bzw. der Abstammungsgemeinschaft notwendig arteigenen Religion, die innerhalb der völkisch-religiösen Bewegung zu verschiedensten Ausformungen von deutschchristlichen bis hin zu antichristlichen, deutsch- oder germanisch-religiösen Glaubenssystemen führte.[193]

Aufwind erhielt der Begriff *political religion* in englischsprachigen Publikationen des 19. und 20. Jahrhunderts als Kritik an (vermeintlich) politisierten Religionen, die etwa gegen die römisch-katholische Kirche respektive die päpstliche Herrschergestalt oder fundamentalisierte christliche Gemeinschaften in den USA gerichtet wurden.[194] Beispielsweise wettert der evangelische Prediger Olin Marvin Owen (1847-1918) in seinem Werk *The School Plot Unmasked* gegen eine vermeintliche Verschwörung des päpstlichen Stuhls innerhalb des amerikanischen Bildungssystems. Owen gibt sich gleich zu Beginn der Lektüre als ein Befürworter des öffentlichen Bildungssystems in den USA zu erkennen und propagiert die Erziehung von Kindern und Jugendlichen in öffentlichen Schulen im Sinne staatlicher Maxime. Das öffentliche Bildungssystem der USA werde jedoch von der römisch-katholischen Kirche bedroht und vehement abgelehnt, die den eigenen religiös-pädagogischen Einfluss auf amerikanische Kinder und

möglich. Eine weitere Verbreitung erfuhr dieses Zitat durch eine Erwähnung der Schrift Nitzsch und eben jener zitierten Stelle aus Guicciardinis Werk in dem Artikel von P. D. Fischer: Italien. Reformatorische Bewegungen in Italien, in: Magazin für die Literatur des Auslandes. 32. Jg., Nr. 33, 19. August 1863, S. 389-391, hier S. 391.

193 Erste Hinweise auf dieses Konzept lassen sich bereits im frühen 19. Jahrhundert ausmachen. Zur völkischen bzw. völkisch-religiösen Bewegung siehe die Forschungsarbeiten und Publikationen von und mit Uwe Puschner; speziell zur religiösen Komponente der völkischen Bewegung siehe bspw. Uwe Puschner: Weltanschauung und Religion – Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion, in: zeitenblicke 5.1 (2006). Online: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner/index_html [letzter Zugriff: 10.01.2023]; ders.: Rasse und Religion. Die Ideologie arteigener Religionsentwürfe, in: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Religion (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, 147). Berlin, Boston 2015, S. 145-156.

194 Siehe hierzu auch die Kritik an der römisch-katholischen Kirche im Beitrag von D. A. Balcom, der im zehnten Kapitel näher untersucht wird.

Jugendliche als heranwachsende neue Generationen nicht zu verlieren und damit ihren Machteinfluss in Teilen der amerikanischen Gesellschaft beizubehalten versuche. Die römisch-katholische Kirche wird von Owen als „a gigantic political organization" dargestellt, „a political party from the Pope down",[195] die die gesamte Welt kontrollieren wolle. Zur Machtgewinnung und -sicherung baue die römisch-katholische Kirche seit Anbeginn ihrer Existenz auf die Unwissenheit der Mehrheit der Menschen, die sie ständig befördere und ausbaue. Daher fürchte die römisch-katholische Kirche „the light of intelligence" und „the electric torch of free education."[196] Um wahren Patriotismus und die Selbsterhaltung eines Staates zu fördern sei eben jene freie Erziehung und Bildung der Kinder und Jugendlichen notwendig, weswegen das öffentliche Bildungssystem der USA vor jedem Einfluss und Eindringen der römisch-katholischen Kirche oder Konfessionalisierungsversuchen von anderen Seiten her beschützt werden müsse. Und so fragt Owen mit anklagendem Unterton:

> „How can Americans stand by and see the shot and shell of this un-American political religion poured into our school system?"[197]

Owens Ablehnung einer Konfessionalisierung staatlicher Bildungseinrichtungen gilt zwar generell, doch liegt der Fokus seiner Kritik auf der römisch-katholischen Kirche, jener *political religion*, die ihr Wirken einzig auf die Befriedigung ihrer diesseitigen Machtbedürfnisse und die geistige und religiöse Versklavung der Menschheit ausgerichtet habe. Die religiöse und geistige Knechtschaft eines Mitglieds der römisch-katholischen Kirche beginne bereits mit der Geburt, wenn ihm jegliche politische und religiöse Freiheit geraubt werde „in the vow of the parents to rear the child in the faith of this political religion."[198] Der Begriff wird von Owen an verschiedenen Stellen seiner Polemik verwendet, allerdings charakterisiert er in seinen Ausführungen ausschließlich „the religion of Rome [as] a political religion from centre to circumference"[199]. In der Zusammenfassung seiner Ausführungen ruft Owen die amerikanische Bevölkerung auf:

> „Resist this despotic, political religion with all your might. Resist it at the ballot box, and vote for none but loyal Americans, who will not cringe before the Jesuitical machine. This battle must be fought out in every school district."[200]

Der Begriff *political religion* wird von Owen zur Diffamierung der römisch-katholischen Kirche als eine diesseitsorientierte und auf weltliche Geschicke fokussierende Institution genutzt, die zur Machtgewinnung und -erhaltung einen Anspruch auf Wissenshoheit erhebe und ihre

---

195 Olin Marvin Owen: The School Plot Unmasked: Or, The Papal Conspiracy Against American Institutions. Syracuse/New York 1893, S. 10: „Romanism is not only a church, teaching and fostering the darkest superstitions, but it is a gigantic political organization, whose headquarters are in Italy. It is a political party from the Pope down. Rome seeks to control the earth."

196 Ebd., S. 19: „She dreads the light of intelligence. She believes in a limited education, if any, for the masses. She is afraid of the electric torch of free education."

197 Ebd., S. 49.

198 Ebd., S. 105: „This religious and political freedom of the Romish child is taken from him before his birth, in the vow of the parents to rear the child in the faith of this political religion."

199 Ebd., S. 104: „But what is to be done when it is shown that the religion of Rome is a political religion drom centre to circumference, when every wheel, pulley, band, etc., of the superstitious system is pressed into service to further to the political schemes of the Mother of Harlots? It is exceedingly difficult to assail the political part of a political religion and not touch the religious portion." Vgl. auch ebd., S. 102: „Because they [school boards; Anm. Verf.in] are not political religions, and Rome is."

200 Ebd., S. 120.

Mitglieder auf geistiger Ebene unterdrücke, um ihrer religiösen Autorität Gewichtung zu verleihen und ihren weltlichen Machtbereich zu sichern.

Diesen Untersuchungsabschnitt zusammenfassend kann festgestellt werden, dass der Begriff *Politische Religion* im Kontext konfessioneller Streitigkeiten im Christentum mehrheitlich als Polemik mit einer negativen Konnotation verwendet wurde, die das so bezeichnete Subjekt als falsche Glaubenslehre, als Häresie oder Ketzerei kritisieren und diskreditieren sollte. Die Kritik richtet sich aber auch gegen eine (vermeintliche) Politisierung von Religion und Einflussnahme von Religion auf weltliche, vornehmlich politische oder gesellschaftliche Realitäten. Folglich prangert der Begriff vom Standpunkt christlicher Denktraditionen eine mangelnde Trennung von religiösen und weltlichen bzw. politischen Bereichen an, was auch im Großteil der für die vorliegende Studie herausgearbeiteten Kontextualisierungen des Begriffs *Politische Religion* die Basis einer Begriffsdeutung bildet. Allerdings stellt sich nicht nur an dieser Stelle im Umkehrschluss die grundsätzliche Frage, ob eine Trennung der politischen und religiösen Ebenen überhaupt möglich ist oder sich beide Bereiche gegenseitigen bedingen und in einer symbiotischen Beziehung zueinander stehen, so dass die Forderung oder Erwartung einer Trennung von Religion und Politik stets eine nicht zu verwirklichende Illusion bleiben und den Begriff *Politische Religion* folglich *ad absurdum* führen würde.[201]

Die Charakterisierung als *Politische Religion* war keiner bestimmten christlichen Konfession oder Glaubensgemeinschaft vorbehalten, sondern konnte außerhalb jeder Exklusivität konfessionsunabhängig und ganz variabel auf jede christliche Konfession angewendet werden. Die in diesem Kapitel eingebrachten Quellen sind – mit Ausnahme der Fundstelle bei Léornard de Marandé aus dem 17. Jahrhundert und bedingt auch Melchior Khlesl – aus der Feder protestantischer Autoren, die den Begriff zur Kritik bzw. in erster Linie zur Abwertung der katholischen Kirche oder des Papsttums anwandten. Dieses quantitative Mehrgewicht protestantischer Quellen sollte allerdings nicht zur Grundlage einer Bewertung über die tatsächlich quantitative Gewichtung einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Negativbegriff im Feld konfessioneller Streitigkeiten herangezogen werden. Zu Bedenken wäre beispielsweise das besonders von katholischen Theologen in ihren Schriften bevorzugte Latein, dem in dieser Arbeit nur an wenigen Stellen Platz eingeräumt wird. Zudem finden sich zahlreiche polemische Schriften katholischer Autoren, die den Begriff *Politische Religion* zur Abwertung anderer Konfessionen heranziehen, deren Fundstellen allerdings anderen Abschnitten zugeordnet wurden. Innerhalb dieses Verwendungsfeldes ist der Begriff *Politische Religion* vorwiegend in Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts anzutreffen. In deutschsprachigen Publikationen verlor diese Kontextualisierung seit dem 18. Jahrhundert sukzessive an Bedeutung, verschwand allerdings nie vollständig aus dem Verwendungsspektrum des Begriffs *Politische Religion.* So hätten einige der Schriften, die im weiteren Verlauf der Arbeit in anderen thematischen Untersuchungszusammenhängen betrachtet werden, durchaus auch diesem Gliederungspunkt zur

[201] In seiner vielzitierten Schrift *Die politischen Religionen* hinterfragt Eric Voegelin den Begriff des Staates dahingehend, „ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen“ (Voegelin: Die politischen Religionen, S. 12) und stellt damit einen strengen Laizismus in Frage. Siehe hierzu auch Linz: Der religiöse Gebrauch, S. 132; Vasilios N. Makrides: Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 269-281, S. 271.

Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* innerhalb konfessioneller Streitigkeiten zugeordnet werden können.

2. *Politische Religion* als Polemisierung nichtchristlicher Religionssysteme

Der Anwendungsbereich des Begriffs *Politische Religion* beschränkte sich schon im 17. Jahrhundert keineswegs nur auf Publikationen die christliche Glaubenswelt thematisierend, sondern erstreckte sich auch auf Auseinandersetzungen mit nichtchristlichen monotheistischen sowie polytheistischen Glaubenskonzepten. Das bedeutet gleichzeitig, dass die Anwendung des Begriffs bereits im 17. Jahrhundert nicht auf eine bestimmte nichtchristliche Religion reduziert bzw. beschränkt, sondern auf zum Teil sehr unterschiedliche Religionssysteme angewandt wurde. Der Phantasie im Spielfeld der verschiedenen Religionen wurde augenscheinlich keine semantische Grenze gesetzt, so dass der Begriff *Politische Religion* zu einem religionsuniversellen Polemikbegriff avancierte. Für eine bessere Übersichtlichkeit werden die Fundstellen in vier Unterabschnitte die jeweilige Religion bzw. Religionsform betreffend gegliedert betrachtet: Judentum, Islam, Zoroastrismus und antike polytheistische Religionen.

2.1. Das Judentum als *Politische Religion*

Antijudaismus wurzelt tief in der christlichen Theologie, obgleich in frühchristlichen Quellen durchaus auch kritische Stimmen an einem aus christlichen Kreisen forcierten Antijudaismus und einer pauschalisierten Ablehnung des Judentums zu finden sind. Bereits in frühen Schriften der christlichen Gemeinde und im Neuen Testament finden sich antijudaistische Polemiken, deren gemeinsamer Grundtenor einer Kritik sich im Überwiegenden auf die Rolle jüdischer Gelehrter bei der Kreuzigung Jesus Christus bezieht und sich schnell in ein Kollektivschuldnarrativ der jüdischen Gemeinde entwickelt. Es ist somit kaum verwunderlich, dass im Zuge dieser Diffamierungen der jüdischen Gemeinde einige Verfassende bereits früh auf den spätestens im 17. Jahrhundert negativ aufgeladenen Begriff *Politische Religion* zurückgriffen.

2.1.1. 17. Jahrhundert

Erste Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* in Kontextualisierung zum Judentum finden sich in deutschsprachigen Schriften bereits im 17. Jahrhundert, so beispielsweise in zwei Publikationen des lutherischen Theologen und Dichters, Johann Conrad Dannhauer (1603-1666): *Reformirtes Salve und Frieden-Gruß* und *Catechismusmilch oder der Erklärung deß christlichen Catechismi.*[202]

Mit der 1658 veröffentlichten Schrift *Reformirtes Salve und Frieden-Gruß* lieferte Dannhauer einen Beitrag zu den schwelenden Auseinandersetzungen um synkretistische oder

[202] Johann Konrad Dannhauer: Reformirtes Salve und Frieden-Gruß / Auff die Prob gestellt / und mit einem Trewhertzigen Christ-Evangelischen Wider-Gruß beschencket und beantwortet. Straßburg 1658; ders.: Catechismus-Milch / Oder Der Erklärung des Christlichen Catechismi. 10 Bde. Straßburg 1642-1678. Dannhauer ist bis dato der einzige Autor im deutschen Sprachraum des 17. Jahrhunderts, dem in mehreren seiner Werke eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* nachgewiesen werden konnte.

synkretistisch anmutende Glaubensvorstellungen und setzte sich mit verschiedenen Schriften von Irenikern auseinander, die von gegnerischen Stimmen abwertend auch als Synkretisten bezeichnet wurden, wie etwa der evangelische Theologe Georg Calixt (1586-1656).[203] Eine besondere Aufmerksamkeit erfährt hierin das 1606 anonym erschiene Traktat *Treuherzige Vermahnung der Pfälzischen Kirchen*,[204] worin der reformierte Theologe Bartholomäus Pitiscus (1561-1613) die Frage um eine Versöhnung und Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirchen affirmativ mit dem Argument behandelt, dass der einzige Zwiespalt zwischen den evangelischen Kirchen in der theologischen und liturgischen Auslegung des Abendmahls und der Eucharistie bestehe;[205] eine Behauptung und Forderung, der sich Dannhauer in seiner Schrift entschieden entgegenstellt und jegliche Zugeständnisse auf theologischer Ebene zu Gunsten der römisch-katholischen und der reformierten Kirchen ablehnt.

Ähnlich dem Gros der hier vorgestellten und noch vorzustellenden Autorinnen und Autoren verwendet Dannhauer den Religionsbegriff zur Benennung sowie Unterscheidung der verschiedenen religiösen Lehren.[206] Dabei scheint er *Religion* von der Begrifflichkeit *Glaube* zu unterscheiden.[207] Synkretismus definiert Dannhauer als ein Mit-lügen,[208] eine Verunreinigung der reinen, wahren Religion mit Elementen falscher religiöser Lehren und damit als eine Beihilfe zur Verbreitung von Häresie. So seien auch die Ireniker mit ihren nach einer evangelischen Einheit strebenden Schriften einem Synkretismus erlegen und hätten „theils offentlich und mit claren Worten / theils analogisch und verdeckter weiß ihre Friedenspfeiffen gestimet“[209], wenn sie von den Lutheranern und Reformierten eine Versöhnung in ihren

---

203 Von Humanisten positiv konnotiert wurde der Begriff Synkretismus im Kreis orthodoxer Lutheraner negativ aufgeladen und in abschätziger Manier gegen Glaubensgenossen angewandt, die sich gegen die Konkordienformel, konzipiert zur Schaffung eines innerlutherischen Konsens, wendeten. Zu den Kritikern zählte unter anderem Calixt, dem aufgrund seines Rufs nach Toleranz und Interkommunikation zwischen den christlichen Konfessionen im Zuge des synkretistischen Streits Synkretismus und Kryptokatholizismus vorgeworfen wurde. Zum synkretistischen Streit siehe Timothy Schmeling: Lutheran Orthodoxy under Fire. An Exploratory Study of the Syncretistic Controversy and the Consensus Repetitus Fidei Vere Lutheranae, in: Lutheran Synod Quarterly 47.4 (2007), S. 316ff.

204 [Bartholomäus Pitiscus]: Trewhertzige Vermahnung der Pfältzischen Kirchen / An alle andere Evangelische Kirchen in Teutschland: Das sie doch die grosse Gefahr / die ihnen so wol als uns vom Papsthumb fürstehet / in Acht nemmen: und die inheimische unnötige / oder ja nun mehr genugsam erörterte Streite / dermal eins Christlich und brüderlich mit uns auffheben unnd hinlegen wollen. Neustadt 1606. Dieses Traktat wurde von Bartholomäus Pitiscus (1561-1613), Hofprediger und Erzieher Friedrichs IV. von der Pfalz (1574-1610) anonym veröffentlicht und im Stil der Irenik gehalten, einer den Konfessionskonflikten (der Frühen Neuzeit) kritisch gegenüberstehenden theologischen Haltung, die religiöse Gewalt ablehnt und die friedensstiftenden Momente der christlichen Theologie betont. Siehe hierzu Gustav Adolf Benrath: Reformation – Union – Erweckung. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 228). Göttingen 2012.

205 Vgl. hierzu Dannhauer: Reformirtes Salve, S. 117ff.

206 So unterscheidet Dannhauer etwa zwischen verschiedenen Religionsformen, wie etwa der „Musulmanische[n] Religion“ (ebd., S. 101), der „Christliche[n] Religion“ (ebd., S. 215) und „Jüdischen Religion“ (ebd., S. 746). Er verwendet den Religionsbegriff allerdings auch bei der Erwähnung der verschiedenen christlichen Konfessionen: „Der Unterscheid zwischen der Lutherischen und Reformirten Religion auffgehoben“ (ebd., unpag. [S. 9 des Vorworts an Friedrich V. von Baden-Durlach]).

207 Vgl. hierzu bspw. folgenden Textauszug: „und der göttlichen Warheit unnachtheilige Glaubens-, Religions- und Kirchen-Frieden gemacht“ (ebd., S. 9).

208 Ebd., S. 708: „Was nun dem Namen nach syncretizare oder Syncretismus seye und heisse / ist leicht zuerachten / nemlich mitliegen / eine mit-lugen.“

209 Ebd., S. 715: „Dieser bißher entworffene Syncretismus ist nun das jenige tabulatur, nach welchem unterschiedliche Irenici theils offentlich und mit claren Worten / theils analogisch und verdeckter weiß ihre Friedenspfeiffen gestimet.“

kontroversen Glaubenssätzen, d. h. nach Dannhauer eine Vereinigung zwischen der wahren lutherischen Religion und der falschen reformierten Lehre fordern.[210]

Innerhalb seiner Betrachtungen zum Wesen von Synkretismus reißt Dannhauer mehrere biblisch-historische Beispiele für Synkretismus bzw. synkretistische Religionen an und verortet den ersten und ältesten Synkretismus in die biblische Zeit von Adam und Eva.[211] Unter weiteren Exempeln für synkretistische Religionen erwähnt er den ersten König des Nordreichs Israel, Jerobeam I. (gest. 907 v. Chr.), der in den biblischen Stamm Juda geboren wurde, von dem er sich im Erwachsenenalter aus eigenpolitischen Erwägungen entwurzelte und abwandte.[212] Nach biblischer Überlieferung sah sich Jerobeam I. nach seiner Königswahl im Jahr 926 v. Chr. gezwungen, ein neues religiös-kulturelles Zentrum im Nordreich Israel aufzubauen, welches sich bis dato in der Stadt Jerusalem befand. Jerusalem lag seit der israelitischen Teilung des Königreichs Israel im Jahr 926 v. Chr. auf dem Territorium des befeindeten Stammes Juda, das spätere Reich Juda, weswegen Jerobeam I. befürchtete, sein Volk oder Teile davon könnten in das Nachbarreich abwandern, um weiterhin Zugang zum religiös-kulturellen Zentrum, dem Jerusalemer Tempel, zu haben. So ließ Jerobeam I. zwei goldene Kälber als Gegenstück zum Jerusalemer Zentralheiligtum anfertigen, stellte eines im südlichen Bethel und das zweite im nördlich gelegenen Dan auf. Seinem Volk präsentierte er diese zwei goldenen Kälber als jenen „GOTT der uns auß Egypten geführet", brach mit den Traditionen der Priestereinsetzung und führte alte Riten wieder ein, wie etwa die Tieropferung.[213] Nach Dannhauers Darstellungen habe Jerobeam I. aus Versatzstücken unterschiedlicher Religionen ein eigenes synkretistisches Glaubenskonzept erschaffen:

> „Die alte Jüdische / Israelitische / Egyptische / so mit Egyptischen Sitten durch Jerobeam eingeführt: die sind vereinbaret worden unter dem Schein deß Friedes / zu einer Politischen Religion / deren gemeines Symbolum gewest / der GOTT der uns auß Egypten geführet / soll geehret / die Feyertage und Gebräuche sollen nach alter gewonheit gehalten."[214]

Dannhauer unterstreicht mit dem Begriff *politisch*, dass die grundlegende Motivation für diese vermeintlich gotteslästerliche Tat der Religionsvermengung im Politischen durch Jerobeam I. im staatsmännischen Denken zu situieren sei. Mit dem Begriff *Politische Religion* umschreibt er weniger eine indifferente Haltung in Religions- oder Konfessionssachen, sondern ein aus

---

210 Bei Plutarch (ca. 50-120 n. Chr.) ist der Begriff συγκρητισμός belegt, womit er einen Brauch bei den Kretern umschreibt, bei einer äußeren Bedrohung für die Gemeinschaft innere Zwistigkeiten beizulegen und gemeinschaftlich zusammenzustehen. Auf diese etymologische Herleitung des Begriffs verweist auch Dannhauer (Dannhauer: Reformirtes Salve, S. 708f.). Erasmus von Rotterdam (1466/1467/1469-1536) hat den Begriff von Plutarch in religionsphilosophische Auseinandersetzungen aufgenommen und als allgemeingültige, von der kretischen Gemeinschaft losgelösten Definition eingeführt. War bei Humanisten wie Erasmus von Rotterdam der Begriff Synkretismus noch mit einer positiven Konnotation belegt, verkehrte sich das Begriffsverständnis im Zuge des synkretistischen Streits bei den als Zeloten bezeichneten lutherisch-orthodoxen Gegnern einer Aussöhnung der evangelischen Kirchen und ihrer Lehren – einer ihrer Vertreter war der hier vorgestellte Dannhauer – ins Gegenteil und erhielt eine negative Ausrichtung; zum Synkretismusbegriff vgl. Ulrich Berner: Synkretismus, in: Hubertus Cancik et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart 2001, S. 142-152.

211 Dannhauer: Reformirtes Salve, S. 742: „Als da gewesen der Elteste / erste Syncretismus Paradisiacus, von der Schlangen tentirt und erhalten / dadurch Eva von der einfalt deß Göttlichen Worts abgeführt worden."

212 Auch Daniel Clasen greift in seiner Schrift *De Religione Politica* auf die Gestalt des biblischen Königs Jerobeam I. zurück; vgl. Clasen: De Religione Politica, S. 227.

213 Vgl. hierzu folgende Bibelstelle: 1. Könige 12.26-33.

214 Dannhauer: Reformirtes Salve, S. 743f.

Elementen verschiedener Religionen zusammengestelltes neues Religionskonzept, einen politisch motivierten Synkretismus.

Zwar konnten keine weiteren Textstellen in dieser Schrift von Dannhauer gefunden werden, in denen der Begriff *Politische Religion* ausdrücklich verwendet wird, doch kann davon ausgegangen werden, dass Dannhauer Jerobeam I. lediglich als Beispiel für eine *Politische Religion* in der biblischen Geschichte herangezogen hat und es sich hierbei nicht um einen exklusiv gegen Jerobeam I. gerichteten Polemikbegriff handelt. Denn an anderen Stellen seines Textes verwendet Dannhauer ähnliche begriffliche Kombinationen und spricht etwa von einem „politischen Religions Frieden“[215] oder von „Politische Religions unverständige und unachtsame Proceres“[216] und bezieht diese auf andere biblische Gestalten oder Begebenheiten abseits der Erzählungen zu Jerobeam I. So könne man eine die *Religion* als nebensächlich betrachtende Haltung nicht nur bei Staatsmännern oder Herrschern, sondern auch bei durchschnittlichen Personen finden:

> „was ist nicht zu erhalten bey Welt- ja auch Bauersleuthen / wann sie umb die region sich mehr als umb die Religion bekümmern?“[217]

An dieser Stelle wird eine Indifferenz in Religionsfragen angesprochen, die von regionalen oder territorialen Fragen überschattet respektive bestimmt wird.

Zwischen den Jahren 1642 bis 1678 erschien das zehn Bände umfassende Werk *Catechismusmilch oder der Erklärung deß christlichen Catechismi*, mit dem Dannhauer das Ziel verfolgte, theologischen Laien der christlichen Gemeinden die Kirchenlehre in ihrer Gesamtheit zu vermitteln. Von besonderem Interesse ist das „Register der denckwürdigsten Sachen“ des 1672 posthum veröffentlichten neunten Bandes, in dem ein weiteres Beispiel für die Anwendung des Begriffs *Politische Religion* im Kontext nichtchristlicher Glaubenskonzepte enthalten ist:

> „Herodianer hatten eine politische Religion“.[218]

Dieser Registerverweis führt die Lesenden zum Anhang des neunten Bandes mit „Sieben unterschiedliche[n] Predigten über Das schöne und Lehr-reiche Gespräch / so Christus und Martha miteinander gehalten / beschrieben“[219], in dem die biblische Geschichte von der Einkehr Jesu Christi in das Haus von Martha und Maria von Bethanien thematisiert wird. Unter dem Titel „Von Der Chur und Wahl / die Maria gethan“[220] diskutiert Dannhauer in der sechsten Predigt die Frage der „kluge[n] / tieff- und scharffsinnige[n] Chur und Wahl der geistlichen Seelen-Speiß“, die als Mittel zur Erlangung eines „immerwährenden / nimmer zerstörlichen /

---

215 Ebd., S. 81: „Ein Christ als Christ und Chur Kind Gottes laßt im zuvorderst angelegen seyn den Friden [sic] / der höher ist als alle Vernunfft / den Frieden mit Gott / Ruh im Gewissen zuerhalten: Ein Christlicher Burger und Reichsgenoß / zum Exempel deß Röm. Reichs / gleich wie er sich sehnet nach dem geistlichen Hertzerquickend Religions-Frieden / also frewet er sich auch uber den politischen Religions-Frieden. Dieser ist ein Zeitlich-eusserlicher / Burgerlicher / Reich-Statt-Land / und Noth-Fried der Mitgliedern eines Weltlichen Reichs / davon S. Pauli Erinnerungen bekant seind.“

216 Ebd., S. 752: „Der Jezabel ist’s eine schlechte Kunst / wann sie zuvor den Schismatischen Zäncker Eliam auß dem wege geraumet / vermittelt ihres Sidonischen und Jüdischen Syncretismi nit nur einem einfältigen Achab / sondern auch ein gantz Königreich / und deßen Politische Religions unverständige und unachtsame Proceres in die apostasi zuverleiten.“

217 Ebd., S. 640.

218 Dannhauer: Catechismus-Milch, unpag. [S. 526].

219 Ebd., S. 436. Zu Maria von Bethanien siehe Luk. 10.38-42; Joh. 11.1-45.

220 Dannhauer: Catechismus-Milch, S. 493-503.

unwandelbaren / himmlischen / ewigen Leben“[221] dienlich sei. Es wird nach der wahren göttlichen bzw. religiösen Lehre gefragt, die der Seele nach dem Zerfall und Tod der Materie, der körperlich-endlichen Hülle, zu einem ewigen Dasein im göttlichen Himmelreich verhelfe.

Auf die Religion der Herodianer wird im Zusammenhang mit einer Untersuchung der „Electio dialectica“ verwiesen, die Wahl der richtigen Glaubens- bzw. Seelenlehre durch ein prüfendes Gegenüberstellen und Disputieren verschiedener Religionsansätze. Hierzu nimmt Dannhauer unter anderem Maria von Bethanien als Beispiel, die auf ihrem seelischen Findungsweg zur göttlichen Lehre Jesu Christi zuvor andere Religionssysteme miteinander und mit den christlichen Ansätzen verglichen habe. Neben der „Sadduceische[n] Sau-Religion“ und der „Pharisäische[n] Auffsätze“ resümiere Maria auch über

> „die Herodianische Hoff-Religion / welche aber nichts anders / als außwendig Heucheley und Syncretisterey / inwendig Epicureismus und Atheismus [sei].“[222]

Die Herodianische Religion, im Register als *Politische Religion* charakterisiert, wird an dieser Stelle etwas genauer als eine „Hoff-Religion“ beschrieben, also eine auf die weltlichen Herrschaft ausgerichtete Religion, die nach außen hin heuchlerisch und synkretistisch eingestellt sei. Im Inneren sei diese *Politische Religion* der Herodianer atheistisch und nach den Lehren des Epikureismus ausgerichtet. Diese Darstellung der Religion Herodes gründet auf der von einigen Zeitgenossen geäußerten Kritik, dass Herodes nicht dem Judentum zugehörig, sondern insgeheim weiterhin der alten Religion seiner Vorfahren anhängig sei.[223] Folglich gebe er allein aus politischem Opportunismus vor, ein Mitglied der jüdischen Religionsgemeinschaft zu sein, indem er eine dem jüdischen Volk gegenüber wohlgesonnene Politik betreibe und penibel auf die Einhaltung jüdischer Religionsgebote und -verbote achte.

Ob Dannhauer tatsächlich diese von Anderen unterstellte religiös indifferente, geheuchelte Haltung Herodes zur Religion als *Politische Religion* charakterisiert, lässt sich nur vermuten, da der Begriff *Politische Religion* weder an der verwiesenen noch an einer anderen Textstelle innerhalb der sechsten Predigt verwendet wird. Auch im darauffolgend zitierten Passage aus der *Harmoniae Evangelicae*[224] (1575) des lutherischen Theologen und Reformators Martin Chemnitz (1522-1586), in denen eben jene drei Religionen kritisiert werden, wird von dem Begriff *Politische Religion* kein Gebrauch gemacht. Warum der Begriff im Register lediglich auf die Herodianische Religion verweist, ohne die in gleicher Reihe zum kritischen Vergleich stehenden Sadduzäer und Pharisäer zu erwähnen, kann anhand des Textes nicht zweifelsfrei geklärt werden. Denkbar ist, dass die oben angesprochene ablehnende Haltung der

---

221 Ebd., S. 494.

222 Ebd., S. 497.

223 Herodes (73-4 v. Chr.), römischer Klientelkönig in Judäa, Galiläa, Samaria sowie angrenzenden Gebieten, wurde von der jüdischen Bevölkerung trotz seiner idumäischen Herkunft nicht als vollwertig dem Judentum angehörig betrachtet und daher nicht als König der Juden anerkannt, da die Idumäer keinem der jüdischen Stämme entsprangen und erst vom Hasmonäer-König Johannes Hyrkanos I. (175-104 v. Chr.) bei seiner Eroberung Idumäas zum Judentum übertraten. Doch könne laut Tora nur eine Person König des jüdischen Volkes werden, die selbst dem Judentum entstamme, siehe Deuteronomium 17.15: „Nur aus der Mitte deiner Brüder darfst du einen König über dich einsetzen. Einen Ausländer darfst du nicht über dich einsetzen, weil er nicht dein Bruder ist.“

224 Die Evangelienharmonie war noch unvollendet, als Martin Chemnitz 1586 verstarb. Die Arbeit am Text wurde zunächst von Polycarp Leyser fortgeführt und von Johann Gerhard (1582-1637), einem Vertreter der lutherischen Orthodoxie, 1626/27 beendet. Siehe hierzu Bernt Torvild Oftestad: Harmonia Evangelica. Die Evangelienharmonie von Martin Chemnitz – theologische Ziele und methodologische Voraussetzungen, in: Studia Theologica 45 (1991), S. 57-74.

jüdischen Bevölkerung gegenüber Herodes und dessen Nachfahren und die Unterstellung einer allein aus politischen Motiven nach außen praktizierten pro-jüdischen Haltung einen ausschlaggebenden Einfluss auf diese Alleinstellung ausübte.

Im Vergleich zur ersten Erwähnung des Begriffs in seinem Werk *Reformirtes Salve* verwendet Dannhauer den Begriff *Politische Religion* im *Catechismus-Milch* zwar in Bezug auf eine andere biblisch-historische Gestalt des jüdischen Volkes, dennoch sind biographische Parallelen erkennbar und die semantische Intention der *Politischen Religion* als Kritik an insbesondere durch religiösen Indifferentismus motivierten, synkretistischen Religionskonzepten bleibt erhalten. In beiden Fundstellen bezieht Dannhauer den Begriff *Politische Religion* nicht auf das Judentum insgesamt, sondern auf zwei historische Gestalten der jüdischen Religionsgeschichte, die nicht nur von Dannhauer aufgrund ihres religionspolitischen Handels und Wirkens herausgehoben werden.

Ein zu Dannhauer ähnliches Zusammenspiel im begrifflichen Verwendungsspektrum zwischen *Politischer Religion*, religiösem bzw. konfessionellem Indifferentismus, Synkretismus und nichtchristlichen Religionen – hier im Speziellen das Judentum – birgt die Publikation *Brevis, de Origine & Progressu Syncretismi à Mundo condito, Historia* von Konrad Tiburtius Rango (1639-1700). Diese 1674 veröffentlichte Schrift ist ein Versuch des lutherisch-orthodoxen Theologen und Naturforschers, der „Syncretismi Schande von alters her“[225] aufzuzeigen und mit dem Synkretismus in Glaubensfragen und Religionsangelegenheiten aufzuräumen, um das Lesepublikum vor „Papisten / Calvinisten / Syncretisten und allen Rottengeistern / die das Wort Gottes verfälschen“, zu warnen und „die reine unverfälschte Evangelische Warheit“[226] zu bewahren.

Bereits im Einleitungskapitel begegnen die Lesenden einer ersten Kostprobe des Begriffs *Politische Religion* bei Rango:

> „Erkenne / daß er sich bißher übel unter dem Namen eines Politici (daher Religio Politica und Prudentum) verstecket habe.“[227]

Rango referiert in diesem Abschnitt über den Begriff des *Politicos*, des Politikers oder Staatsmannes, und unterscheidet die „warhaftig-gottseelige[n] Politicos“ oder „ehrliche[n] / gewissenhafte[n] Staats- und Regiments-Leute“ von jenen „Pseudo-Politici“, die „Religion […] zu einem Staats-Mittel […] anwenden.“[228] Bevor Rango im weiteren Verlauf des Vorwortes

---

225 Konrad Tiburtius Rango: Brevis, de origine & progressu Syncretismi à Mundo condito, Historia. Das ist / historische Beschreibung Der Religions-Mengerey / von Anfang der Welt / u. Worinn die Griffe / und Heimligkeiten der Syncretisten / auß GOttes Wort / der Kirchen-Historie A. und Neuen Testamentes / Urkunden / Originalien und MSC. Stettin 1674, unpag. [S. 14 des Vorworts an Karl XI. von Schweden]: „Weil ich der tröstlichen Hoffnung lebe / Eure Königl. Maytt. Umb obgesetzten wahren Religion-Eyfers willen / diese meine Schrift / so des Syncretismi Schande von alters her aufdecket / mit allergnädigsten Augen ansehen.“

226 Ebd., unpag. [S. 11 des Vorworts an Karl XI. von Schweden]: „Sondern wie Sie auch wolle / daß in allen ihren Kirchen und Schulen / die reine unverfälschte Evangelische Warheit erhalten, hingegen Papisten / Calvinisten / Syncretisten und allen Rottengeistern / die das Wort Gottes verfälschen / gesteuret und gewehret; d. i. wie Salomo sagt / das gottlose (und mit David / die Fladdergeister) gehasset / und des HERRN Gesetze geliebet werde.“

227 Ebd., unpag. [S. 17 des Vorworts „Geneigter Leser“].

228 Ebd., unpag. [S. 13f. des Vorworts „Geneigter Leser“]: „Negst [sic] diesem habe ich alle warhaftig-gottseelige Politicos erinnern wollen / daß sie sich nicht ärgern mögen / wenn sie in dieser Historia zuweilen die Politicos, mehr von andern Theologis als mir / mit schlechtem Ruhm allegirt finden werden. Denn unter dem Namen alhier gar nicht verstanden werden ehrliche / gewissenhafte Staats- und Regiments-Leute / die Gott

verschiedene Autoren und deren Definition von *Politicos* vorstellt, weist er die Lesenden beinahe entschuldigend darauf hin, dass in seiner Schrift der Begriff *Politicos* negativ konnotiert als abwertende Bezeichnung eben jener zweiten Gruppierung schlechter, falscher, verschlagener Staatsmänner verwendet wird und er darunter aber eben nicht generalisierend die Gesamtheit aller Politiker und Staatsmänner subsumiert, sondern sich eben jener Unterschiede zwischen einem guten Staatsmann und einem *Politicos* bewusst sei.[229] Diese *Politici*, die ihre Religion nicht auf dem Fundament einer inneren, geistigen Überzeugung erwählen, sondern sich religiöser Konzepte als Mittel für einen politischen respektive staatlichen Zweck bedienen, betreiben laut Rango eine „Religio Politica und Prudentum“[230], eine politische und vom Verstand geleitete Religion.

Im Gegensatz zu anderen Terminologien wird dem Begriff *Religion* keine verständnisklärende Aufmerksamkeit zugewendet. Bei der Lektüre der *Brevis* zeigt sich eine semantische Gleichsetzung des Religionsbegriffs mit dem Ausdruck „Gottesdienst“[231] und zuweilen auch mit dem Begriff „Glaube“.[232] Zudem unterscheidet Rango zwischen wahrer und falscher Religion, aus deren Vermischung synkretistische Glaubensvorstellungen resultieren:

> „Und was nun hier insbesonderheit vom Syncretismo gesaget ist / daß ist auch von ihm ins gemein war / wo wahre und falsche Religion zusammen geschmiedet wird / […] da wird allezeit eine Religions-Mengerey.“[233]

Der Haupttext beschäftigt sich mit Synkretismus *per se*, untersucht die Etymologie des Begriffs und stellt hierbei unter anderem den Lesenden verschiedene gebräuchliche Synonyme vor, bevor er auf die unterschiedlichen Erscheinungsformen von Synkretismus in der religiös-kulturellen Menschheitsgeschichte zu sprechen kommt. Unter diesen Synonymen wird auch der Ausdruck „Indifferentismus“ erwähnt und auf dessen Verwandtschaft zum Begriff Synkretismus verwiesen.[234]

---

fürchten / die Religion zu ihrer Seeligkeit / (nicht aber zu einem Staats-Mittel / wie viele heutiges Tages leyder! thun:) anwenden.“

229 Ebd., unpag. [S. 13-17 des Vorworts „Geneigter Leser“].

230 Die Verbindung zwischen *Religio Politica* und *Religio Prudentum* findet sich auch in Daniel Clasens Werk *De Religione Politica* von 1655, das Rango ausdrücklich im Vorworttext erwähnt.

231 „Die Sorge und Gedancken über wahre Religion und Gottesdienst“ (ebd., unpag. [S. 4 des Vorworts an Karl XI. von Schweden]); „Der Syncretismus sey eine unvorsichtige und unflätige Verwirrung der Religionen und Gottesdienste / von Fleischlicher Vernunft / auß unzeitiger Begierde zum Friede / herrührend“ (ebd., S. 24); „So haben auch diese zwey Weiber Esaus / welche in der Göttlichen Lehre nicht recht unterrichtet waren / dem rechten Gottesdienst und wahren Religion wiedersprochen“ (ebd., S. 84);
„Und das war ja ein rechter Syncretismus, da neben dem wahren Gottesdienst / der Hethiter Religion auch eingeführt und in Schwang kam / da auch zugleich die Religion und Ceremonien der Hethiter mit (nebst der wahren) gehalten worden“ (ebd., S. 86).

232 „Nicht zugeben / daß falsche Lehre / Unwarheit und gottlosigkeit / unter dem Schein / Namen und Ansehen der Warheit / und also der Wolff unter den Schaffskleidern einschleiche / und die rechte Religions-Einigkeit / so in wahrer / ungeheichelter Einigkeit des Glaubens bestehet / geschwächet werde“ (ebd., unpag. [S. 13 des Vorworts an Karl XI. von Schweden]).

233 Ebd., S. 28f. Der Verwendung des Ausdrucks „Gottesdienst“ folgend ist an anderen Stellen auch die Rede von einem wahren gegenüber einem falschen Gottesdienst: „daher der wahre / mit dem falschen Gottesdienst verbunden / der falsche geduldet / ja dieser zuletzt den rechten gantz verschlungen hat“ (ebd., S. 70).

234 Ebd., S. 8f.: „Also wird er [Synkretismus; Anm. Verf.in] genennet Mutua Tolerantia, da er den andern duldet. Consilia de Pace, Moderatio, Coalitio, Fraternitas, Indifferentismus, Neutralitas, Neutralismus […].“ Vgl. hierzu Reimund B. Sdzuj: Zwischen Irenik, Synkretismus und Apostasie. Konversionen Königsberger Gelehrter im konfessionellen Zeitalter, in: Hanspeter Marti, Manfred Komorowski (Hg.): Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit. Köln 2008, S. 186-223.

Im sechsten Kapitel der *Brevis* thematisiert Rango biblische und historische Könige bis zur Geburt Jesu Christi, die seiner Meinung nach zur Gruppe der Synkretisten, der „Religions-Vermenger“[235], zugeordnet werden müssen.[236] In dieser Aufzählung vermeintlicher Synkretisten wendet sich auch Rango unter anderem Jerobeam I. zu und greift zunächst auf eine bereits erwähnte Textstelle aus Johann Conrad Dannhauers *Reformirtes Salve und Frieden-Gruß* zurück, um den „Syncretismus Jeroboaminus“ zu beschreiben:

> „Die alte Jüdische / Israelitische / Egyptische / so mit Egyptischen Sitten durch Jerobeam eingeführt / die sind vereinbahret worden unter dem Schein des Friedes [sic] / zu einer Politischen Religion / deren gemeines Symbolum gewest / der GOTT der uns auß Egypten geführet / sol geehret / die Feyertage und Gebräuche sollen nach alter gewonheit gehalten.“[237]

Diese von Jerobeam I. gestiftete Ersatztradition und -religion als Kompensation für das verlorengegangene religiöse Zentrum in Jerusalem sei jener Abfall vom Wort Gottes, dessen „rechte Ursach […] eine Politische“[238] war und von Rango als *Politische Religion* umschrieben wird. Dieser Begriff unterstreicht die politische Motivation im Falle Jerobeams I., einen „Syncretistischen Kälberdienst“[239] zu schaffen, um seine Herrschaft im Norden zu festigen, um eine Abwanderung der Bevölkerung ins feindliche Königreich Juda mit Jerusalem als religiös-kulturelles Zentrum zu vermeiden.

Im Verlauf dieses Textabschnittes expliziert Rango sein Verständnis des Begriffs *Politische Religion*

> „Also ist es noch itzo vielen nicht umb die Religion zu thun / sondern umb die Region. Da muß ihnen auf gut Machiavellisch die Religion nur ein praetextus und Vorwand seyn / oder nach dem Ratio status ist / auch die Religion nur ein Statistisch Mittel werden / die Unterthan in devotion zu halten / mit einem Worte; Jerobeam hatte Religionem Politicam, da sich keiner umb der reinen Lehre willen brennen läst: welche allerley Religion annimbt / und endlich gar keine hat oder behält.“[240]

Wie schon Dannhauer taucht auch Rango den Begriff *Politische Religion* in einen Zusammenhang mit Synkretismus und religiösen Indifferentismus, eine religiös bzw. konfessionell indifferente Haltung, in der Religion anhand der regionalen oder der politischen Umstände, d. h. auf der Basis von rein weltlichen respektive politischen Beweggründen von den Herrschenden gewählt wird. Religion werde von Anhängern einer *Politischen Religion* zu einem „praetextus“,

---

235 Rango: Brevis, S. 11. Dieser synonym gesetzte, abwertende Ausdruck für Synkretismus taucht an mehreren Stellen der Schrift auf. Allerdings handelt es sich hier nur um einen der vielen anderen Bezeichnungen für Synkretismus, die Rango im ersten Kapitel seiner Schrift im Rahmen einer Untersuchung des Begriffs aufzählt; siehe hierzu ebd., S. 8ff.

236 Ebd., S. 142-250.

237 Ebd., S. 164. Neben Johann Conrad Dannhauer gibt es noch mindestens eine weitere Inspirationsquelle Rangos für die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* respektive *religio politica*: Im Einleitungstext zur *Brevis* und im Umfeld der zitierten Textabschnitte zur *Politischen Religion* Jerobeams I. verweist er auf die oben bereits erwähnte Schrift *De Religione Politica* von Daniel Clasen, ohne jedoch wörtlich eine die *religio politica* betreffende Textpassage aus Clasens Werk zu zitieren (ebd., S. 168).

238 Ebd., S. 163. Daniel Clasen erwähnt in seiner *De Religione politica* ebenfalls die biblische Person Jerobeam I. (vgl. etwa Clasen, De Religione politica, S. 227f.).

239 Rango: Brevis, S. 160: „In Israel fing sonderlich JEROBEAM die ärgste Abgötterey an mit dem Syncretistischen Kälberdienst zu Dan und Bethel.“

240 Ebd., S. 165f.

einem Vorwand, einem Scheingrund à la Machiavelli[241] degradiert, indem sie sich einer Religion einzig als Mittel zum Zweck zuwenden, um die Untertanen zu beherrschen statt für sie zu herrschen. An dieser Stelle wird das semantisch verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Synkretismus und Indifferentismus bei Rango deutlich. Interessant ist der Wechsel Rangos zur lateinischen Variante *religio politica*, die auch im weiteren Verlauf seiner Beiträge beibehalten wird. Warum er in seinem sonst deutschsprachigen Text das lateinische Pendant verwendet, gibt der Autor nicht preis.

Erst am Ende des sechsten Kapitels nimmt Rango den Begriff *Religio Politica* ein letztes Mal auf und fragt:

> „wie es denn auch noch so gehet / das Religio Politica, Syncretismus bey viel Grossen / in grossen ansehen ist.“[242]

An dieser Stelle wird erneut die Nähe zwischen Synkretismus und dem Begriff *Politische Religion* innerhalb der Darlegungen Rangos deutlich. Obgleich Rango in seinen religiös-historischen Ausführungen zum Synkretismus zahlreiche weitere biblische Persönlichkeiten beispielgebend anführt, konnte eine direkte Anwendung des Begriffs *Politische Religion* für andere Personen bzw. Personengruppen – neben Jerobeam I. – nur an einer weiteren Stelle der *Brevis* gefunden werden:

> „Wenn nun der HErr Christus seine Jünger warnet vor dem Saurteig der Phariseer und Sadduceer (die zugleich mit Herodianer waren) so wil Er verhüten / daß sie sich nicht sollen durch Scheinheiligkeit und Heicheley blenden lassen / sich auch vorsehen vor der Religione Politica der Sadduceer / sie sollen die Religion nicht nach der Ratione status drehen / der Welt nich heucheln umb der Ehre / Beforderung und anderer Dinge willen / (gleich wie Johannes Herodis nicht schonte in seiner Sünde /) sie sollen nicht etwas lassen ankleben vom Pharisaismo, die durch Wercke / wie die heutigen Papisten / wolten gerecht werden / oder Sadducaeismo, die böse Staats-Leute und Weltlicher Ehre begierig waren.“[243]

Diese Textpassage des siebten Kapitels setzt sich mit der Bibelstelle Matthäus 16.5-12 auseinander, worin Jesus Christus seine Jünger vor den Lehren der Pharisäer und Sadduzäer warnt. Letztere werden in der Exegese von Rango in ihren religiösen Wesen als einer *religio politica* anhängig charakterisiert und diese in einem darauffolgenden Verbotskatalog für moralisches Handeln näher umschrieben. So solle etwa die Religion nicht nach der „Ratione status“, d. i. nach der Staatsräson oder um weltlichen Ruhm wie Ehre und (berufliche oder soziale) Beförderung willen gewählt werden.[244]

---

241 Laut Peter Schröder könnte Machiavellis Verständnis von Religion als eine Entkleidung des Religiösen von jeglicher Transzendenz und Reduzierung auf eine Funktionalität im Dienst einer weltlichen Herrschaft zusammengefasst werden (Peter Schröder: Niccolò Machiavelli. Frankfurt am Main 2004, S. 75f.). Zur Religion bei Machiavelli siehe Alessandro Pinzani: Machiavelli und die Religion, in: Dirk Brantl et al. (Hg.): Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart. Berlin 2013, S. 91-104.

242 Rango: Brevis, S. 248.

243 Ebd., S. 266f.

244 An einer anderen Stelle thematisiert Rango die „Helcesaiten“, denen er einen „Politische[r] Allemanns-Glauben“ attestiert: „A. C. 251 kamen die HELCESAIten auf / die waren rechte Wetterhanen in der Religion / hatten das Wort Christi nicht gelesen / wer mich verleugnet vor den Menschen etc. denn sie lehrten / es sey nicht unrecht / Christum mit dem Munde verleugnen / wenn man Ihn nur nicht im Hertzen verleugne. Dient gut vor den Politischen Allemanns-Glauben.“ (ebd., S. 322f.).

Die Ähnlichkeiten im Begriffsverständnis von *Politische Religion* zwischen Dannhauer und Rango sind kaum zu übersehen und verwundern wenig, da Rango zumindest Dannhauers Schrift *Reformirtes Salve* kannte und daraus zitierte. Die Schriften beider Autoren hätten zweifelsfrei auch in den zuvor vorgestellten Abschnitt zum Deutungsfeld der *Politischen Religion* als religiösen oder konfessionellen Indifferentismus eingeordnet werden können, allerdings erschienen die Kontextualisierungen zu Jerobeam I. und Herodes als religionshistorische Beispiele einer Person oder Gruppierung, die von beiden Autoren als einer *Politischen Religion* anhängig charakterisiert wurden, als besonders herausstellungswürdig.[245]

Für die englischsprachige Publikationslandschaft des 17. Jahrhunderts konnte ein Quellenbeleg für die Verwendung des englischen Lehnbegriffs *political religion* in den Werken des puritanischen Pfarrers Richard Baxter (1615-1691) aufgespürt werden. In seiner 1673 veröffentlichte Abhandlung *A Christian Directory*, einem Erläuterungs- und Anleitungstext der puritanischen Ethik und für das praktische Leben im englischen Puritanismus, befasst sich der Verfasser unter anderem mit den Ursachen für Mord, deren abscheulichste Ursache nach Baxter im Religiösen begründet liege. In dieser Auseinandersetzung greift er auf die bereits bekannte Bibelgeschichte um Jerobeam I. zurück:

„If the Prophet speak against Jerobeams Political Religion, he will say, Lay hold on him!“[246]

Bemerkenswert an dieser Passage ist die Feststellung, dass der Begriff *Politische Religion* bzw. *political religion* im Kontext mit der Bibelgeschichte um Jerobeam I. nicht nur in deutschsprachigen und lateinischen Texten (zum Beispiel Dannhauer und Clasen), sondern eben auch im englischen Sprachraum des 17. Jahrhunderts angewandt wurde und sich damit als recht populäre Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* in einem translingualen Rahmen entpuppt.

Gleichwohl handelt es sich bei der Quelle von Richard Baxter um die einzige englischsprachige Publikation, die als Verwendungsbeispiel für den Begriff *political religion* im 17. Jahrhundert ermittelt werden konnte; erst für das 18. Jahrhundert nehmen die Quellenfunde im englischsprachigen Raum zu, was allerdings nicht unbedingt auf eine tatsächlich erst späte Nutzung des Begriffs in diesem Sprachraum schließen lassen muss.

2.1.2. 18. Jahrhundert

Die Verwendung der biblischen Geschichte um König Jerobeam I. als Beispiel für eine *Politische Religion* lässt sich auch in Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts aufspüren: Der deutsche Theologe und Vertreter des lutherischen Pietismus Magnus Friedrich Roos (1727-1803) nutzte den Begriff *Politische Religion* 1770 in seiner Schrift *Fußstapfen des Glaubens Abrahams*. Die Religionspolitik des ersten Königs des Nordreichs Israels, Jerobeam I., beschreibt Ross als vollständig am König und dem Königreich orientiert sowie jedwede Gottesehrfurcht und -frömmigkeit vergessend, so dass „nach dem Königreich […] sich der

---

245 Die oben untersuchte Schrift von Daniel Clasen *De Religione politica* hätte gleichfalls diesem Quellenkonglomerat angeschlossen werden können. Da Clasen die *religio politica* in Bezug zur *religio externa* stellte und das Element eines religiösen Indifferentismus in den Hintergrund trat, wurde eine Zuordnung in den entsprechenden Untersuchungsabschnitt favorisiert.

246 Richard Baxter: A Christian Directory, in: The Practical Works Of the Late Reverend and Pious Mr. Richard Baxter, In Four Volumes. Volume I, London 1707, S. 759.

Gottesdienst richten [musste], und nicht (wie es seyn soll) das Königsreich nach dem Gottesdienst.“ Daraus folgert Roos:

> „Hier kan man also das Bild einer politischen Religion sehen. Einer Religion, bey deren man dem Staat zu gefallen, Gebote GOttes auflöset, Geheimnisse wegläßt, und das Uebrige, das man beybehält, bey herrschenden Sünden ohne Geist und Kraft, ohne Licht und Leben forttreibt.“[247]

Dass Jerobeam I. seinem Volk eine andere Religion gestiftet hat, um der Gefahr einer Abwanderung seines Volkes nach Jerusalem zu entgehen, wo sich bis zur Teilung Israels nach Salomons Tod das kulturelle Zentrum des israelischen Volkes befunden habe, wird auch von Roos als Merkmal einer *Politischen Religion* gewertet, deren Endziel stets weltlicher Natur sei, während dem wahren Wort Gottes gegenüber die Sinne verschlossen werden. Im weiteren Verlauf hebt Roos die Toleranz als wesentliches Merkmal der Religionspolitik Jerobeams zur Unterscheidung von der „Religion der Zidonier“[248] hervor; eine Toleranzpolitik gegenüber anderen Religionssystemen als der ursprünglichen Religion des Königs, die das Königreich Jerobeams – nach Meinung Roos' – letztendlich zu Fall gebracht habe.

Dieser Interpretationslinie folgend verwendete auch August Hermann Niemeyer (1754-1828) den Begriff *Politische Religion* im letzten Teil seiner fünfbändigen *Charakteristick der Bibel*, worin sich der deutsche Schriftsteller und evangelische Theologe unter anderem auch der biblischen Überlieferung um Jerobeam I. zuwandte. Hierbei urteilt Niemeyer, dass „etwas andres […] wohl die eigne Religion Jerobeams nicht seyn [möchte], als – Politik.“ Etwa durch das eigene Eingreifen in religiöse Angelegenheiten habe Jerobeam I. gezeigt, dass er „auch das höchste Recht in Religionssachen habe.“[249] Ähnlich Roos umschreibt auch Niemeyer die Toleranz als einen fundamentalen Wesenszug der Religionspolitik des nordisraelischen Königs, der ihm bereits unter der Regierung Salomons „die Liebe des Volks erwarb“ und ihn für den „Charakter der Israeliten“, seinen zukünftigen Untertanen, zugänglich gemacht habe.

> „Bey einer solchen politischen Religion bleibt wohl etwas von früheren Eindrücken zurück, und wird besonders zu Zeiten der Leiden lebhafter und stärker.“[250]

Mit diesen „früheren Eindrücken“ sind vermutlich Elemente der vormaligen Religion gemeint, auf die in Zeiten von Leid und großer Not zurückgegriffen werde, da der *Politischen Religion* nicht die notwendige Glaubensstärke für Hoffnung und Wunder immanent sei. Niemeyer spielt

---

247 Magnus Friedrich Roos: Fußstapfen des Glaubens Abrahams in den Lebens-Beschreibungen des Patriarchen und Propheten aus den Schriften des Alten Testaments. Erstes Stük. Tübingen 1770, S. 830: „Der Priester Amazia redete von seinem Herzen weg, da er das Stift zu Bethel des Königs Stift, und des Königreichs Haus nante. Warum nante er es nicht GOttes Stift, und GOttes Haus? Darum weil der König sein Gott, und das Königreich sein Himmel war. Nach des Königs Willen und Gutdünken war alles eingerichtet. Auf den König sahe man. Mit dem König drohete man. Nach dem Königreich mußte sich der Gottesdienst richten, und nicht (wie es seyn soll) das Königsreich nach dem Gottesdienst. Hier kan man also das Bild einer politischen Religion sehen. Einer Religion, bey deren man dem Staat zu gefallen, Gebote GOttes auflöset, Geheimnisse wegläßt, und das Uebrige, das man beybehält, bey herrschenden Sünden ohne Geist und Kraft, ohne Licht und Leben forttreibt.“

248 Ebd., S. 831.

249 August Hermann Niemeyer: Charakteristick der Bibel. Fünfter Theil. Prag 1786, S. 125.

250 Ebd., S. 125: „Bey einer solchen politischen Religion bleibt wohl etwas von früheren Eindrücken zurück, und wird besonders zu Zeiten der Leiden lebhafter und stärker. Als sein Sohn todtkrank liegt, läßt auch er seine Gemahlinn unter fremden Namen den Propheten befragen; aber wir wissen schon, wie unsicher der Schluß von solcher scheinbaren vorübergehenden Ehrfurcht vor einem Diener der Religion in einem einzelnen Falle, auf die ganze Denkungsart des Mannes ist.“

in dieser Passage auf die biblische Erzählung über den Besuch der Ehefrau Jerobeams I. beim Propheten Ahija von Schilo an, welcher als Gegner der vermeintlich synkretistischen Religionspolitik König Salomons den zum König des Nordreich Israels designierten Jerobeam förderte und auf die Einhaltung der Zehn Gebote JHWHs verpflichtete.[251] Als ihr gemeinsamer Sohn Abija erkrankte, suchte Jerobeams Frau den Propheten auf zur Erkundigung über den weiteren Krankheitsverlauf in Hoffnung einer möglichen Genesung, erhielt jedoch die Botschaft an ihren Mann, dass der König durch die Etablierung eines Götzendienstes während seiner Regentschaft gegen seinen Schwur verstoßen und damit JHWHs Gunst verloren habe.[252] Im Vergleich zu Roos, der die Semantik des Begriffs *Politische Religion* in seiner Schrift etwas näher erläutert, streut August Hermann Niemeyer den Begriff in seinen Ausführungen beiläufig ein, so dass dessen Bedeutung wesentlich mehr aus dem textlichen Umfeld der Schrift erschlossen werden muss.

Die bereits im 17. Jahrhundert von Dannhauer und Rango erwähnten Sadduzäer, eine Gruppe des israelischen Judentums während der Zeit des Zweiten Tempels in Jerusalem, aus der vermutlich auch Hohepriester des Jerusalemer Tempels hervorgingen, wurden auch von Johann Heinrich Daniel Moldenhawer (1709-1790) in seinen *Gründlichen Erläuterungen der Heiligen Bücher* thematisiert. Der evangelische Theologe untersucht und deutet in dieser Schrift verschiedene Abschnitte der Bibel und wendet sich unter anderem dem Evangelium des Markus zu, worin in Mk. 8.15 von Jesus Warnung an seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und Herodianer berichtet wird. Im weiteren Verlauf verweist Moldenhawer auf eine signifikante Abweichung im Matthäusevangelium, das ansonsten große Ähnlichkeiten zum Markusevangelium aufweise: In Mt. 16.6 werden die Jünger nicht vor den Herodianern, sondern vor der Lehre der Sadduzäer gewarnt.

Ähnlich wie Rango unterstellt auch Moldenhawer den Sadduzäern explizit, keine wahre, sondern „nur eine politische Religion“ betrieben zu haben:

> „Denn da sie [die Sadduzäer; Anm. Verf.in] geglaubt, daß es mit dem Menschen nach dem Tode auf ewig aus sey, so ist ihre Religion keine wahre, sondern nur eine politische Religion gewesen, und daß Herodes Antipas ihm aus der wahren Religion nichts gemacht habe, erhellet zur Genüge daraus, daß er, nach geschehener Verstoßung seiner Gemahlinn, die Gemahlinn seines noch lebenden Bruders zur Ehe genommen, und darüber, und noch dazu unter dem Deckmantel eines Eides, den Johannem getödtet hat.“[253]

Da die Lehre der Sadduzäer keine Elemente eines Glaubens an ein Leben nach dem Tod beinhalte, könne aufgrund des fehlenden Jenseitsglaubens nicht von einer wahren Religion gesprochen werden. Das gesamte religiöse Handeln sei damit lediglich auf das diesseitige Leben ausgerichtet, womit der Religion ein vordergründig politischer Charakter anhafte. Politisch bezeichnet in diesem Fall eine Fokussierung auf das Weltliche in seiner Gesamtheit statt – wie bei vielen anderen Autoren zu beobachten ist – eine semantische Schwerpunktsetzung auf (staats-)politische Fragen. Neben den Sadduzäern erwähnt Moldenhawer den galiläischen Tetrarch Herodes Antipas (20 v. Chr.-39 n. Chr.), welcher wiederum zu jenen Herodianern zu zählen ist, die im Markusevangelium anstelle der Sadduzäer genannt werden. Dennoch wird im

---

251 Vgl. hierzu 1. Könige 11.26-39.

252 Vgl. hierzu 1. Könige 14.1-16.

253 Johann Heinrich Daniel Moldenhawer: Gründliche Erläuterung der Heiligen Bücher. Neues Testaments. Vierter und letzter Theil. Leipzig 1770, S. 544.

gesamten Werk nur die Religion der Sadduzäer von Moldenhawer an dieser einen zitierten Stelle *expressis verbis* als *Politische Religion* charakterisiert; eine analoge Charakterisierung anderer Religionssysteme wird von Moldenhawer ohne Verwendung des Begriffs *Politische Religion* höchstens angedeutet.

Der deutsche Philosoph und Theologe Johann August Eberhard (1749-1809) wandte den Begriff zur Charakterisierung des Judentums zu der Zeit Jesu Christi in seiner 1772 veröffentlichten *Neuen Apologie des Sokrates* an,[254] einer Kritikschrift gegen die orthodoxe Theologie und gleichzeitig eine Zugrundelegung seiner Rationaltheologie. Im Kontext der Frage, „wie eine der Menschheit so tröstliche, aber für den Nationalstolz der bisher begünstigten Nation so bemüthigende Lehre“[255] wie das Christentum erfolgreich innerhalb der jüdischen Bevölkerungsschicht verbreitet werden könne, sei Jesus Christus zur Auffassung gelangt, dass eine religiöse Aufklärung von Juden einzig durch das Medium möglich sei, das in ihrer Religionsgemeinschaft hauptsächlich zum Erkenntnisgewinn in Religionsfragen herangezogen werde: heilige Bücher. Daraus hätten Jesus Christus bzw. seine Apostel die Überzeugung gewonnen:

> „Es war daher nicht genug, überhaupt zu beweisen, daß eine politische Religion weder allgemein noch immerdauernd seyn könne. Man mußte es ihnen [den Juden; Anm. Verf.in] in ihren heiligen Büchern zeigen.“[256]

Entgegen der später erschienen Schrift wird der Begriff in diesem Werk Eberhards nicht erläutert, womit eine Begriffsdeutung in diesem Ausschnitt erschwert wird. Dass der Begriff eine Religion definiert, deren äußere bzw. weltliche Elemente eine tragende oder gar charakterisierende Rolle einnehmen, wird durch den Inhalt des textlichen Umfelds indiziert.

In seiner für den akademischen Gebrauch erarbeiteten *Allgemeinen Geschichte der Philosophie* warf Eberhard rund zehn Jahre später den Begriff gleichfalls beiläufig ein, ohne sein Begriffsverständnis oder seine Motivation zur Begriffsverwendung den Lesenden näher zu bringen, die er in seiner *Sittenlehre der Vernunft* wenige Jahre zuvor erarbeitet hatte, doch setzte er in diesem Fall den Begriff *Politische Religion* in einen Zusammenhang mit polytheistischen bzw. „heidnischen Religionen“.[257] Innerhalb seiner knappen Ausführungen unter dem Titel *Verschiedene Anwendungen der Plantonischen Philosophie* kommt Eberhard auf die zuvor bereits beleuchtete „neue Philosophie“ zu sprechen, welche durch „eine Vereinigung der

---

254 Eberhard studierte Theologie, Philosophie und klassische Philologie an der Universität in Halle und wurde dort 1778 als Professor für Philosophie berufen. Eberhard war ein Vertreter der Ideen der *Natürlichen Theologie* und kritisierte verschiedene Dogmen der orthodoxen Theologie. Der Begriff *Politische Religion* erfreute sich unter den Lehrenden der Universität in Halle insbesondere im 18. Jahrhundert einer auffallenden Popularität, wie auch anhand weiteren Quellenmaterials nachfolgend gezeigt wird.
Die Schrift *Neue Apologie des Sokrates* wurde von Eberhard erstmals 1772 veröffentlicht und bereits ein Jahr später neu aufgelegt. 1776 veröffentlichte Eberhard eine überarbeitete und erweiterte Auflage der *Neuen Apologie des Sokrates*, die aufgrund der angewachsenen Inhaltsfülle in zwei Teilen erschien. Für die Untersuchung von Interesse ist der zweite Teil der erweiterten Neuauflage, der erst 1778 veröffentlicht wurde; Johann August Eberhard: Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre der Seeligkeit der Heiden. Zweyter Band. Berlin, Stettin 1778.

255 Ebd., S. 228: „Eine der Menschheit so tröstliche, aber für den Nationalstolz der bisher begünstigten Nation so bemüthigende Lehre, wie konnte die dem Juden an das Herz gebracht werden?“

256 Ebd., S. 229.

257 Johann August Eberhard: Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch academischer Vorlesungen. Halle 1788, S. 202.

Pythagorischen und Platonischen“ im dritten Jahrhundert nach Christus entstanden ist.[258] Diese „Pythagorisch-Platonische Philosophie“[259] habe sich sukzessive ausgebreitet und unter anderem einen maßgeblichen Einfluss auf die religiöse Ebene der einzelnen Nationen ausgeübt.

> „Durch die immer zunehmende Vermischung der Nationen unter einander waren sie sowol mit ihren verschiedenen Religionen als auch mit ihren verschiedenen Religionssystemen bekannt geworden, und die heidnischen Religionen hatten gröstentheils aufgehöret sich als politische Religionen von einander zu unterscheiden.“[260]

Zieht man für die Analyse dieser Textstelle die zuvor präsentierte Definition des Begriffs *Politische Religion* Eberhards hinzu, ergibt sich auch hier eine bleibende Sinnhaftigkeit des Zitats bei einer Übertragung des Begriffsverständnisses aus der *Sittenlehre der Vernunft*. Die *Politischen Religionen* der „heidnischen Religionen“ sind, der Semantik Eberhards folgend, als bloße Handlungen des äußeren Gottesdienstes zu verstehen, die nicht im Einklang mit einer inneren Religion stehen und dementsprechend nicht zur Vervollkommnung des Glaubens an Gott bzw. an ein göttliches Wesen vollzogen werden. Der Hauptbezugspunkt religiöser Handlungen heidnischer Religionen liege in der Befriedigung weltlicher, diesseitsbezogener Bedürfnisse. Eberhard kritisiert mit dem negativ konnotierten Begriff *Politische Religion* die von der inneren Religion abgerückte, folglich sinnentfremdete Teilnahme an oder gar Durchführung von zeremoniellen oder rituellen Handlungen als Bestandteile der Liturgie aus weltlichen oder opportunistischen Beweggründen heraus, ohne die Verherrlichung Gottes im wahren Dienst am Glauben zu verfolgen bzw. anzustreben.

In dem wenige Jahre vor seinem Tod erschienenen dreibändigen *Geist des Urchristenthums* greift Eberhard den Begriff *Politische Religion* erneut an mehreren Stellen bzw. innerhalb mehrerer „Abendgespräche“ in seiner gewohnten Lesart auf. Im ersten Band einen Auszug aus dem Brief des Paulus an die Epheser zitierend versieht Eberhard einige Stellen mit eigenen, in Klammern stehenden Kommentierungen zur Untermauerung seiner These, dass sich die „Vereinigung der Reinigkeit und Klarheit aus dem griechischen Sinne mit der Salbung und Kraft aus dem morgenländischen Gefühle“ als Hauptcharakterzug im Christentum manifestiere:

> „‚Er ist unser Friede, der aus beyden‘ (den morgenländischen Juden und den griechischen Heiden) ‚Eins gemacht hat, und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war, daß er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft, nämlich das Gesetz‘ (die politische Religion der Juden) ‚so in Geboten gestellet war; auf daß er aus Zween Einen neuen Menschen‘ (die unsinnliche Religion, die als Volksreligion zuerst in dem Christenthum erschien) ‚und Friede machte.‘“[261]

---

258 Eberhard rekurriert an dieser Stelle auf den etwa Mitte des dritten Jahrhunderts entstandenen Neuplatonismus, der sich zur dominanten philosophischen Richtung in der Spätantike entwickelte und sogar Anhänger unter bekennenden Christen fand. Nach Eberhard wird der Neuplatonismus gekennzeichnet durch das Bestreben, „diejenigen Lehren, die Plato in Mythen vorgetragen hatte, als eigentliche Lehren seines philosophischen Systems“ zu interpretieren (ebd., S. 201); zugleich war die Auffassung einer Übereinstimmung Platons mit der pythagoreischen Lehre verbreitet.

259 Ebd., S. 201.

260 Ebd., S. 202.

261 Johann August Eberhard: Der Geist des Urchristenthums. Ein Handbuch der Geschichte der philosophischen Cultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen. Erster Theil. Halle 1807, Siebenter Abend, S. 92.

Eberhard kehrt damit zu seiner bereits 1778 postulierten *Politischen Religion* des Judentums zurück. Diese „politische Religion der Juden“[262] begegnet der Leserschaft gleichfalls im dritten Teil seines *Geistes des Urchristenthums*, allerdings erfährt das Verwendungsfeld in dieser Publikation wiederum die bereits beobachtete Erweiterung auf andere nichtchristliche Glaubenskonzepte. Die „griechische Volksreligion“[263] beschreibt Eberhard als eine „öffentliche[], bloß politische[] Religion“, welche durch den Einfluss der neuplatonischen Schule aus ihrer Verdammnis der Äußerlichkeit befreit „einen *innern* Werth“[264] erhalten habe. Im weiteren Verlauf gelangt Eberhard am *Neun und siebzigsten Abend* zu seinen Ausführungen über die *Ausartung des Urchristenthums*, dessen Geist vollkommen aus der christlichen Kirchen gewichen, weil „das Christenthum völlig eine *sinnliche* und *politische* Religion geworden“[265] sei. Die Politik und damit die *Politische Religion* des Christentums wertet Eberhard als verderblicher als die Politik der heidnischen Religionen, indem „die Kirche nicht dem Staate, sondern der Staat der Kirche untergeordnet“[266] wäre. Das bereits in seinen früheren Schriften enthaltene Verständnis des Begriffs *Politische Religion* als eine Form der *religio externa* hat Eberhard bis kurz vor seinem Tod beibehalten.

Alle drei in diesem Abschnitt zitierten Fundstellen aus Eberhards Schriften zeigen, dass er den Begriff *Politische Religion* nicht als einer bestimmten Religionen vorbehalten, sondern als eine sowohl auf die „heidnischen als jüdischen und christlichen Religion[en]“[267] anwendbare Terminologie versteht; unterstrichen wird diese Annahme durch die Pluralisierung der *Politischen Religion* im zweiten Zitat. Im Gegensatz zu den zuvor untersuchten Fundstellen dieses Teilabschnitts, die den Begriff auf bestimmte Personen oder Gruppierungen der jüdischen Religionsgeschichte rekurrieren, stigmatisiert Eberhard das Judentum in seiner Gesamtheit als *Politische Religion* und erweitert damit den Anwendungskontext des Begriffs.

Diese Ausweitung des Verwendungsfeldes der *Politischen Religion* auf die gesamte jüdische Glaubensgemeinschaft findet sich gleichfalls in der Schrift *Ueber die kirchliche Genugthuungslehre* (1796) des evangelischen Theologen Josias Friedrich Christian Löffler (1752-1816). Der eigenen Aussage, dass „Christus die christliche Gemeine durch sein Blut gleichsam gereinigt habe“[268], tiefergehende Beachtung schenkend und dabei die vermeintlich in der jüdischen Religion verwurzelten Symbolik von Blut als Mittel der Reinigung erwähnend, spricht

---

262 Johann August Eberhard: Der Geist des Urchristenthums. Ein Handbuch der Geschichte der philosophischen Cultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen. Dritter und letzter Theil. Halle 1808, Ein und siebzigster Abend, S. 84: „Durch das morgenländische Gefühl, das es in sich aufnahm, verbannete es in gleichem Maaße die spitzfindigen Spekulazionen der griechischen Philosophen, die wir kennen gelernt haben, und die sinnliche und mechanische, so wie die politische Religion der Juden, durch den griechischen Sinn aber die Grübeleyen ihrer Kabbalisten und die Schwärmereven des Orients.“

263 Ebd., Sieben und siebzigster Abend, S. 211.

264 Ebd. S. 212 [Hervorhebung im Original]: „Die neuplatonische Schule gab dieser öffentlichen, bloß politischen Religion einen andern, ganz neuen Werth; sie gab ihr einen *innern* Werth.“

265 Ebd., Neun und siebzigster Abend, S. 268 [Hervorhebung im Original]: „Der Geist des Urchristenthums war ganz aus der Kirche gewichen, dadurch, daß das Christenthum völlig eine *sinnliche* und *politische* Religion geworden, welche beyde sich immer gegenseitig die Hände boten.“

266 Ebd., Neun und siebzigster Abend, S. 269.

267 Eberhard: Allgemeine Geschichte der Philosophie, S. 202: „Die Philosophen wußten nicht allein durch ihre theologischen Grundsätze ihre vaterländische Mythologie zu verfeinern, sondern auch den fremden Religionen durch Allegorien einen richtigen Sinn unterzulegen. Dieses geschah sowol in der heidnischen als jüdischen und christlichen Religion.“

268 Josias Friedrich Christian Löffler: Ueber die kirchliche Genugthuungslehre. Zwey Abhandlungen. Züllichau, Freystadt 1796, S. 116.

Löffler von der „mosaische[n] politische[n] Religion“, auf der sich die „Vorstellung und Sprache der Juden und der Apostel“[269] gründe.

Der deutsche evangelische Theologe und aufklärerische Schriftsteller Karl Friedrich Bahrdt (1740-1792) geriet als Vertreter der Vernunftreligion und unorthodoxen Aufklärungstheologie sowie aufgrund seines unkonventionellen Lehr- und Lebensstils immer wieder in Konflikt mit Förderern und staatlichen Stellen.[270] 1786 veröffentlichte er *Die sämtlichen Reden Jesu*, seine Interpretation und Kommentierung der neutestamentarischen Überlieferungen zum Leben und Wirken Jesu Christi, in fiktionalen Polylogen mit Hinweisen zu nonverbalen Handlungen der Protagonisten einem Theaterstück gleichend für die Leserschaft aufbereitet bzw. stilistisch verfeinert.[271] In den *Letzten Scenen des sichtbaren Lebens Jesu* schmückt Bahrdt den im 18. Kapitel des Johannesevangeliums geschilderten Dialog zwischen Jesus Christus und Pontius Pilatus mit eigenen Worten aus: So legt er Jesus auf die Frage von Pilatus, warum ihn die jüdischen Priester mit Mordlust verfolgen, wenn er mit der Verbreitung der „reine[n] Vernunftwahrheit“[272] lediglich etwas betreibe, „was in Rom jedem Philosophen vergönt ist“[273], folgende Antwort in den Mund:

> „Die Wahrheit die ich lehre, und durch welche ich die Menschen zu beseligen gedenke, ist den Priestern verhaßt, weil sie ihre politische Religion, von der ihr Ansehen und ihre Einkünfte abhangen, unvermerkt über den Haufen wirft.“[274]

---

269 Ebd., S. 118: „Da aber die *Erklärung Gottes* über diese willkührliche Ansicht der Sache noch nicht über alle Zweifel erhoben ist, indem die Vergleichung Jesu mit einem Opfer und seines Blutes mit dem Blute, dieses auch aus der auf die mosaische politische Religion sich gründenden Vorstellung und Sprache der Juden und der Apostel, welche von einem Opfer, mit dem sie Jesum, den Stifter einer moralischen Religion verglichen, Reinigung und Vergebung erwarteten, erklärt werden kann; und da diese natürliche Erklärungsart der Sache derjenigen Hypothese, welche ein Wunder, oder eine unmittelbare Erklärung Gottes, zu Hülfe ruft, so lange vorgezogen werden muß, bis diese als die einig mögliche übrig bleibt; so wird es immer wichtiger und sicherer seyn, diese ganze Einkleidung des Zweckes und der Wirkung des Todes Jesu als eine bildliche, welche keine philosophische Genauigkeit hat, anzusehen, als darauf einen Lehrsatz zu bilden, der so viel Unbegreifliches in sich schließet.“

270 An dieser Stelle soll auf den Konflikt mit dem zuvor bereits vorgestellten Johann Salomon Semler hingewiesen werden, der sich 1779 als Direktor des Theologischen Seminars an der Universität in Halle einer Aufnahme von Bahrdt ins Kollegium widersetzte, da Bahrdt die Bindung der Fakultät an die Heilige Schrift und das Lutherische Bekenntnis durch seine offen nach außen propagierte Aufklärungstheologie und Gleichgültigkeit gegenüber der evangelischen Theologie missachte. Zwar war Semlers Widerstand von Erfolg gekrönt und Bahrdt musste sich mit einer Tätigkeit innerhalb der Philosophischen Fakultät zufriedengeben, allerdings zahlte Semler seinen Einsatz mit seiner Amtsenthebung als Direktors der Theologischen Fakultät. Hierzu eine ausführliche Schilderung in Johann Salomon Semler: Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil. Halle 1781, Vorrede. Aufgrund seiner Tätigkeit an der Universität in Halle kann Bahrdt als weiterer Autor der Hallenser Linie zugerechnet werden.

271 Ähnlich wie bei Dannhauer und Eberhard könnten auch die Schriften Bahrdts verschiedenen thematischen Abschnitten dieser Arbeit zugeordnet werden, weswegen eine Einordnung seines Gesamtwerks einige Schwierigkeiten bereitet. Da die Bahrdtsche *Politische Religion* mit einem großen Facettenreichtum aufwartet, wird eines seiner Werke an einer anderen Stelle dieser Arbeit mit einer anderen thematischen Schwerpunktsetzung untersucht, um dessen Bandbreite einen größeren Untersuchungsrahmen geben und den Fokus auf verschiedene Anwendungsfelder legen zu können.

272 Karl Friedrich Bahrdt: Die sämtliche Reden Jesu, aus den Evangelisten ausgezogen und in Ordnung gestellt zur Uebersicht des Lehrgebäudes Jesu. Zweiter und lezter Theil. Berlin 1787, S. 382: „Ich weiß wohl, Herr, daß auch du dieses Kleinod der Menschheit noch nicht kenst und daß eure Philosophen mehr Zweifler als Denker sind und oft darüber lachen, wenn ein Mensch vorgiebt, die reine Vernunftwahrheit, welche die Natur der Gottheit und des Menschen Bestimmung uns aufschließt, gefunden zu haben.“

273 Ebd., S. 383: „Pilatus. Ich finde deine Erklärung sehr vernünftig und dein Betragen schuldlos. Aber sage mir, wie das die Priester so mit Mordsucht gegen dich erfüllen konte, wenn du weiter nie etwas thatest, als was in Rom jedem Philosophen vergönt ist?“

274 Ebd., S. 383f.

Im Gegensatz zu Eberhards „politische[r] Religion der Juden“, deren Narrativ nicht gezielt gegen die Religionspraxis einer spezifischen Person oder eines bestimmten Zweigs der biblisch-jüdischen Religionsgemeinschaft, sondern gegen das Judentum in seiner Gesamtheit ohne jedwede Spezifizierung gerichtet ist, deutet Bahrdt den Begriff *Politische Religion* in diesem Textbeispiel als Charakteristikum des jüdischen Priestertums und als Sinnbild für sogenannte Priesterreligionen oder auch Offenbarungsreligionen,[275] denen der Deist Bahrdt ablehnend gegenübersteht. Der Begriff *Politische Religion* steht in Bahrdts Text synonym zur Priesterreligion; das Fundament von Bahrdts Religionssystematik bildet ein Dualismus zwischen der natürlichen Religion bzw. der „vernünftigen Gotteskentniß, welche den Menschen zur Tugend führt“, auf der einen Seite und der „positive[n] Religion, oder eine[r] gewiße[n] willkührliche[n] Methode der Gottheit Dienst und Opfer zu leisten“[276] auf der anderen Seite, die Bahrdt vornehmlich mit dem Begriff Priesterreligion etikettiert.

Im gleichen Jahr erschien ein mehrbändiges Plädoyer für die natürliche Religion und gegen die „positive Religion“[277] in Form einer Exegese des Neuen Testaments unter dem Titel *Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu*, das als eine Grundlage für Prediger und alle Menschen dienen solle, die in der Bibel eine „veste und beruhigende Ueberzeugung“ zu finden hoffen. Entgegen dem fast schon belletristischen Stil der *Reden Jesu* lassen die *Briefe der Apostel* einen gewissen Anspruch von Wissenschaftlichkeit erkennen.

Im ersten Band analysiert Bahrdt eingehend die einzelnen Abschnitte des Briefs Paulus’ an die Römer, in dem der römischen Empfängergemeinde ein Entwurf der Paulinischen Theologie präsentiert wird. Nach Bahrdts Interpretation gründe Paulus’ Auslegung der Lehre Jesu Christi auf einem natürlichen Religionsbegriff, wonach „alle willkürliche[n] Vorschriften einer Form des Glaubens oder Gottesdienstes […] zur Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit entbehrlich“[278] seien. Die Worte des Apostels werden von Bahrdt als eine Kritik an den oben bereits erwähnten Priesterreligionen[279] ausgelegt, die „dem Volke die Gottheit als einen Dienst-

---

275 Obgleich das von Bahrdt als Priesterreligion diffamierte jüdische Priestertum gleichzeitig von ihm als Offenbarungsreligion benannt wird, der er ebenfalls ablehnend gegenübersteht, sind Priester- und Offenbarungsreligion bei ihm nicht gleichzusetzende Begriffe, da er unter anderem auf das antike Heidentum ebenfalls als Priesterreligionen verweist, die Voraussetzungen einer Offenbarungsreligion in diesem Fall aber offensichtlich negieren muss.

276 Bahrdt: Reden Jesu, S. 14, Anm.: „Neben der vernünftigen Gotteskentniß, welche den Menschen zur Tugend führt, hielten die meisten doch noch die positive Religion, oder, eine gewiße willkührliche Methode der Gottheit Dienst und Opfer zu leisten, für Wahrheit.“

277 Karl Friedrich Bahrdt: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Erster Band. Berlin 1787. Seine Kommentierung entwickelte Bahrdt vermutlich auf der Grundlage einer Exegese der Apostelbriefe durch Origenes (185-254), den er im Einleitungstext des ersten Bandes erwähnt. Von der *Analyse* ausgeschlossen blieben die Offenbarungen des Johannes, da diese in ihrer Echtheit umstritten und inhaltlich als „Nahrung für den Verstand“ belanglos seien (ders.: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Dritter und lezter Band. Berlin 1789, Vorbericht, unpag. [S. 2]). Zur Geschichte des Verlagsprojekts siehe Manuel Schulz, Marcus Conrad: Carl Friedrich Bahrdt und die halleschen Verlage Gebauer und Hemmerde, in: Aufklärung 24 (2012), S. 241-249.

278 Bahrdt: Briefe der Apostel, Bd. 1, S. 3.

279 Wie in den *Reden Jesu* interpretiert Bahrdt den biblischen Religionsbegriff in zwei Richtungen divergierend: Auf der einen Seite befinde sich die „positive Religion, welche gwönhlich [sic] das Gesez heist“ und auf der anderen Seite „die blos vernünftige Gotteskentniß […], welche keine Geseze vorschreibt, sondern den Menschen durch Tugend seinen Gott ehren und glüklich seyn lehrt“ (ebd., S. 77f.).

und Opfer-fodernden [sic] Despoten“[280] präsentiere und die er als alleinige „Quelle des sittlichen Verfalls“[281] brandmarkt. Statt dass sich die Menschen damit begnügt hätten, „in der Natur ihren Gott zu finden und seine in derselben hörbare und vernehmliche Stimme zu befolgen“, sei von ihnen der Weg des „Alvater“ verlassen und neue Gottheiten samt Liturgien nach eigenen Vorstellungen gestaltet worden, wodurch „politische Religionen [geschaffen wurden], welche die Menschheit verdarben.“[282] Diese Kritik bezieht sich nicht auf eine bestimmte nichtchristliche Religion, sondern umfasst alle Glaubenssysteme, die sich von der Wahrheit Gottes abgewandt haben. Seine Interpretation vom „Sinn des Apostels“ fasst Bahrdt zusammen:

> „die Menschen haben die natürliche Gotteskentniß in willkührliche Vorstellungen verwandelt und aus der moralischen Religion eine politische Religion gemacht.“[283]

Sukzessive hätten die Menschen die reine Gotteserkenntnis durch Vorstellungen vom Vergänglichen wie etwa einem anthropomorphen Gottesbild verdrängt, tierische und menschliche Eigenschaften „auf die Gottheit übertragen und eine politische Religion sich aufbürden lassen“[284], durch die sie für die Wahrheit Gottes blind geworden seien.

In der Lesart des Begriffs im Sinne einer Priesterreligion und als Gegenbegriff zu der von ihm vertretenen natürlichen Religion, die keiner Priester oder Liturgie bedürfe, nutzt Bahrdt den Begriff *Politische Religion* in weiteren Abschnitten des ersten Kommentarbandes zum Römerbrief des Apostel Paulus. Den Passagen Römer 2.7-11 über das Erlangen ewigen Lebens durch Tugendhaftigkeit fügt Bahrdt hinzu, dass es gleichgültig sei, ob die tugendhafte und gottgefällige Person „zu einer politischen Religion gehört haben [mag] oder nicht.“[285] Denn Gott werte die Person nicht nach ihrem Ansehen oder ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensform, weswegen es ihn gleichfalls nicht bekümmere,

---

280 Ebd., S. 78: „Denn diese Menschensazungen, welche dem Volke die Gottheit als einen Dienst- und Opferfodernden [sic] Despoten beschrieben, wären Lügen, wie sie Paulus hier nent, und dafür sie jeder erkennen wird, er mag sich dabei die heidnischen Mythologien oder die jüdischen Fabeln von Erscheinungen Gottes und dessen Weltregierung durch die Dämonen, oder die ähnlichen Hirngespinste so mancher christlichen Systeme dabei denken wollen.“

281 Ebd., S. 76: „Der Apostel beschreibt hier abermals, wie in dem vorhergehenden Abschnitte, A. Die Quelle des sittlichen Verfalls, die allein in der Priesterreligion zu suchen war.“

282 Ebd., S. 77: „Hätten die Menschen nie über Religion geklügelt, sondern sich begnügt in der Natur ihren Gott zu finden und seine in derselben hörbare und vernehmliche Stimme zu befolgen, so würden sie nie den Alvater verkant und die Tugend der arbeitsamen und wolthätigen Menschenliebe als Gottesverehrung – verlassen haben. Aber da sie anfiengen, sich eine Gottheit nach eignen Einfällen zu bilden (263.) und fiel wie ihre Despoten zu behandeln, die mit Gaben und Diensten gnädig gemacht und versöhnt werden musten; so bald entstunden politische Religionen, welche die Menschheit verdarben.“

283 Ebd., S. 79. Dieses Zitat wurde einer Textstelle entnommen, die Bahrdt in Anführungszeichen gesetzt hat. Ob es sich um ein tatsächliches Zitat – vielleicht aus einer Kommentierung des Origenes – oder doch um die eigenen Worte Bahrdts handelt, denen er vermittels der Sonderzeichensetzung und damit Suggestion der Zitation eines bekannten Gelehrten eine gewisse Autorität verleihen wollte, geht auch aufgrund eines fehlenden Hinweises der Quelle nicht zweifelsfrei aus der Passage hervor.

284 Ebd., S. 86f.: „Sie haben verwandelt das herrliche Bild des unveränderlichliebenden Vaters (das die Natur ihnen zeigt) in das Bild vergänglicher Dinge – von Menschen und Thieren, (und haben deren Eigenschaften: Zorn, Rache, Ehrsucht u. d. auf die Gottheit übergetragen und eine politische Religion sich aufbürden lassen, welche ihnen die Tugend aus dem Auge rükt und die Verehrung eines Dienst- und Opferbegierigen Despoten ihnen zur Hauptsache macht.)“

285 Ebd., S. 99: „Allen, welche durch standhaften Eifer in guten Thaten nach wahrer Größe, Werth und unvergänglicher Volkommenheit strebten, wird ewiges Leben, d. h. eine unvergängliche Glükseligkeit zu Theil werden: sie mögen übrigens zu einer politischen Religion gehört haben oder nicht.“

> „was sich die Menschen für politische Religionen ausgedacht haben. Er betrachtet sie als zuweilen nuzbare Hülfsmittel der Gesezgeber und Völkeranführer, das Volk leichter zu regieren. Aber er weicht dieserwegen nicht von seinen weisen Naturgesezen ab.“[286]

Nach Bahrdts Interpretation der Worte von Paulus lehne Gott *Politische Religionen* nicht *per se* ab und erkenne sogar ihren Mehrwert für den Zusammenhalt von menschlichen Gemeinschaften, doch dürfe diese *Politische Religion* nicht im Widerspruch stehen zu den göttlichen Gesetzen und der Erkenntnis Gottes in der Natur und aus der Natur heraus. Folglich richte sich jegliche Kritik an einer *Politischen Religion* nicht an das Objekt an sich, sondern im vorliegenden Fall gegen die Abkehr des Menschen von Gott durch das priesterliche Blendwerk innerhalb einer *Politischen Religion*. Die negative Konnotation wird an dieser Stelle relativiert und der *Politischen Religion* werden für die Gemeinschaft gewinnbringende Elemente zugesprochen, ohne jedoch die pejorative Grundstimmung des Begriffs aufzuheben.

Diese – gemessen an vielen anderen in dieser Arbeit untersuchten Autoren – doch recht hohe Verwendungsrate des Begriffs *Politische Religion* führt Bahrdt in den weiteren zwei Bänden der *Analytischen Erklärungen aller Briefe der Apostel Jesu* innerhalb seiner Kommentierung weiterer Paulusbriefe fort und behält dabei die insgesamt abwertend intendierte semantische Linie einer Begriffsdeutung und entsprechenden -verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Synonym für die positive Religion oder Priesterreligion bei. Im zweiten Band etwa untersucht Bahrdt die Briefe an die Korinther und interpretiert die Worte des Apostels als Rede

> „von den Priestern und Völkeranführern, welche ihre politischen Religionen, die sie dem Volke aus vorgeblichen Offenbarungen aufhefteten, mit Geheimlehren vollpfropften, um sie dem Pöbel desto ehrwürdiger zu machen, und ihn selbst, desto blinder leiten zu können.“[287]

Um diese Indoktrination und Verblendung der Menschen durch die Priesterreligion zu durchbrechen, habe Gott „das erhabenste Werkzeug seiner Vorsehung, Jesum Christum, [gesendet, um] alle die politischen Religionen [zu] zerstören“[288], welche die Menschen voneinander entfremdet und in verschiedene Glaubenssysteme aufgespalten haben, so dass Religion letztendlich nicht mehr die Einheit, sondern die Feindschaft der Menschen untereinander befördert habe.

Im dritten Band seiner traditionskritischen Kommentierungsreise durch die Briefe des Apostels betrachtet Bahrdt unter anderem jene Stelle aus dem Galaterbrief, an der Paulus an die Erlösung der Menschen durch Jesus von dem Fluch des Gesetzes erinnert (Gal. 3.13). Bahrdt kommentiert, dass in dieser Passage „bloß von politischer, äuserlicher, positiver

---

286 Ebd., S. 101: „Bei Gott also gilt kein Ansehen der Person. Er ist ein unpartheiischer Richter. Es kümmert ihn nicht, was sich die Menschen für politische Religionen ausgedacht haben. Er betrachtet sie als zuweilen nuzbare Hülfsmittel der Gesezgeber und Völkeranführer, das Volk leichter zu regieren. Aber er weicht dieserwegen nicht von seinen weisen Naturgesezen ab. Er will, daß alle seine Menschen vor allen Dingen nach dem Geseze der Vernunft leben, in dem Genuß des tausendfachen Guten, das die Natur darbietet, den liebevollen Schöpfer und Vater erkennen und in einer allumfassenden Menschenliebe diesen Vater an Gesinnungen ähnlich werden und ihr Leben der Arbeitsamkeit, Wolthätigkeit und Rechtschaffenheit widmen sollen.“

287 Karl Friedrich Bahrdt: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Zweiter Band, Berlin 1788, S. 63. Weitere Fundstellen in der Ausgabe auf bspw. den Seiten 27, 64 und 72.

288 Ebd., S. 56: „Allein jezt, da Gott durch das erhabenste Werkzeug seiner Vorsehung, Jesum Christum, alle die politischen Religionen zerstören ließ, welche die Völker getrent, Sektenhaß erzeugt, und doch den wahren Zwek, Menschenbildung und Menschenbeseligung nie erreicht, sondern vielmehr die Menschheit immer tiefer in Barbarei, Aberglauben und sittliche Verwilderung versenkt hatte.“

Religion die Rede“[289] sein könne. Die Synonymie innerhalb der Semantik Bahrdts zwischen positiver und *Politischer Religion* sowie deren Fokussierung auf das äußerliche Gewand von Religion statt der wahren Worte Gottes ist an dieser Stelle nicht zu übersehen. Diese Feststellung wird in einem anderen Abschnitt der Schrift untermauert, in welcher Bahrdt auf den Brief des Paulus an die Epheser bezogen religiöse Liturgien, Zeremonien bzw. Kulthandlungen als Ausdruck „äußerlicher politischer Religion“[290] interpretiert.

Bahrdts Religionssystematik gliedert sich in die abzulehnende positive Religion oder Priesterreligion auf der einen Seite und die zu befürwortende und zu fördernde natürliche Religion auf der anderen Seite. Bezieht Bahrdt den Begriff *Politische Religion* in seiner Schrift *Die sämtlichen Reden Jesu* einzig auf das Judentum als Priesterreligion, erweitert er das Verwendungsfeld in seiner *Analytischen Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu* um all jene Religionssysteme, die nicht seiner deistischen Glaubensvorstellung entsprechen und demzufolge als Priesterreligion zu definieren seien. Von den zuvor untersuchten Autoren unterscheidet sich Bahrdt dahingehend, dass er nicht eine bestimmte Person oder Personengruppe der biblischen Überlieferung als einer *Politischen Religion* anhängig bewertet, sondern das Judentum im Gesamten aufgrund seiner Entwicklung zu einer Priesterreligion. Zudem liegt dem Begriff *Politische Religion* nicht die Kritik an einer zu engen Verbindung zwischen den Bereichen Politik und Religion oder einem religiösen Indifferentismus zugrunde; Bahrdts kritisierender Blick richtet sich auf die institutionalisierte Lenkung des Individuums in seinem religiösen Leben durch eine Priesterschaft und von Menschenhand geschriebene Theologie, welche die reine Lehre Jesu Christi mit falschen Elementen versetze und die Gläubigen vom wahren Weg Gottes ablenke.

2.1.3. 19. Jahrhundert

Der im 17. Jahrhundert zum ersten Mal belegten Verwendungslinie des Begriffs *Politische Religion* bezogen auf einzelne biblische Episoden wie zu Jerobeam I. oder den Sadduzäern blieben vermutlich nur wenige Autoren des 19. Jahrhunderts treu: Einzig in der *Praktischen Einleitung ins Alte Testament* des evangelischen Theologen Johann Gottfried Immanuel Berger (1773-1803) konnte eine entsprechende Textstelle recherchiert werden, worin „die von den israelitischen Königen erfundene politische Religion“ erwähnt wird, „nach welcher Jehove unter dem Bilde eines Stieres an verschiedenen Orten verehrt wurde“[291], womit Berger auf die bereits

---

289 Bahrdt: Briefe der Apostel, Bd. 3, S. 192.

290 Ebd., Bd. 2, S. 254: „Und auf solche Art heftete er das Gesez gleichsam mit sich ans Kreuz oder nach unsrer Art, er hiengs an Galgen und übergab es dem Bann, – infamirte es öffentlich – stieß es von der Menschheit aus – und besiegelte mit seinem Blute das Evangelium, oder die erfreuliche Botschaft, daß Gott nicht Despot sondern alliebender Vater sey, der nicht mit äußerlicher politischer Religion, nicht mit Opfern, Gaben, Fasten, Beterei u. d. sondern im Geist durch einen aufgeklärten Geist und ein zur Menschenliebe gebildetes Herz verehrt seyn wolle.“ Für weitere Fundstellen vgl. auch die Seiten 200 und 308.
Nicht nur Bahrdt nutzte in seiner Thematisierung oder Bezugnahme der Paulusbriefe den Begriff *Politische Religion.* Ähnliche Ansätze finden sich bspw. in einer Rezension, worin eine Passage im Kolosserbrief wie folgt interpretiert wird: „Auch Col. 3, 11 habe er andre Vorschriften über Pflichten der Eheleute, Kinder, Herrschaften und Knechte gemacht, weil er aus dieser bloß politischen Religion in die christliche nichts habe aufnehmen können“ (Ww: Rez. D. Io. Sal. Semleri paraphrasis epistolae ad Galatas, cum Prolegomenis, notis et varietate lectionis latinae, in: Allgemeine deutsche Bibliothek 39.2 [1780], S. 389-393, hier S. 391).

291 Immanuel Berger: Praktische Einleitung ins Alte Testament. Zweyter Theil: Die historischen Bücher. Leipzig 1800, S. 407: „Sie setzten an ihre Stelle die Religionsmeinungen andrer Völker, die ihre Väter im Vertrauen und Eifer für ihre Religion ausgetrieben hatten; sie verbanden damit die von den israelitischen Königen

an mehreren Stellen thematisierte Etablierung einer neuen Religionspraxis durch Jerobeam I. verweist. Die bereits von anderen Verfassenden formulierte Kritik an dem Missbrauch und der Lenkung von Religion für politische Zwecke ist auch in Bergers Begriff *Politische Religion* vorzufinden. Im Gegensatz dazu lässt sich im überwiegenden Teil der in diesem Kontext recherchierten Quellenbelege aus dem 19. Jahrhundert eine zu Karl Friedrich Bahrdts Interpretation ähnliche Verschiebung innerhalb der Verbindung zwischen *Politischer Religion* und Judentum erkennen, in denen die Verfassenden die Bezeichnung oder gar Diffamierung als *Politische Religion* nicht nur auf Versatzstücke anwenden, sondern – wie Eberhard und im Ansatz auch Bahrdt – ganz unspezifisch auf das Judentum im Gesamten ausweiten.

In einem Artikel des *Bayerischen Volksblatts* berichtet der unbekannte Verfasser über die Debatte am 4. Februar 1832 in der bayerischen Ständeversammlung zur *Emancipation der Juden* und der Gewährung des vollen Staatsbürgerrechts bei Erfüllung zuvor bestimmter Auflagen wie der „Abschaffung des Talmuds und Verlegung des Sabaths auf den Sonntag“[292]. Dabei wägt er die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für die Ausübung der jüdischen Religionsgesetze ab mit der Grundhaltung, dass diese gestellten Bedingungen zumindest nicht als Aufforderung zur Abwendung vom jüdischen Glauben gewertet werden könne. Es handle sich nicht um Elemente des Glaubens, die das Wesen des Judentums ausmachen würden. Etwa den Sabbat betreffend sei nicht einmal gesichert festgelegt, „ob aber die mosaische Woche mit unserem Sonntag oder unserem Montag beginne“[293], womit der nach jüdischen Gesetzen zu zelebrierende siebte Tag der Woche gleichfalls auf den Sonnabend oder Sonntag fallen könne. Daher könne man keinen „wirklichen, aus der politischen Religion der Juden abgeleiteten Grund […] als für die dünkelhafte Isolierung des sogenannten auserwählten Volkes von allen andern Nationen“[294] für ein Festhalten am Sonnabend für das Sabbatfest herausarbeiten. Die in diesem Artikel erwähnte „politische Religion der Juden“ erinnert an Eberhards Schrift *Geist des Urchristenthums*. Im Gegensatz zu Eberhard wird der Begriff in dieser Quelle nicht näher ausgeführt oder erläutert und auch die vom Verfasser intendierte Konnotation kann ohne jede indizienhafte Richtungsweisung bei diesem Quellenfund schwer erahnt werden.

Ähnlich verschwommen bzw. schwer greifbar gestaltet sich die konnotative Bewertung des Begriffs *Politische Religion* in den geschichtlichen und geographischen Schilderungen des polnischen Generals Roman Graf von Sołtyk (1791-1843) zu den revolutionären Bewegungen in seinem Heimatland in den Jahren 1830/31, die einen Umsturz der russischen Vorherrschaft auf polnischem Territorium mit dem Ziel der Errichtung eines souveränen polnischen Staates herbeizuführen versuchten. Sołtyk war als Generalkommandant der polnischen Nationalgarde unmittelbarer Beteiligter und Augenzeuge der Ereignisse des sogenannten Novemberaufstands, die er aus seinem Exil für die Nachwelt zu Papier brachte; auch um das Versäumnis nach der

---

erfundene politische Religion, nach welcher Jehova unter dem Bilde eines Stieres an verschiedenen Orten verehrt wurde, v. 8.“

292 [Anon.]: Die Emancipation der Juden, in: Bayerisches Volksblatt. Eine constitutionelle Zeitschrift, Nr. 15, 4.Februar 1832, S. 124-126, Zitat S. 124.

293 Ebd., S. 125.

294 Ebd., S. 125: „Wollte man aber einen wirklichen, aus der politischen Religion der Juden abgeleiteten Grund für diese eigene Feier des Sabaths aufsuchen, so dürfte ein solcher Grund der Emancipation der Juden gerade gefährlich seyn, denn ein solcher Grund könnte kein anderer seyn, als für die dünkelhafte Isolirung des sogenannten auserwählten Volkes von allen andern Nationen, selbst in der abgesonderten Feier des Sabaths ein Mittel festzuhalten.“

Revolution von 1794 nicht zu wiederholen, die Fehler einer Generation aus der eigenen Perspektive als Lehre für die Nachwelt in Ereignisberichten und Geschichtsbüchern festzuhalten.[295] Zur Einleitung erhält das Lesepublikum eine kurze Überblickdarstellung zur polnischen Nationalgeschichte, die den Blick unter anderem auf die Bevölkerung der Städte lenkt. Im Zusammenhang mit einem Verbot für polnische Edelleute, sich einem Gewerbe selbst zu widmen, kommt Sołtyk auf die jüdische Bevölkerungsschicht zu sprechen, derer sich die polnische Adelsschicht als Vermittler in ihren Handelsgeschäften bediente. Die gesetzlichen Umstände der adligen Bevölkerung und zusätzliche königliche Privilegien ausnützend, habe die jüdische Bevölkerung durch schamlosen Wucher einen großen Reichtum erworben;

> „néanmoins cette race étrangère, à laquelle une religion toute politique défend de se mêler avec les autres peuples, n'avait pour ainsi dire en Pologne que des comptoirs, ce qui n'ajoutait presque rien à la prospérité du pays."[296]

Obgleich sie innerhalb der polnischen Bevölkerung leben und agieren, sei die jüdische Gemeinschaft – „cette race étrangère" – aufgrund ihrer „religion toute politique", die jede ethnische Vermischung mit Personen anderer Glaubensgemeinschaften verbietet, lediglich eine Zahl im Zensus, ohne sich als Gemeinschaft mit der polnischen Gesellschaft zu verbinden und in ihr aufzugehen. Im Gegensatz zu anderen Autoren, die ebenfalls in ihren Texten auf das Judentum in seiner Gesamtheit rekurrieren, interpretiert Sołtyk das jüdische Volk nicht nur als Gemeinschaft im Glaube, sondern als eine „race", eine eigene Ethnie aufgrund ihrer im Glaube begründeten restriktiven Fortpflanzungspolitik. Im begrifflichen Verständnis Sołtyks ist dieses biologistische Moment als massiver Eingriff von Religion in den profanen Bereich seiner Anhänger durch eine fortpflanzungspolitische Exklusion nach außen ein Ausdruck der *Politischen Religion* des Judentums. An dieser Stelle nicht ganz eindeutig bestimmt werden kann die vom Autor beabsichtigte Konnotation des Begriffs *Politische Religion*, was mitunter der singulären Verwendung innerhalb des gesamten Werkes geschuldet ist. Es scheint, dass es sich bei Sołtyks *Politischer Religion* um eine Polemik zur Wesensumschreibung einer in weltliche Belange der Anhänger eingreifende und die profane Gemeinde nach außen abgrenzende Religion handelt. Diese „religion toute politique" Sołtyks wird in der 1834 veröffentlichten deutschen Übersetzung *Polen, geographisch und historisch geschildert* kaum verändert mit den Worten „sehr politische Religion"[297] übersetzt, ohne dass der Sinn des Originaltextes verschoben oder verändert worden ist.

Die sukzessive Zunahme dieser Bedeutungsverschiebung des Judentums von einer religiösen hin zu einer ethnischen Gemeinschaft, die von christlichen Völkern zu unterscheiden sei, und damit die allmähliche Umwandlung des Antijudaismus hin zu einem Antisemitismus findet sich in zahlreichen Schriften wieder und nimmt bis zur Jahrhundertwende an Quantität

---

295 Roman Sołtyk: La Pologne précis Historique, Politique et Militaire de sa Revolution, précédé d'une Esquisse de l'Histoire de la Pologne depuis son origine jusqu'en 1830. Tome Premier. Paris 1833, Préface, VII-X.

296 Ebd., S. 11.

297 Von einem Augenzeugen [Roman Sołtyk]: Polen, geographisch und historisch geschildert. Mit einer vollständigen Geschichte der Jahre 1830 und 1831. Zwei Theile in Einem Band. Stuttgart 1834, S. 15: „Diese, begünstigt von dem Adel, und unter Casimir des Großen Regierung mit Privilegien versehen, welche sie unter den Wahlkönigen sich zu erhalten wußten, hatten beinahe die ganze Industrie unter ihren Händen, und erwarben durch schamlosen Wucher ungeheure Kapitalien; nichts desto weniger hatte diese fremde Race, welcher eine sehr politische Religion jede Vermischung mit andern Völkern ausdrücklich verbietet, in Polen, so zu sagen, nur Comptoire, was beinahe gar nichts zum Wohlstande des Landes beitrug."

und Radikalität ihrer xenophoben Exklusionsrhetorik extrem zu.[298] Bedingt und getragen wurde diese Entwicklung unter anderem von der Integration von Juden in die bürgerlichen Gesellschaften und der sich daraus entwickelten Frage nach einer jüdischen Emanzipation. Diese Verschiebung hin zu einem biologistischen Moment in der Abgrenzung von Glaubensgemeinschaften spielte bereits in Sołtyks Begriffsverwendung und der Bedeutungsnuance seiner *Politischen Religion* eine Rolle und tritt fünfzehn Jahre später in einer anderen Quelle erneut auf. Auf mehrere Ausgaben der *Beilage zur Augsburger Postzeitung* verteilt wurde 1849 ein Beitrag *Zur Abwehr* veröffentlicht, in welchem der Verfasser seine in einem zuvor erschienenen Artikel bekundete Meinung, die Juden seien „mehr eine politische als eine religiöse Secte“[299], gegen eine schriftlich vorgetragene Argumentation zur Widerlegung seiner Behauptung verteidigt.

Aus seiner Definition der Juden als „politische Secte“, die man zwar „kirchlich emancipieren“ könne, wofür der Verfasser auch plädiert, „aber nicht staatlich“[300], weil dies jeglicher Vernunft widersprechen würde, leitet der Verfasser eine Unterscheidung der jüdischen Gemeinschaft bzw. des „Judenvolks“ von christlichen Nationen wie beispielsweise dem „Bayervolk“[301] ab. Als ein ausschlaggebendes Argument für diese Wesenszuschreibung führt der Verfasser die enge Verbindung zwischen Herkunft und Zugehörigkeitsstatus zur jüdischen Gemeinschaft als Exklusionsmaßnahme gegenüber Anhängern anderer Religionssysteme an, um die eigenen Glaubenssätze vor dem Eindringen fremder Gottesvorstellungen zu bewahren. So bleibe nach den Vorstellungen des Verfassers jeder zum Judentum konvertierte Mensch weiterhin ein Fremdling innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, während ein vollwertiger Jude nur von Juden geboren werden könne.

> „Ich hatte behauptet, daß ein Fremder, auch wenn er die mosaische Religion angenommen, ein Fremder dem Blut und Stamme nach bleibe, und daß dieß im Wesen der politischen Religion des Judenthums begründet sey.“[302]

Den von ihm zitierten Einwand des Rabbi Joseph Aub (1804-1880), dass aufgrund der Liberalität der jüdischen Gemeinschaft selbst Kinder von nichtjüdischen Frauen mit jüdischen Männern als vollwertige Juden anerkannt werden, relativiert der Verfasser mit dem Einwand, dass es sich um eine gängige Praxis in allen Religionsgemeinschaften bei der Frage um weltliche und religiöse Herkunft und Zugehörigkeit des Kindes handle, die Abstammung des Kindsvaters zur Entscheidung heranzuziehen. Dabei missachtet der Verfasser, dass die Abstammungsfrage

---

298 Zur Entstehungsgeschichte des Antisemitismus sowie zur *Antisemitistischen Bewegung* am Ende des 19. Jahrhunderts, aus der zum Teil Anhänger des antisemitischen Flügels der zur Jahrhundertwende entstandenen *Völkischen Bewegung* hervorgingen, siehe: Massimo Ferrari Zumbini: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus. Von der Bismarckzeit zu Hitler (= Das Abendland Neue Folge, 32). Frankfurt am Main 2003; Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion. Darmstadt 2001; Peter Pulzer: Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914. Göttingen 2004.

299 [Anon.]: Zur Abwehr, in: Beilage zur Augsburger Postzeitung, Nr. 165, 19. December 1849, S. 505f., Zitat S. 505.

300 [Anon.]: Zur Abwehr. II, in: Beilage zur Augsburger Postzeitung, Nr. 170, 25. December 1849, S. 518f. Zitat S. 518: „Ist dieß der Fall, so kann man die Juden kirchlich emancipieren, wofür ich ganz und gar bin, aber nicht staatlich, weil dieß letztere das Widersprechende, die Unvernunft mit der Vernunft vereinigen hieße.“

301 Ebd., S. 518: „Eben so können Bayern und Juden kirchlich nebeneinander bestehen […], aber sie können nicht staatlich nebeneinander bestehen, wie sich *Bayervolk* und *Judenvolk* auch dem Begriff nach ausschließen“ [Hervorhebungen im Original].

302 Ebd., S. 519.

im Judentum eigentlich über die Kindsmutter entschieden wird, die Öffnung der Abstammungsfrage zugunsten des Kindsvaters ein Zugeständnis entgegen der theologischen Anleitung bildet.

Der Begriff *Politische Religion* steht an dieser Stelle analog zur jüdischen Gemeinschaft, zur „politischen Secte“ und bezeichnet, wie schon zuvor bei Sołtyk, die massiven Eingriffe der religiösen Lehre in den profanen Bereich wie etwa durch Reglementierung der Fortpflanzung durch eine endogame Heiratspolitik. Denn während der Verfasser den Ausdruck „politische Secte“ stets im Zusammenhang mit den Juden als Person oder Gemeinschaft verwendet, findet sich der Begriff *Politische Religion* an dieser einzigen Verwendungsstelle in kontextueller Begleitung des Begriffs Judentum, womit vornehmlich die Theologie, die Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit bezeichnet wird. Die Ahnung einer negativ konnotierten Begriffsverwendung lässt sich anhand dieser einzigen Verwendungsstelle nicht zweifelsfrei herausarbeiten bzw. bestätigen.

2.1.4. 20. Jahrhundert

Auch im endenden 19. und im 20. Jahrhundert nahmen sich Autoren des Begriffs *Politische Religion* an, um das Wesen des Judentums oder Versatzstücke innerhalb der jüdischen Geschichte zu charakterisieren, was angesichts der zunehmenden antisemitischen Tendenzen im Deutschen Reich Ende des 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert wenig verwunderlich ist. Als Quellenbeispiel soll hier die geschichtstheologische (universalhistorische) Erörterung mit dem Titel *Die Politische Religion* erwähnt sein, die der evangelische Theologe Paul Schütz (1891-1985) im Jahr 1935 verfasste, das abgeschlossene Manuskript jedoch nie selbst veröffentlichte.[303]

Theologisch vertritt Schütz den Standpunkt einer strikten Trennung von Politik und Religion, die in der *Politischen* oder *Säkularen Religion*[304] missachtet bzw. durchbrochen werde.

---

303 Ausschlaggebend für diese Entscheidung könnte das staatlich verfügte Einstampfen der zweiten Auflage seines *Anti-Christus* gewesen sein, die im gleichen Jahr erscheinen sollte, aber als Kritik an der nationalsozialistischen Bewegung gewertet wurde. Der Titel befand sich u. a. auf einer vom Pfarrernotbund angefertigten Liste der zum Studium empfohlenen Literatur, die der Gestapo bekannt war. Auch ein frühes Werk seiner Ehefrau, der handwerklichen Künstlerin Johanna Schütz-Wolff (1896-1965), war zuvor als „Entartete Kunst“ diffamiert und beschlagnahmt worden (Rainer Hering: Paul Schütz „Die Politische Religion“. Eine Konzeption aus dem Jahr 1935, in: Theologie.Geschichte 1 [2006], S. 223-274, hier: S 236f., 254).
1975 bearbeitete Schütz das Manuskript, ohne inhaltliche Veränderungen vorzunehmen, veröffentlichte es aber erneut – ohne eine Angabe seiner Beweggründe – nicht (ebd., S. 256). Schütz' Schrift wurde erst 2009 posthum von dem Historiker Rainer Hering herausgegeben. In der Debatte um die *Politische Religion* als Interpretationsmodell für den Nationalsozialismus positioniert sich Hering in Hinblick einer begrifflichen Verwendung auf den Nationalsozialismus ablehnend und favorisiert Webers *Charismatische Herrschaft* und Konzepte zu modernen Diktaturen (ebd., S. 232f.). Zu Paul Schütz siehe auch Rainer Hering: Der Nationalsozialismus als politische Religion und als Dämonie. Der evangelische Theologe Paul Schütz vor und nach 1945, in: Michael Hüttenhoff, Lucia Scherzberg (Hg.): Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und französischsprachigen Europa (1919-1949). Bd. 5.1: Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa. Bruxelles 2021, S. 157-169.

304 Den Begriff der *Säkularen Religion*, der auch in der heutigen Forschung noch immer als Synonym oder Alternativvorschlag zur *Politischen Religion* Verwendung findet, wurde von Paul Schütz 1932 als Titel seiner Habilitationsschrift genutzt (Hering: Paul Schütz, S. 254f.). Die Definition von Schütz lautet hier: „Säkulare Religion ist die Überschreitung der eschatologischen Schranke durch religiöses Wirken“ (Paul Schütz: Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. Tübingen 1932, S. IV). Der Mensch verwirkliche die *Säkulare Religion* in der Grenzüberschreitung und der Auflösung der Distanz zu Gott, indem er – losgebunden von Gott – das Reich Gottes im Diesseits zu verwirklichen versuche (ebd., S. 17). Eine synonyme Verwendung ist auch in der aktuellen wissenschaftlichen Publikationslandschaft zu finden. Besonders deutlich wird diese vermeintliche Synonymität

Ihre Entstehung beschreibt er als den „Augenblick, wo der Mensch als ‚Erwählter' diese Setzung von sich selbst aus vollzieht"[305] und wirke, „'als ob' er Gott wäre"[306], indem er selbst versuche das Reich Gottes auf Erden und eine Erlösung im Diesseits mit weltlichen Mitteln zu realisieren. In diesem Kontext deutet Schütz den Begriff *Politische Religion* als eine genuine Religion, die den Menschen zum Maß aller Dinge, zu ihrem Gott erkoren habe.[307] Den Ursprung der *Politischen Religion* verortet er im „Erlösungsverlangen der Kreatur", das er als den „Ur-Wille[n] des geschichtlichen Geschehens"[308] begreift, der sich in eine Gleichstellung mit Gott sowie Politisierung der Religion verkehrt habe.[309]

> „Der Stifter der politischen Religion ist das Volk der Juden."[310]

Der Kreuztod Jesu Christi sei ein „völkischer Selbstbehauptungsakt"[311] und die Geburtsstunde der *Politischen Religion* gewesen: Einst das auserwählte Volk Gottes habe sich das jüdische Volk nach Vollendung seines Sendungsauftrages, den Messias hervorzubringen, gegen die göttliche Forderung gestellt, seine Existenz als Volk zu beenden, und „sich für den Abgott wider den ewigen Gott"[312] entschieden. Mit der Abwendung von Gott sei das jüdische Volk zu einem – in der Geschichte beispiellosen – „Volk in der Zerstreuung"[313] geworden. Ein Volk, das einerseits durch den Verlust seines Reiches in der Welt verstreut wurde und das andererseits durch sein Wirken eine religiöse Dichotomie verursachte, eine Spaltung der Welt in „Christusverwerfer und Christusgläubige".[314] Denn es sei kennzeichnend für die „Dialektik der Politischen Religion"[315], dass sie trotz eines ausdrücklichen Willens zur Einheit die Menschen religiös spalte. Dies habe zur Folge, dass der *Politischen Religion* um der Errichtung einer „Zwangs-Einheit der Gemeinschaft" und „um ihres politischen Charakters willen die Gewaltanwendung wesentlich"[316] sei. Zudem gebe es in einem „religiösen Kollektiv" keinen Raum mehr für das Individuum und den persönlichen Glauben. Es sei jedoch theologisch betrachtet

---

in dem Titel des Aufsatzes von Evelyn Völkel: Das „Dritte Reich" als Produkt einer säkularen/politischen Religion? Die frühen Schriften von Frederick A. Voigt, Eric Voegelin und Raymond Aron, in: Jahrbuch Extremismus & Demokratie 19 (2007), S. 66-88.

305 Paul Schütz: Die Politische Religion. Eine Untersuchung über den Ursprung des Verfalls in der Geschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Hering (= Hamburger Historische Forschungen, 4). Hamburg 2009 [1935], S. 65.

306 Ebd., S. 61.

307 Ebd., S. 59: „Auch die politische Religion ist Religion!" Der Mensch „wird der Gott der von ihm gestifteten Religion. […] Es wird der Mensch politischer Gott und die von ihm gestiftete Religion politische Religion" (ebd., S. 62).

308 Ebd.

309 Ebd., S. 63, 88f.

310 Ebd., S. 64. An diesem Verständnis des Begriffs *Politische Religion* hielt Schütz nach 1945 weiterhin fest. So griff er bspw. 1951 für einen Aufsatz über *Das Geschichtsgeheimnis der biblischen „Zeichen der Zeit"* auf dieses Begriffsverständnis zurück: „Immer wieder entzündet sich in dieser brisanten Mischung der Fanatismus der politischen Religion der Pharisäer, die von Christus […] als die Erzwiderchriste [sic] erkannt waren. Hier ist kein ‚Ende des Gesetzes', sondern umgekehrt: Welterlösung durch das Gesetz, vollzogen in der Einheit einer religiösen Politik und einer politische Religion." (Paul Schütz: Das Geschichtsgeheimnis der biblischen „Zeichen der Zeit, in: Zeitwende 23.1 [1951], S. 46-55).

311 Ebd., S. 70.

312 Ebd., S. 68; zum Argument des „abtrünnigen Gottesvolk[es]" verweist Hering auf weitere Stellen in Schütz' Publikationen (Hering: Paul Schütz, S. 260-262).

313 Schütz: Politische Religion, S. 70f.

314 Ebd., S. 71.

315 Ebd., S. 66, 74, 77, 79.

316 Ebd., S. 85f.

von unermesslichem Wert, „Person-sein-[zu-]dürfen“[317], da nur die Person – nicht aber das Kollektiv – die Möglichkeit besitze, Gottes Stimme zu vernehmen. Hört der Mensch auf, Person zu sein, werde das einst freie Volk entwurzelt und falle einer personenlosen und knechtenden Vermassung zum Opfer. Die Ausführungen von Schütz kulminieren in seiner Charakterisierung der neuen Herrschaftssysteme in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie etwa dem sowjetischen Kommunismus und dem deutschen Nationalsozialismus, als *Politische Religionen*. Obwohl sich das religiöse Erscheinungsbild beider Völker stark voneinander unterscheide, handle es sich in beiden Fällen um eine Religion der Gottlosigkeit und damit um *Politische Religion:*

> „Ist der russische Gott der Nicht-Gott, so ist der deutsche Gott der Ab-Gott.“[318]

Während die marxistisch-leninistische Regierung als „östliche[r] Gott-Verneiner“ und „Gottes-Mörder“ auftrete, habe sich das deutsche Volk dem „westlichen Gott-Macher“[319] zugewandt, der seine eigene Gottesschöpfung anstelle des wahren Gottes einsetze und anbete. Den einzigen Ausweg zur Überwindung der *Politischen Religion* sieht Schütz im Glauben an Gott und speziell – mit einem Seitenhieb gegen die katholische Kirche – im protestantisch-christlichen Glauben, dem:

> „Protest der Reformation, der ein Protest nicht zuletzt gegen ein Christentum war, das politische Religion geworden war.“[320]

Denn nur der Glaube an Christus könne jene Schranken legitim zu Gott öffnen, die von der *Politischen Religion* in ihrer Vermessenheit mit Gewalt überschritten wurden.[321] Der Protestantismus sei zwar im Widerstand gegen die *Politische Religion* des römisch-katholischen Christentums entstanden, allerdings warnt Schütz davor, dass selbst der deutsche Protestantismus vor einem Abfall nicht immun sei und besonders in jüngster Zeit von Politisierungstendenzen bedroht werde.[322] Paul Schütz verwendet in seiner unveröffentlichten Schrift einen negativen Religionsbegriff und unterscheidet zwischen Religion als „Krankheit der Menschenwelt“ und Glauben oder Evangelium als „die Heilung von ihr.“[323] Vorrangig erfülle Religion den sozial-politischen Zweck, die Aufrechterhaltung von Ordnung und Zusammenhalt in einer

---

317 Ebd., S. 90, 92.

318 Ebd., S. 85. Das Verhältnis von Schütz zum Nationalsozialismus war äußerst ambivalent und kann nicht eindeutig geklärt werden: Einerseits unterlagen Paul Schütz sowie seine Frau staatlichen Repressalien. Andererseits ist Schütz dem Milieu der *Konservativen Revolution* zuzuordnen und ein starker Antijudaismus in seinen Schriften unübersehbar, den er auch nach 1945 beibehielt (Hering: Nationalsozialismus, S. 167f.; ders.: Paul Schütz, S. 237, 240-243). Nach 1945 finden sich nur wenige Texte, in denen sich Schütz mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzt, doch verwendet er zu dessen Charakterisierung nicht mehr den Begriff *Politische Religion*, sondern spricht von einer „antichristlichen Dämonie“ (zitiert nach Hering: Nationalsozialismus, S. 167).

319 Ebd., S. 84.

320 Ebd., S. 111. „Ja, die starke Abneigung gegen alles ‚katholische’ wurzelt bei uns evangelischen Deutschen in der Abneigung gegen die politische Religion“ (ebd., S. 116, Anm. viii). Zum römisch-katholischen Christentum als *Politische Religion* vgl. auch ebd., S. 72, 92. In seinem zwei Jahre zuvor erschienen *Anti-Christus* ist die Rede von der „Michaels-Sendung“ des deutschen Volkes, die Menschheit von der *Politische Religion* zu befreien (Hering: Paul Schütz, S. 20f.; Neddens: „Politische Religion“, S. 333).

321 Schütz: Politische Religion, S. 99.

322 Ebd., S. 61, 111. Schütz stellte sich selbst als unpolitisch bzw. sogar „überparteilich“ dar und kritisierte die politische Bestätigung sowohl der Deutschen Christen wie auch der Bekennenden Kirche, die eine Spaltung des Protestantismus und seinen Verfall in die *Politische Religion* protegieren würden (Hering: Paul Schütz, S. 243-250, 270; Neddens: „Politische Religion“, S. 333).

323 Schütz: Politische Religion, S. 61.

(staatlichen) Gemeinschaft herzustellen und zu sichern, womit sie einen rein diesseitsbezogenen Charakter aufweise. Das *Evangelium* oder der *Glaube* hingegen würden die Erfüllung weltlicher Zwecke nicht kennen (gegen Lohngedanken) und allein der jenseitigen Ordnung Gottes dienen.[324]

Der evangelische Theologieprofessor Werner Ustorf macht auf Einflüsse in Schütz' Arbeit aus dem missionswissenschaftlichen Bereich aufmerksam und verweist in diesem Zusammenhang auf dessen Schrift *Zwischen Nil und Kaukasus* (1930), ein kritischen Bericht seiner Orientreise und Begegnung mit dem Islam 1928 als Direktor der Dr.-Lepsius-Orient-Mission.[325] Ustorf verortet in verschiedenen Forschungsarbeiten den Ursprung des Konzepts *Politische Religion* in der Begegnung der christlichen Missionsarbeit mit außereuropäischen bzw. außerchristlichen Kultur- und Religionsgemeinschaften – insbesondere mit dem Islam – und in der missionswissenschaftlichen Debatte der 1920er und 1930er Jahre. Erst nachträglich sei das Konzept auf die allmählich zu Tage tretenden politischen Phänomene Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus übertragen worden.[326] Tatsächlich taucht der Begriff *Politische Religion* wörtlich bei Schütz erst 1934 in seiner oben vorgestellten Schrift auf, doch verwendete er bereits 1932 den ähnlich klingenden und oft synonym verwendeten Begriff *Säkulare Religion*. Als eine weitere Inspirationsquelle käme allerdings auch Nikolai A. Berdjajew (1874-1948) in Frage, der zusammen mit Schütz zwischen 1929 und 1934 Mitarbeiter der religionsphilosophischen Zeitschrift *Orient und Occident* war und 1933 das Buch *Der Kampf um das geistige Reich* von Julius Schmidhauser rezensierte, welches an späterer Stelle dieser Untersuchung vorgestellt wird.[327]

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* im Bereich der jüdischen Religion in verschiedene Phasen von Begriffsverwendung und -verständnis untergliedert werden kann: Im 17. Jahrhundert lag das Augenmerk der Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* auf einzelnen Personen oder Gruppierungen aus der jüdischen Gemeinschaft der alttestamentarischen Religionsgeschichte. Neben den Herodianern und Sadduzäern waren besonders die Erzählungen um Jerobeam I. ein beliebtes Motiv von Verfassenden, um ihr Verständnis des Begriffs *Politische Religion* zu umschreiben, der oftmals Züge von religiösem Indifferentismus aufzeigt. Auffallend ist, dass dieser polemischen Charakterisierung zunächst nicht das Judentum *per se* zum Opfer fiel, sondern nur einzelne Versatzstücke, die bereits von jüdischen Zeitgenossen und auch nachfolgenden Gelehrten in ähnlicher Manier kritisiert wurden und ihnen als Negativbeispiele dienten. Im 18. Jahrhundert verschob sich diese Popularität zugunsten einer verallgemeinerten

---

324 Ebd., S. 100.

325 Unter den Eindrücken, die Schütz auf dieser Orientreise sammelte, lehnte er den als säkularisiert und politisiert kritisierten westlichen Missionierungseifer ab, unter dessen Deckmantel sich insgeheim Mächte einer imperialistischen Weltanschauung verbergen würden, und forderte den Abbau der Missionierungsaktivitäten im Nahen Osten (Ustorf: ‚Political Religions', S. 6-10; ders.: Missiological Roots, S. 38-41).

326 Ustorf: Missiological Roots, S. 38f., 43; ders.: ‚Political Religions', S. 6; zur missionswissenschaftlichen Debatte s. ders.: Confronting, S. 26-31. Neddens kritisiert diesen Ansatz Ustorfs und verweist auf vorausgehende Arbeiten außerhalb der missionswissenschaftlichen Debatte, die totalitäre Ideologien religiös interpretieren (Neddens: „Politische Religion", S. 334, Anm. 107). Des Weiteren erwähnt Neddens zwar eine gelegentliche Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Bereich der Ostasienwissenschaften, stellt jedoch klar, dass hiermit eine Verbindung zwischen bereits bestehender Religion und Politik umschrieben und der Begriff somit in seiner „alten" Lesart verwendet wurde (Neddens: „Politische Religion", S. 316, Anm 35).

327 Siehe Kapitel neun.

Thematisierung und Beschreibung der jüdischen Priester oder des Judentums *per se* als *Politische Religion* und damit einer Polemisierung der gesamten jüdischen Religion, ohne aber das Motiv Jerobeams I. vollständig in Vergessenheit geraten zu lassen. Dieser pejorativen Begriffsverwendung – verallgemeinert bezogen auf das Judentum – wurde am Ende des 19. Jahrhunderts ein rassisches, biologistisches Element hinzugefügt, so dass die antijüdische Begriffsverwendung schrittweise in einer antisemitischen kulminierte. Auffällig ist, dass die Autoren überwiegend protestantischen Konfessionen zugeordnet werden können; auf Ausnahmen – zum Beispiel Roman Graf von Sołtyk – kann nur unter Vorbehalt verwiesen werden, da eine eindeutige, konfessionelle Zuordnung nicht möglich war. Von besonderem Interesse erweist sich das Manuskript von Paul Schütz, der das jüdische Volk als Begründer der *Politischen Religion* herausarbeitete, die sich im Laufe der Zeit gleichfalls in Formen bestimmter politischer Anschauungen wie dem Nationalsozialismus manifestiere; es handelt sich hier um eine Charakterisierung totalitärer Herrschaftsformen, die von Paul Schütz bereits vor der Veröffentlichung der Schrift von Eric Voegelin formuliert wurde.

2.2. Der Islam als *Politische Religion*

Während für das Verwendungsfeld Judentum ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keine Fundstellen im deutschsprachigen Raum ermittelt werden konnten, erfreut sich im Gegensatz dazu die Polemisierung des Islams als *Politische Religion* spätestens seit den Anschlägen in den USA am 11. September 2001 einer zunehmenden Beliebtheit und erfährt eine Konjunktur in wissenschaftlichen Publikationen sowie in der populärwissenschaftlichen und tagespolitischen Medienlandschaft der Gegenwart. Allerdings sind der Islam oder die islamische Lehre nicht erst seit dem beginnenden 21. Jahrhundert religionspolemischen Angriffen ausgesetzt. In christlichen Quellen des 7. Jahrhunderts finden sich bereits erste kritische oder gar polemische Ausführungen zu diesem neuen Monotheismus, der in erster Linie zunächst als ein neuer christlicher Irrglaube gewertet wurde, so zum Beispiel von dem Theologen und Kirchenvater Johannes von Damaskus (ca. 650-754) in seiner dogmatischen Schrift *Pege gnoseos*. Aufgrund dieser frühen Kritik am Islam ist es wenig verwunderlich, dass erste Quellenbelege einer negativ konnotierten Charakterisierung des Islams als *Politische Religion* in deutschsprachigen Schriften des 17. Jahrhunderts aufgespürt werden konnten.

2.2.1. 17. Jahrhundert

Als erstes Fundstück für die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Kontext der islamischen Religion soll das 1659 anonym veröffentlichte Werk *Al-Koranum Mahumedanum*[328] vorgestellt werden, dem die 1616 von dem protestantischen Prediger Salomon

[328] [Anon.]: Al-Koranum Mahumedanum: Das ist / Der Türcken Religion / Gesetz / und Gottslästerliche Lehr / Mit einer schrifftmässigen Widerlegung der Jüdischen Fabeln / Mahumedischen Träumen; närrischen und verführischen Menschentands: Dabey zum Eingang deß Mahumeds Ankunfft / erdichte Lehr / und Ausbreitung derselben: Darnach die Gesetz und Ceremonien deß Alkorans; samt dem erdichteten Paradeiß: Endlich ein Anhang von der jetzigen Christen in Griechenland Leben/ Religion und Wandel: Benebenst einem nothwendigen Register/ zufinden. Nürnberg 1659. 1664 wurde eine zweite, unveränderte Auflage dieser erstmals 1659 veröffentlichten Schrift von den gleichen Verlegern, Johann Andreas und Wolffgang Endters dem Jüngeren, in Nürnberg herausgegeben.

Schweigger (1551-1622) unter dem Titel *Alcoranus Mahometicus*[329] publizierte erste deutsche Koran-Übersetzung zugrunde liegt. Derartige Übersetzungen des Korans dienten im 17. Jahrhundert nicht der Verbreitung des Islams, sondern vielmehr als Warnung vor einer Bedrohung der christlichen Welt durch den Islam während der sogenannten Türkenkriege und zur Diffamierung der islamischen Religion.[330]

Auf den Übersetzungstext von Schweigger folgt in der erweiterten Neuausgabe von 1659 erstmalig nach jedem Kapitel eine „Censura", eine ausführliche Erörterung des jeweils voranstehenden Korantextes sowie eine anhand von biblischen und anderen christlich-religiösen Texten argumentierende Widerlegung der islamischen Lehre.[331] Das erste Kapitel des dritten Buches handelt von mehreren Erzählungen über Propheten,[332] zu denen im Islam auch Ismael gezählt wird, der erstgeborene Sohn Abrahams mit Hagar, einer ägyptischen Magd von Abrahams Frau Sara. So heißt es in Schweiggers Koran-Übersetzung:

> „Es solle auch deß Ißmaels nicht vergessen werden / welcher seinem Volck viel geweissaget / und befohlen hat / daß sie emsiglich betten / und Almosen geben sollen / dadurch er Gott sehr angenehm worden."[333]

In der darauffolgenden „Censura" hinterfragt der Verfasser des Erläuterungstextes unter anderem Ismaels Stellung als Gesandter Gottes, die der christlich-biblischen Erzähltradition entgegensteht:

> „Daß Ißmael viel geweissaget habe / findet sich auch nicht [bei Moses; Anm. Verf.in]: daß er grossen Lust zum betten gehabt / und dasselbe den seinigen anbefohlen / das ist nicht aus seinem Leben zuvermuthen. […] Und was soll Ißmael geweissagt haben / der sich von seinem Vatter Abraham / und von seinem Bruder Isaac abgethan / und ein verworrene politische Religion geschmiedet / nur die Beschneidung behalten / nicht auf den achten Tag sondern in dem dreyzehenden Jahr / wie er auch wär beschnitten worden."[334]

Der Verfasser dieser „Censura" bezeichnet an dieser Stelle nicht wörtlich den Islam als eine „verworrene politische Religion", sondern verweist auf eine von Ismael gestiftete Religion, die von der Glaubenslehre seines Vaters Abraham lediglich den Brauch der Zirkumzision bei männlichen Nachkommen beibehalten, den Tag der Beschneidungszeremonie allerdings vom achten Tag nach der Geburt auf das dreizehnte Lebensjahr verlegt habe. Dennoch wird beim Lesen der Zeilen schnell deutlich, dass diese Verunglimpfung gegen die islamische

---

329 Salomon Schweigger: Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türcken Alcoran / Religion und Aberglauben. Auß welchem zu vernemen / Wann unnd woher ihr falscher Prophet Machomet seinen ursprung oder anfang genommen / mit was gelegenheit derselb diß sein Fabelwerck / lächerliche und närrische Lehr gedichtet und erfunden / Auch von seinen Träumen und verführischem Menschentand / Benebens von der Türcken Gebett / Allmosen / Fasten / sampt andern Gottesdiensten und ceremonien. Nürnberg 1616. Schweiggers Übersetzungstext fußt allerdings nicht auf einer Originalfassung des Korans im Arabischen, sondern auf einer italienischen Übersetzung (ebd., Vorrede [S. 2f.]).

330 Zu dt. Übersetzungen des Korans siehe Mahmud Muhammadju Haggag: Deutsche Koran-Übersetzungen und ihr Islambild, in: Religiöser Text und Soziale Struktur 31 (2001), S. 175-196.

331 Dass Schweigger nicht selbst der Verfasser dieser „Censurae" ist, ergibt sich aus dem Umstand, dass diese kritischen Erweiterungen das erste Mal in der Neuauflage von 1659 – also 37 Jahre nach dem Tod Schweiggers – zur deutschen Koranübersetzung hinzugefügt wurden.

332 Zu diesem von Schweigger übersetzten Koranabschnitt vgl. Sure III, 38ff.

333 [Anon.]: Al-Koranum Mahumedanum, S. 558. Mit kleinen unwesentlichen Abweichungen die Schreibweise einzelner Wörter betreffend im Original siehe Schweigger: Alcoranus Mahometicus, S. 179.

334 [Anon.]: Al-Koranum Mahumedanum, S. 564f.

Religionslehre gerichtet ist. Die negative Konnotation des Begriffs *Politische Religion* wird in diesem Fall durch die Voranstellung des Wortes „verworren“ unterstrichen und intensiviert.

Eine genauere Bestimmung der hier verwendeten Definition des Begriffs *Politische Religion* durch den Verfasser der „Censura“ oder eine Begründung zur Verwendung des Begriffs bezogen auf den Islam kann aus dem Kontext und aufgrund fehlender weiterer Verwendungsstellen im Text nicht ermittelt werden. Allgemein betrachtet wird der Eindruck erweckt, dass der Verfasser den Begriff *Politische Religion* im Sinne eines polemischen Oberbegriffs verwendet, der für verschiedene Religionen anwendbar ist und worunter er auch den Islam subsumiert.

Der *Al-Koranum Mahumedanum* war nicht die einzige Schrift im 17. Jahrhundert, die den Begriff *Politische Religion* zur Charakterisierung des Islams nutzte, wie etwa die 1685 anonym erschienene Schrift *Der hohen Christlichen Alliirten und des Türckischen Gross-Sultans neu eröffneter geheimer Kriegs- und StaatsRath*[335] belegt. Bei dieser Quelle handelt es sich nicht um eine theologische Schrift, sondern um eine kritische Betrachtung der politischen Lage und militärischen Entscheidungen aller Parteien im so genannten Großen Türkenkrieg (1683-1699), der im Zuge des Entsatzes der vom Osmanischen Heer belagerten Stadt Wien im September 1683 eingeleitet wurde und zum Entstehungszeitpunkt der Schrift noch andauerte.[336]

Schon im ersten Satz seines Textes stellt der Verfasser fest, dass es die militärisch-politische Lage betreffend sehr schlecht um das Osmanische Reich stehe und das „von Raub und Christen-Blut aufgeschwellete Reich niemals / von dessen Ursprung an / so vielen und

---

335 [Anon.]: Der hohen Christlichen Alliirten und des Türckischen Gross-Sultans neu eröffneter geheimer Kriegs- und StaatsRath / Worinnen der hohen Alliirten gewaltige Armatur / Dero bey gegenwärtigem Feld-Zuge vermuthliches Vornehmen / nebst ihren victorieusen Progessen wider den Erbfeind; Hingegen dessen und seines gantzen Reichs Furcht / Bestürtzung und geschwächte Macht / die gefährlichen Factiones an seinem Hofe / die Empörung der Unterthanen / u. nach denen neuesten Begebenheiten vorgestellet werden. Nebenst angefügter Curieusen Beschreibung der Welt beruffenen Dardanellen oder Hellespontischen Meer-Schlösser / Worinnen von der Stadt Constantinopel drey considerablen Seltenheiten; Vornehmlich aber der Dardanellen Nahmen / Ursprung / und Situation, zu welcher Zeit / und von wem sie erbauet / von dero Fortification, mächtigen Geschütz / und andern denckwürdigen Zufällen ausführlich und Lesens würdig gehandelt wird. Franckfurt und Leipzig 1685. Eine zweite, unveränderte Auflage erschien nur ein Jahr später im gleichen Verlag von Christian Weidmannen.
Aus der behandelten Thematik des 60-seitigen Textes kann geschlossen werden, dass der Verfasser sehr wahrscheinlich ein Staatsmann oder Militärstratege war, der Zugang zu höchst aktuellen militärischen und politischen Informationen über das Kriegsgeschehen hatte. Am Ende des Textes finden sich die Buchstaben S. D. G. ([Anon.]: Christlichen Alliirten, S. 60), die nicht als Initialen des Autors fehlinterpretiert werden dürfen; hierbei handelt es sich um die Abkürzung für die lateinische Wendung *Soli Deo Gloria*.

336 Die Beschreibungen der militärischen Handlungen in diesem Krieg reichen bis Ende April / Anfang Mai 1685. Über den genaueren Entstehungszeitpunkt der Schrift informiert der Verfasser die Lesenden in zwei Textpassagen: „Dieses seyn also meine unvorgreifflichen Gedancken / so ich bereits M. April ietzt lauffenden 1685. Jahres / über der Venedischen Flotte / so damals noch nicht in See gelauffen / hauptsächliches Dessein entworffen habe“ (ebd., S. 37). Der Verfasser verweist an dieser Stelle auf eine 36-seitige Schrift, die er im gleichen Jahr veröffentlichte; doch auch hier wird den Lesenden nichts zur Person des Autors verraten: [Anon.]: Curieuse und eigentliche Beschreibung Der Welt-beruffenen Dardanellen, Oder Hellespontischen Meer-Schlösser / Mit vielen Lebens-würdigen Umständen männiglich vor Augen gestellet. Franckfurt und Leipzig 1685. An der erwähnten zweiten Textstelle erwähnt der Verfasser eine militärische Offensive gegen die Osmanen, „welches bey Ausgang des Maji geschehen soll“ ([Anon.]: Christlichen Alliirten, S. 42); hier ist der Monat Mai des Jahres 1685 gemeint. Ferner geben die berichteten Kriegsgeschehen Aufschluss darüber, dass der Text vor Sommer 1685 entstanden sein muss, da weder die Schlacht bei Gran noch die Belagerung und Einnahme von Neuhäusel im Sommer 1685 in den sonst recht ausführlichen Darstellungen des Krieges Erwähnung finden.

mächtigen Feinden / zu einer Zeit“[337] gegenüberstand. Des Weiteren spricht der Verfasser von vermeintlich schlechten Omina wider dem Osmanischen Reich, womit die zu jener Zeit schwache Position der Osmanischen Herrschaft in Europa auf einer religiösen Ebene mitargumentiert und unterstrichen werden soll.[338] In diesem Rahmen beginnt der Verfasser das zwanzigste Kapitel mit folgender Prophezeiung innerhalb der Mohammedanischen Lehre:

> „Es haben die Türcken eine Tradition oder Prognosticon, daß die Mahometanische Lehre 1000. Jahre stehen / nach der Zeit aber gantz untergehen / oder doch einen grossen Anstoß leiden solle; Nun seynd vor 60. und mehr Jahren die tausend verflossen / massen in dem 6. Seculo diese politische Religion aufkommen; Also wäre die Zeit der Veränderung schon erfüllet / und könte das Prognosticon bey diesen Conjuncturen noch wohl wahr gemachet werden.“[339]

Im Gegensatz zur vorangegangenen Quelle wird die islamische Lehre in dieser Fundstelle explizit benannt und als eine *Politische Religion* charakterisiert. Aufgrund der auch in dieser Schrift singulären Verwendung des Begriffs *Politische Religion* und einer fehlenden Definition ist eine Untersuchung des Begriffsverständnisses kaum möglich. Die negative Konnotation wird in diesem Quellenbeispiel aus dem textlichen Umfeld deutlich und von dem vermutlich christlichen Kontext des Verfassers unterstrichen: Nimmt man für dieses Quellenbeispiel an, dass der Begriff *Politische Religion* eine Kritik an der Vermischung von Religion und Politik umschreibt, so wird mit der Verwendung des Begriffs vom Standpunkt christlicher Denktraditionen wie der Zwei-Schwerter-Lehre, der Zwei-Welten-Lehre oder dem Laizismus aus betrachtend eben diese fehlende Trennung der religiösen und politischen Bereiche in der islamischen Gemeinschaft kritisiert. In diesem Verständnisrahmen wäre die Anwendung des Begriffs *Politische Religion* klar definiert und reglementiert auf eben jene Religionen oder Glaubenskonzepte, denen eine mangelnde oder gar fehlende Trennung von politischen und religiösen Wirkungsbereichen unterstellt wird; eine exklusive Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in Bezug auf den Islam kann dem Text nicht entnommen werden. Dass es sich bei der Schrift nicht um einen theologischen Text, sondern um Beschreibungen aktueller politischer und militärischer Ereignisse im Großen Türkenkrieg handelt, ist in diesem Fall eine zusätzliche Erschwernis in Hinblick auf eine Untersuchung des Begriffsverständnisses von *Politische Religion*, da theologische Begriffe, wie zum Beispiel Religion oder Glaube, kaum Verwendung finden. Die wenigen Fundstellen – es überrascht, dass der Terminus *politisch* sogar nur an einer

---

337 Ebd., S. 3: „Wenn man die Türckischen Historien ein wenig genau durchgehet / so wird man leicht gestehen müssen / daß das Ottomannische von Raub und Christen-Blut aufgeschwellete Reich niemals / von dessen Ursprung an / so vielen und mächtigen Feinden / zu einer Zeit / und auf einmal unterworffen / dahero auch seinem Stürzfall so nahe / und dessen Inwohner in solcher Furcht gewesen / als bey diesem noch anhaltenden Ungarischen Türckenkriege.“ Dieser Umstand müsse von der Heiligen Liga, einer im März 1684 gegründeten Allianz zwischen dem Heiligen Römischen Reich und anderen europäischen Mächten (u. a. Polen-Litauen und die Seerepublik Venedig), gegen das Osmanische Reich genutzt werden, um sich der osmanischen Herrschaft und Bedrohung auf europäischen Territorium endgültig und auf Dauer zu entledigen. Denn es bestehe die Gefahr, dass sich das Osmanische Heer nach Kriegsende und der Auflösung der Heiligen Liga wieder formieren und einen Rachefeldzug gegen die feindlichen Parteien der ehemaligen Allianz anführen könnte. In dem Fall könne ein solch internationales Bündnis gegen das Osmanische Reich vermutlich nicht wieder so schnell geschaffen werden: „Denn eine solche Alliance und Verfassung wider den Erbfeind dürffte wohl in vielen Zeiten nicht wiederum zu gewarten sein; Hingegen wird der Barbarische Raub-Vogel seine Gelegenheit schon ersehen / wenn er nach geendigtem Kriege / sich recolligiret, denen Alliirten, einem nach dem andern Revanche zu geben / und noch ein mehrers vom Halse zu reissen“ (ebd., S. 53).

338 „Wozu denn bereits ein guter Anfang gemacht / auch verschiedene Omina denen Türcken wenig Gutes vorgespielet haben“ (ebd., S. 53).

339 Ebd., S. 54.

Stelle verwendet wird – legen nahe, dass *Religion* in diesem Beitrag im Sinne eines wertfreien Oberbegriffs zur Bezeichnung von verschiedenen Glaubenslehren anwendet wird, zum Beispiel zur Benennung der „Griechischen Religion“[340], dem eine konnotative Färbung erst in (semantischen) Kombinationen mit anderen Wörtern anhängig wird.

2.2.2. 18. Jahrhundert

Eine erste lexikale Erwähnung des Begriffs *Politische Religion* zur Umschreibung des Islams konnte in Veröffentlichungen des 18. Jahrhunderts recherchiert werden. 1687 veröffentlichte der Rechtsgelehrte Johann Christoph Nehring (verst. 1682?) sein *Manuale Juridico-Politicum, Diversorum Terminorum, Vocabulorum Oder Hand-Buch*, welches nach seinem Tod in mehreren Ausgaben unter dem Titel *Historisch-Politisch- und Juristisches Wörter-Buch oder Lexicon* neuaufgelegt und mitunter um zusätzliche, im Original nicht vorhandene Artikel erweitert wurde. Die 1756 herausgegebene zehnte Neuauflage stammt aus der Feder des Rechtswissenschaftlers Christian Gottlieb Riccius (1697-1784), der Nehrings Erstausgabe unter anderem mit einen Eintrag zum islamischen Propheten und Religionsstifter Mohammed ergänzte. Mohammed wird hier umschrieben als

> „der Stifter einer neuen politischen Religion, die sich nach der Heydnischen fast am weitesten auf der Erde ausgebreitet hat.“[341]

Die Wortwahl innerhalb der Erörterung zu Mohammed macht deutlich, dass auch Riccius den Begriff *Politische Religion* nicht exklusiv zur Beschreibung eines bestimmten Glaubenskonzeptes verwendet, wie etwa an dieser Stelle der islamischen Religion, sondern zum Beispiel auch heidnische Religionsformen als *Politische Religion* interpretiert. In der Erwähnung des Heidentums und des Islams als *Politische Religion* könnte der Hinweis liegen, dass sich der Begriff im Wesentlichen auf eine Kritik an einer fehlenden Trennung von Religion und Politik bezieht. Im weiteren Verlauf des Lexikoneintrages beschreibt der Verfasser die islamische Religion als einen Synkretismus aus christlichen und jüdischen Versatzstücken, vermengt mit den eigenen Ideen des Religionsstifters Mohammed, dessen Theologie und Glaubensschrift kein Resultat einer Offenbarung Gottes, sondern ein rein menschliches Machwerk sei. Die Erschaffung des Islams sei nach Riccius eine rein gesellschaftspolitische und gemeinschaftsstiftende Entscheidung Mohammeds gewesen, um dem voranschreitenden Glaubensverlust und dem damit einhergehenden gesellschaftlichen Verfall entgegen zu wirken.[342]

Es kann vermutet werden, dass sich die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in diesem Beispiel sowohl auf polytheistische als auch monotheistische Glaubenskonzepte

---

340 Ebd., S. 51.

341 [Anon.]: Art. „Mahomed“, in: Johann Christoph Nehrings Historisch-, Politisch- und Juristisches Wörter-Buch oder Lexicon. Zehnte vermehrte Auflage, hrsg. v. Christian Gottlieb Riccius. Gotha 1756, S. 323. Dieser Eintrag zum Stifter der islamischen Religion findet sich erst in der hier vorgestellten zehnten, erweiterten Auflage von Nehrings Lexikon in dieser Form.

342 „Zu seiner Zeit war sein Vaterland in der gröbsten Abgötterey, das Judenthum in Abgang, und das Christenthum durch den übertriebenen Bilder-Dienst in höchsten Verfall gerathen. Dieses veranlassete ihn, als er sich durch die Heyrath einer reichen und listigen Wittwer in gute Umstände etwas wichtiges zu unternehmen gesetzt sahe, eine neue Religions- und Glaubens-Verfassung, theils aus den Jüdischen, und Christlichen Lehr-Sätzen, theils aus seinen eignen Einfällen zu verfertigen, die bey Unverständigen den Vortheil und Vorzug hatte, daß sie dem Verstande eben nicht schwehr den sinnlichen Begierden aber desto angenehmer fiel.“ (ebd., S. 323).

beziehen kann. In Riccius zehnter Auflage findet sich kein Eintrag zum Heidentum, weswegen nicht gegengeprüft werden kann, ob der Begriff tatsächlich zur Umschreibung des Heidentums verwendet worden wäre. Eine Charakterisierung des Begriffs *Politische Religion* oder weitere Verwendungsbeispiele fehlen sowohl in dem vorgestellten Eintrag als auch in der gesamten restlichen zehnten Neuauflage und konnten auch in anderen Neuauflagen nicht ermittelt werden. Dennoch kann festgestellt werden, dass Nehring – ähnlich dem oben vorgestellten Eintrag „Ceremonien (antiquarisch.)" in der *Deutschen Encyclopädie* – dem als *Politische Religion* bezeichneten Glaubenskonzept eine Schwerpunktsetzung auf sinnstiftende Elemente abspricht.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein finden sich Einträge in Nachschlagewerken zu Mohammed oder der islamischen Lehre, in denen auf den Begriff *Politische Religion* zurückgegriffen wird. Diese Fundstellen beschränken sich nicht nur auf den deutschsprachigen Raum: Der deutsche Orientalist Theodor Nöldeke (1836-1930) widmet sich im 1878 veröffentlichten sechzehnten Band der neunten Auflage der *Encyclopædia Britannica* mit einem Eintrag dem *Mohammedanism*, in welchem er über die von Mohammed gestiftete Religion urteilt:

> „Mohammed's hostility to the Jews found expression, in the first instance, theoretically more than practically, and especially in the care with which he now differentiated certain important religious usages which he had taken over from Judaism, so that they became distinguishing marks between Islam and Mosaism. Thus, for example, he altered the direction of prayer (Kibla), which formerly used to be towards Jerusalem, so that now was towards Mecca; and for the fast on the 10th of Tisri (‘Ashúrá) he substituted that of the month of Ramadan. […] Of these alterations the greatest in positive importance is the transference of the Kibla to Mecca. It symbolizes the completion of the Arabizing process which went on step by step with the change which Islam underwent from being an individual to being a political religion."[343]

Nöldeke gesteht dem Islam zu, nicht von Beginn an eine *political religion* gewesen zu sein; entsprechende Wesenszüge einer *political religion* hätten sich erst im Kampf gegen das Judentum herauskristallisiert und weiterentwickelt. Eine Umschreibung dieser Wesenszüge fehlt genauso wie ein Hinweis auf die Frage, ob nur der Islam als *political religion* charakterisiert werden könne oder andere Religionssysteme gleichfalls unter dieses Stigma fallen.

2.2.3. 19. Jahrhundert

Auch im 19. Jahrhundert knüpften einige Autoren an die Charakterisierung des Islams als *Politische Religion* an, wenn auch eher mittelbar, wie eine deutsche Übersetzung einiger Kapitel aus den Schilderungen *Turkey, Russia, the Black Sea, and Circassia* des englischen Reiseschriftstellers und Kapitäns Edmund Spencer (Lebensdaten unbekannt) zeigt. In der englischsprachigen Originalpublikation berichtet Spencer von einer muslimischen Glaubensgemeinschaft um den religiös-politischen Führer Imam Schamil (1797-1871), welcher eine Form der Lehre der Naqschbandīya, einem Sufi-Orden aus dem 14. Jahrhundert, in Dagestan und

[343] Th. N. [Theodor Nöldeke]: Art. Mohammedanism, in: The Ecyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature. Ninth Edition. Volume XVI, Edinburgh 1878, S. 545-607, Zitat S. 553. Eine etwas gekürzte Fassung des Eintrags erschien 25 Jahre später in der *New Americanized Ecyclopædia Britannica*: [Theodor Nöldeke]: Art. Mohammedanism, in: New Americanized Ecyclopædia Britannica. Volume 7, Chicago 1903, S. 4265-4275, hier S. 4268.

Tschetschenien verbreitete. Diese Lehre des Imams Schamil, eine Art von reformierte Islam, „may be considered political in its tendencies".[344]

In einer deutschen Übersetzung, die der Botaniker Karl Heinrich Koch (1809-1879) 1855 in seiner Sammlung von Reiseberichten *Die kaukasischen Länder und Armenien* veröffentlichte, ist die oben zitierte Stelle mit etwas anderen Worten wiedergegeben, die den Sinn der Aussage Spencers verstellen:

> „Wie der Islam überhaupt, so kann auch diese Secte, in ihren Hauptgrundsätzen als eine politische Religion angesehen werden, indem sie Freiheit und Unabhängigkeit verlangt und den erniedrigenden Materialismus verwirft, welcher gegenwärtig die Religion Mohamed's entwürdigt."[345]

In Kochs Übersetzung wird die Glaubensgemeinschaft Schamils – wie auch der Islam insgesamt – als *Politische Religion* definiert, weil sie für liberale Grundforderungen wie Freiheit und Unabhängigkeit einstehe und eine individuelle wie gesellschaftliche Fokussierung auf materielle Werte ablehne. Während Spencer die religiöse Lehre Schamils in ihren Tendenzen als politisch bewertet, verwandelt sich diese Beurteilung in der deutschen Übersetzung zu einer *Politischen Religion*, ohne dass Spencer selbst diesen Begriff an dieser oder einer anderen Stelle seiner Publikation verwendet hat. Hätte Spencer entsprechend der deutschen Übersetzungen den Begriff *political religion* tatsächlich verwendet, so fiele der Begriff vermutlich nicht in eine notwendig negativ zu deutende Lesart: Vielmehr würde der Begriff eben jene politischen Tendenzen des Islams beschreiben, der sich weltlichen und politischen Fragen stellt, um der Religion unterstützend zur Seite zu stehen. Daraus folgend würde die Bewegung um Imam Schamil mit dem Stempel *political religion* versehen werden, weil sie – neben dem Glauben an Gott – um diesseitige, liberale Werte kämpfe und negative weltliche Wirklichkeiten, die sich mit einem negativen Einfluss in die Religionspraxis eingeschlichen haben, bekämpfe, um schließlich die religiöse Ebene zu stärken und den Glauben wieder auf das göttliche Wesen zu fokussieren.

Noch deutlicher fällt Paulus Stephanus Cassel (1821-1892) sein Urteil zum Islam in seiner Reisebeschreibung *Vom Nil zum Ganges.* Innerhalb seiner Ausführungen zum Libanon kommt der deutsche Schriftsteller und evangelische Theologe auf die muslimische Religion zu sprechen, mit der Feststellung:

> „Der Islam ist eine politische Religion. Geistliche und politische Gewalt sind darin eng verbunden."[346]

Cassels Begriffsverständnis des Begriffs *Politische Religion* kann aus dem nachfolgenden Satz zur Begründung dieser Charakterisierung des Islams entnommen werden, in dem die enge Verwobenheit politischer und religiöser Machtsphären innerhalb des mohammedanischen

---

344 Edmund Spencer: Turkey, Russia, the Black Sea, and Circassia. London 1854, S. 355: „In fact, the religion of Schamyl is not altogether new in the East; it originated many years ago in Arabia; was first preached in the Caucasus by Elijah Mansour, and may be considered political in its tendencies, encouraging freedom and independence, and condemning the debasing materialism, which in the present day degrades the religion of Mahomet."

345 O. Spencer: Reise längs der Küste von Tscherkessien, Abchasien und Mingrelien, in: Karl Koch (Hg.): Die kaukasischen Länder und Armenien in Reiseschilderungen von Curzon, K. Koch, Macintosh, Spencer und Wilbraham. Leipzig 1855, S. 1-64, Zitat S. 57. Karl Koch hat die Initiale des Vornamens von Edmund Spencer falsch angegeben; durch einen Abgleich mit dem oben zitierten Original konnte die Autorschaft Edmund Spencers verifiziert werden.

346 Paulus Stephanus Cassel: Vom Nil zum Ganges. Wanderungen in die orientalische Welt. Berlin 1880, S. 120.

Religionssystems kritisiert wird. Zur Untermauerung seiner Beurteilung des Islams als *Politische Religion* zieht Cassel religionshistorische Beispiele heran, wie etwa die Spaltung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Sunniten und Schiiten mit der Schlacht von Kerbala 680 n. Chr., die sich im Grunde nicht an theologischen Fragen, sondern „an den politischen Gegensatz von Perser[n] und Araber[n]“[347] anlehne. Wie dieses und weitere Beispiele zeigen sollen, liege der Grund für die Religionskonflikte des Islams in ethnischen oder (staats-)politischen Konflikten, nicht in Auseinandersetzungen um theologische Fragen. Eine weitere Erwähnung oder eingehendere Auseinandersetzung mit dem Begriff *Politische Religion* sucht man in Cassels Reisebericht vergeblich.

Eine etwas intensivere Auseinandersetzung mit dem Begriff *Politische Religion* lieferte der evangelische Theologe und politische Publizist Martin Rade (1857-1940) in seinen im Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt am Main gehaltenen Vorträgen über *Die Religion im modernen Geistesleben*, die er 1898 als Monographie veröffentlichte.[348] In einem Kapitel widmet sich Rade der Beziehung zwischen *Religion und Politik*: Die Frage nach einer voranschreitenden Säkularisierung[349] innerhalb menschlicher Gesellschaften aufgreifend unterstreicht er die auch seinerzeit essenzielle Rolle von Religion als „unübersehbarer Machtfaktor“ innerhalb der politischen Welt und verneint die zeitgenössisch verbreitete These, dass die „politische Bedeutung der Religion gegen früher in steter Abnahme wäre“[350]. Vielmehr beobachte Rade das

---

347 Ebd.: „Die größte Spaltung des Islam [sic] in Sunniten und Schiiten lehnte sich an den politischen Gegensatz von Perser und Araber an.“

348 Teile seiner Ausführungen veröffentlichte Rade im gleichen Jahr in der von ihm herausgegebenen *Christlichen Welt* sowie in den *Heften zur Christlichen Welt.* Zu den Heften sowie zu Martin Rade siehe auch Michael Hüttenhoff: Die Christliche Welt, in: ders., Lucia Scherzberg (Hg.): Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und französischsprachigen Europa (1919-1949). Bd. 5.1: Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa. Bruxelles 2021, S. 59-74.

349 Seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts kann eine dialektische Verbindung zwischen der Auseinandersetzung um den Begriff *Politische Religion* und der zunehmenden Debatte um eine voranschreitende Säkularisierung der christlichen Gesellschaften festgestellt werden: Die Ursprünge der Säkularisierungsdebatte des 20. Jahrhunderts werden in der Forschung einerseits im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 lokalisiert, in dem die Überführung geistlicher Güter in weltliche Verfügungsgewalten beschlossen wurde, was letztendlich zum Ende des Heiligen Römischen Reiches und der mittelalterlichen Reichskirche führte. Andererseits wurden schon in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts jene Schlagwörter formuliert, die in klassischen Theorieansätzen zentrale Kategorien zur Ursachenbeschreibung bildeten (Individualisierung, Pluralisierung, Rationalisierung). Die Debatte schließt an den innerchristlichen Streit um die Legitimation der Säkularisation kirchlicher Güter und geistlicher Herrschaft an, wurde allerdings zunächst unter dem Leitbegriff Verweltlichung geführt und in den Kontext einer universalgeschichtlichen Teleologie gebettet. Säkularisation oder auch Säkularisierung wurde bis ins 20. Jahrhundert überwiegend als kirchenrechtlicher bzw. staatskirchenrechtlicher Begriff verwendet. Zum Ursprung und zur Entwicklung des Begriffs siehe Richard Schröder: Säkularisierung - Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: Christina von Braun et al. (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin 2007, S. 61-83; Manuel Borutta: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36.3 (2010), S. 347-376. In den letzten Jahrzehnten ist die Fürsprache für die Säkularisierungstheorie interdisziplinär rapide geschrumpft; selbst Religionswissenschaftler distanzieren sich zunehmend von der Annahme, dass in Gesellschaften mit zunehmender Industrialisierung und technischer wie wirtschaftlicher Rationalisierung ein Rückgang religiöser Bedürfnisse und damit von Religion *per se* unausweichlich sei; siehe hierzu Olaf Blaschke: Abschied von der Säkularisierungslegende, in: zeitenblicke 5.1 (2006). Online: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke [letzter Zugriff 10.01.2023]; Friedrich Wilhelm Graf, Klaus Große Kracht (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert. Köln 2007.

350 Martin Rade: Die Religion im modernen Geistesleben. Freiburg i. B. 1898, S. 71 [Hervorhebungen im Original]: „*In der politischen Welt, d.i. in der Welt der Macht, ist die Religion auch heute noch ein unübersehbarer Machtfaktor*. Und zwar gilt das ebenso von der inneren wie von der äußeren Politik. Es gilt ferner nicht etwa so, daß diese politische Bedeutung der Religion gegen früher in steter Abnahme wäre; vielmehr ist sie jetzt größer, als sie in gewissen Zeiten der Vergangenheit gewesen ist.”

Gegenteil, so dass man „geradezu von *politischen Religionen* reden“[351] könne, die man in der Regel im Orient anzutreffen vermöge. Diese enge Verbundenheit der religiösen und der politischen Ebene sei als Fundament gesellschaftlichen Zusammenhalts dem Islam traditionell innewohnend, worin die Gefahr der Entfachung „eines unermeßlichen religiösen Fanatismus“[352] bestehe. Rade verweist allerdings nicht nur auf den Islam, sondern auch auf „die christlichen Religionen im Orient“[353], welche er ebenfalls als politisch charakterisiert. Spezifische christliche Glaubensidentitäten – Rade verweist auf die Beispiele der armenischen und der russisch-orthodoxen Kirche – seien so eng mit der Nation und Nationalitäten verbunden, dass sie Nation und Kirche zugleich seien und die Existenz des betreffenden Staates nur in dieser Einheit gedacht werden könne. Entsprechend charakterisiert Rade *Politische Religion* als jene Religion, die ihren weltlichen Herrschaftsanspruch damit versucht durchzusetzen, indem

> „sie sich so ganz an den Staat preißgiebt, daß die religiösen oder vielmehr kirchlichen Interessen schlechthin zu Staatsinteressen werden.“[354]

Die dem Begriff immanente Kritik einer Vermischung von religiöser und politischer Ebene tritt an dieser Textstelle ganz deutlich hervor, indem Rade auf die Einflussnahme religiöser Institutionen auf staats- oder weltpolitische Fragen und Konflikte verweist. Auf die christlichen Kirchen in Deutschland bezogen attestiert Rade der katholischen Kirche zwar eine politische Seite – in Form der Deutschen Zentrumspartei –, aber auch eine tiefe geistige Ebene, weswegen nur von einer „‚auch politische[n]‘ Religion“[355] gesprochen werden könne, es sich aber nicht um eine *Politische Religion* in ihrer Reinform handle. In dieser Textpassage signalisiert Rade, dass er innerhalb seiner Interpretation des Begriffs *Politische Religion* auch Graustufen, Abstufungen oder Ausprägungen von *Politischer Religion* zulässt, um innerhalb der Charakterisierung auch bloße Tendenzen einer *Politischen Religion* benennen zu können, ohne das fragliche Objekt aufgrund fehlender Differenzierungen als Reinform einer *Politischen Religion* stigmatisieren zu müssen. Gegenüber der katholischen Kirche seien die

> „protestantischen Religionen […] überhaupt keine politischen Religionen. Sie sind es heute weniger denn je, weil die ihnen eigene Erkenntnis von Wesen und Wert der Religion sie zu einer solchen Interessenverbindung immer unfähiger gemacht hat.“[356]

---

351 „Man kann geradezu von *politischen Religionen* reden. Ihr klassischer Ort ist der Orient. Die orientalische Frage ist eine Religionsfrage“ (ebd., S. 71 [Hervorhebungen im Original]).

352 Ebd., S. 72.

353 Ebd.

354 Ebd., S. 73.

355 Ebd., S. 74: „Die katholische Religion ist ‚auch politische‘ Religion.“

356 Ebd., S. 75. Rade veröffentlichte diesen Teil seiner Ausführungen zum Katholizismus als *Politische Religion* bzw. seines Urteils, dass der Protestantismus nicht als *Politische Religion* bewertet werden könne, etwas angepasst 1898 in der dritten Ausgabe des Periodikums *Christliche Welt*. Dieser Aufsatz wurde im Mai des gleichen Jahres von dem evangelischen Theologen und Professor an der Martin-Luther-Universität in Halle, Willibald Beyschlag (1823-1900), als Grundlage seiner Ansprache über *Die gegenwärtige deutsch-preußische Kirchenpolitik und der Evangelische Bund* herangezogen und scharf kritisiert (Willibald Beyschlag: Die gegenwärtige deutsch-preußische Kirchenpolitik und der Evangelische Bund. Ansprache an die Jahresversammlung des Evangelischen Bundes in der Provinz Sachsen zu Aschersleben am 10. Mai 1898, in: Deutsch-Evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesammten Bereich des deutschen Protestantismus 23 [1898], S. 371-380). Zwar kommt Beyschlag mit Rades Urteil überein, dass „der Protestantismus […] keine politische Religion“ bzw. demgegenüber „der Katholicismus […] seinem Wesen nach eine politische Religion“ (ebd., S. 372, 374, 375f.) sei, streitet jedoch unter anderem den Vorwurf Rades ab, dass „die deutsche Reichsregierung im Sinne des römischen Katholicismus katholische Politik“ (ebd., S. 376) betreibe. Nach Beyschlags Urteil verhalte sich die deutsche Reichsregierung aufgrund der politischen Macht der

Rade bezieht sich an dieser Stelle im Besonderen auf die deutschen evangelischen Kirchen, die sich der Losung über die Trennung von Staat und Kirche am wahrhaftigsten verschrieben und in ihrer religiösen Praxis einzuhalten versucht hätten, wohingegen Reformationen auf nichtdeutschem Boden oftmals einen politischen Charakterzug entwickelt hätten – Rade führt an dieser Stelle historische Beispiele wie etwa Johannes Calvin und Thomas Cromwell (1485-1540) an, deren Kampf für die Reformation der christlichen Religion ins weltliche Geschehen eingegriffen habe. Aufgrund dieses laizistischen Selbstanspruches sei die Errichtung eines evangelischen Pendants zur *Deutschen Zentrumspartei* und somit eine unmittelbare Einflussnahme auf politischer Ebene durch reformierte Kirchen gar nicht denkbar. Dennoch gesteht Rade ein, dass eine absolute Trennung zwischen Staat und Kirche niemals vollzogen werden könne und es stets „sehr lebendige Wechselbeziehungen“[357] zwischen Religion und Politik geben werde. Aus der Annahme heraus, dass „der Staat […] die organisierte Volksgemeinschaft“ sei, folgert Rade:

> „Will die Religion das Volk, so will sie auch den Staat. Eine politische Religion will das Volk durch den Staat, eine geistige, innerliche, freie Religion will den Staat durch das Volk, die Staaten durch die Völker.“[358]

Somit ergebe sich ein fundamentaler Unterschied zwischen *Politischer Religion* als Negativfolie auf der einen Seite und der anzustrebenden, positiv konnotierten geistigen Religion auf der anderen Seite, indem sich letztere auf das Wohl des Individuums und der durch ihn gegründeten Gemeinschaft fokussiere und damit indirekt den Staat befördere, während das Handeln der *Politischen Religion* auf den Staat gerichtet sei, um mit Hilfe dieser weltlichen Macht, legitimiert durch religiöse Institutionen, das Volk zu kontrollieren und zu beherrschen.

Im Abschluss seiner Untersuchung der Beziehung von *Religion und Politik* in der Gegenwart erwähnt Rade den „Muhammedanismus […], der die politische Religion in ihrer reinen Form“ repräsentiere, als Gegenbild zu den „großen Geistesreligionen unserer Tage, Judentum, Christentum und Buddhismus“, die nicht aus politischen Interessen heraus gegründet und verbreitet worden seien, sondern „autochthon, freigewachsene Gebilde“[359] darstellen. Die oben bereits angesprochene Nuancierung der *Politischen Religion* zwischen Reinformen und Mischformen wird an dieser Stelle noch einmal unterstrichen, indem Rade den Islam wörtlich als die

---

Zentrumspartei konfessionell indifferent und vernachlässige dabei die Gefahr der Nachahmung dieser „Nachgiebigkeit der Regierung im Privatleben“ (ebd., S. 378). Infolgedessen steige die Verbreitung einer indifferenten Haltung gegenüber christlichen Religionen innerhalb der deutschen Bevölkerung. Die *Politische Religion* wird von Beyschlag in einem kurzen Zusatz als eine Religion beschrieben, „die mit politischen Mitteln befördert und ausgebreitet zu werden begehrt“ (ebd., S. 374). Mit dieser Definition wird nicht nur die Vermengung der religiösen und politischen Ebene an sich kritisiert, sondern insbesondere eine aktive Zusammenarbeit der Bereiche Politik und Religion zum Selbstzweck im Sinne einer Machtgewinnung und -steigerung anstatt mit dem Ziel dem Volke in ihren jeweiligen Zuständigkeits- und Wirkungsbereichen dienlich zu sein.

357 Rade: Religion im modernen Geistesleben, S. 77: „Die Formel ist gewiß diskutabel; aber so lange Staat und Kirche lebendige Größen sind, wird es immer sehr lebendige Wechselbeziehungen zwischen ihnen geben, und nicht einmal in der Theorie wird sich die Trennung so leicht feststellen lassen.“

358 Ebd., S. 81.

359 Ebd., S. 88: „Vom Muhammedanismus abgesehen, der die politische Religion in ihrer reinen Form darstellt, sind die großen Geistesreligionen unsrer Tage, Judentum, Christentum und Buddhismus autochthon, freigewachsene Gebilde, die keine Staatskunst, kein Staatsinteresse geschaffen, gepflanzt und in die Höhe gebracht hat.“

Reinform der *Politischen Religion* bezeichnet, woraus sich im Umkehrschluss das Vorhandensein von Mischformen in Rades Begriffsverständnis erschließt.

Neben diesen deutschsprachigen Quellen konnte auch eine Fundstelle in einem französischen Periodikum des 19. Jahrhunderts recherchiert werden, worin der Begriff *Politische Religion* respektive *religion politique* zumindest in eine textliche Nähe zum Islam gestellt wird: Der in Rede stehende Artikel *D'un certain article sur le discours de la couronne* ist eine abwertende Reaktion auf einen kurz zuvor in der *Gazette de France* erschienenen Artikel, worin die Thronrede Karls X. (1757-1836) zur Eröffnung der neuen Session der Kammern des französischen Parlaments am 27. Januar 1829 heftig diffamiert wird. Der Verfasser dieser Erwiderung bringt unter anderem die Verfechter despotischer Herrschaftsausübung zur Sprache, die „sur le trône le bras de fer de Mahomet" sehen wollen und nur an ein Königtum der Unterdrückung glauben:

> „Mais la peur qui tremble devant la foudre n'est pas de la piéte, et la religion politique qui ne s'incline que devant les coups d'état n'est pas non plus du royalisme."[360]

Mit dem Begriff *religion politique* zielt der Verfasser vermutlich auf die Kritik an einer Fokussierung auf diesseitige Werte in Religionsfragen bzw. der Nutzung von Religion für diesseitige, zumeist staatspolitische Zwecke. Die mit dem Begriff *religion politique* intendierte Semantik kann aufgrund fehlender weiterer Fundstellen nicht gründlicher beleuchtet werden.

2.2.4. 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert kann kein Rückgang innerhalb der Popularität des Narrativs des Islams als *Politische Religion* im deutschen Sprachraum festgestellt werden. Dabei bleiben die Autoren dem bereits im 17. Jahrhundert transportierten Begriffsverständnis von *Politischer Religion* im Zusammenhang mit dem Islam treu, indem sie dem Islam eine überwiegend politische Ausrichtung attestieren und damit in den Hintergrund tretende oder gar fehlende religiöse Aspekte anprangern. Beispielsweise konstatiert der protestantische Theologe und Orientalist Julius Wellhausen (1844-1918) in seiner 1901 veröffentlichten Studie zu *religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, dass der „Islam eine politische Religion" sei, weil in ihm „die Prophetie als Mittel zum Zweck der Herrschaft benutzt" werde und folglich „ein islamischer Prophet nach der Herrschaft streben"[361] müsse.

Ebenfalls wenig ausführlich äußert sich der Islamwissenschaftler Martin Hartmann (1851-1918) in seiner posthum 1921 veröffentlichten *Geschichte des Islam in China*, worin es heißt, dass der

---

360 [Anon.]: D'un certain article sur le discours de la couronne, in: Messager des Chambres, Nr. 30, 30. Janvier 1829, unpag. [S. 2].

361 Julius Wellhausen: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin 1901, S. 88: „Man kann ihm [al-Muchtār ibn Abī ʿUbaid; Anm. Verf.in] vorwerfen, dass er die Prophetie als Mittel zum Zweck der Herrschaft benutzt habe; doch träfe dieser Vorwurf auch Muhammad zu und man muss berücksichtigen, dass der Islam eine politische Religion war und dass ein islamischer Prophet nach der Herrschaft streben musste."

> „Islam mit seiner starren Einheitslehre, der keine Konzession macht und durch den herausfordernden, übermütigen Ton seiner Bekenner abstößt, vor allem aber, im Gegensatze zum Buddhismus, grundsätzlich eine politische Religion ist […].“[362]

Sein Schüler Richard Hartmann (1881-1965) bleibt dieser Charakterisierung des Islams durch seinen Lehrer in einem 1941 veröffentlichten Artikel über den *Mufti Amīn el-Ḥusainī* treu und ermahnt seine Lesenden nicht zu vergessen, dass „der Islam seinem Ursprung und Wesen nach eine politische Religion“[363] sei. Ein Jahr später leitete Hartmann einen Vortrag, gehalten während einer öffentlichen Sitzung der Göttinger Akademie der Wissenschaften, getreu seiner Charakterisierung des Islams mit den folgenden Worten ein:

> „Der Islam gilt mit Recht als eine in eminentem Sinne politische Religion. Das erklärt sich sehr einfach aus seiner Entstehung. Schon die erste Organisation, die Muhammed seiner Gemeinde gab, war gar nicht eine besondere religiöse – wenn man so sagen darf: kirchliche – Organisation, sondern eine politische: Die Gemeinde war ein Staat.“[364]

Folglich habe der Islam einen vielmehr politischen statt religiösen Gründungshintergrund und sei somit bereits in seinen Ursprüngen politisch ausgeprägt. Man dürfe den Islam allerdings nicht als ein rein politisches Werk Mohammeds werten, da die politische Mission „nur ein Ausfluß seiner religiösen Aufgaben“ gewesen sei, eine Art Nebenprodukt der eigentlichen Teleologie in Mohammeds Religion.

In den 1930er Jahren erhielt die Polemisierung des Islams eine neue Färbung durch einen Vergleich oder gar eine Gleichsetzung mit dem Nationalsozialismus. Diesem neuen Narrativ bedient sich der katholische Publizist Edgar Alexander Emmerich (1902-1970) in seiner 1937 veröffentlichten Schrift *Der Mythus Hitler*, worin er den Nationalsozialismus als „die neue Form eines politischen und weltanschaulichen Mohammedanismus“[365] interpretiert. Seine Kritik gilt insbesondere

> „dem Totalitätsanspruch der ‚alleinseligmachenden‘ politischen Religion des nationalsozialistischen Mohammedanismus und dem Götzendienst um die Person des neudeutschen Mohammed Hitler.“[366]

---

362 Martin Hartmann: Zur Geschichte des Islam in China. Leipzig 1921, S. 88: „Der Islam mit seiner starren Einheitslehre, der keine Konzession macht und durch den herausfordernden, übermütigen Ton seiner Bekenner abstößt, vor allem aber, im Gegensatze zum Buddhismus, grundsätzlich eine politische Religion ist, konnte sich in dem Lande nur festsetzen unter dem Schutze einer starken Hand. Diese starke Hand erstand ihm erst in den Herrschern des von Cingiz Chän gegründeten Mongolenreiches.“

363 Richard Hartmann: Der Mufti Amīn el-Ḥusainī, in: Zeitschrift für Politik 31.7 (1941), S. 430-439, Zitat S. 431: „Man darf aber nicht vergessen, daß der Islam seinem Ursprung und Wesen nach eine politische Religion ist.“ Ähnlich formulierte der evangelische Pfarrer Walter Braun (1892-1973) in einem Aufsatz: „In Tunis, Marokko und Algier wird die Religion, die ihrem Ursprung und Wesen nach eine politische Religion ist, gleichsam zu einem Schutzschild, hinter dem die Bevölkerung ihr Streben nach Befreiung von der Herrschaft der Fremden besser zum Ausdruck bringen kann“ (Walter Braun: Das religiöse Gesicht Afrikas, in: Junge Kirche. Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum 9.5 (1941), S. 133-138, Zitat S. 134).

364 Richard Hartmann: Islam und Politik. Vortrag gehalten in der öffentlichen Sitzung am 5. Dezember 1942, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Geschäftsjahr 1942/43. Göttingen 1943, S. 68-93, Zitat S. 68.

365 Edgar Alexander [Emmerich]: Der Mythus Hitler. Zürich 1937, S. 25. Zu Emmerich und seiner Schrift siehe Uwe Puschner: Edgar Alexander, Der Mythus Hitler, in: Michael Hüttenhoff, Lucia Scherzberg (Hg.): Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und französischsprachigen Europa (1919-1949). Bd. 5.1: Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa. Bruxelles 2021, S. 301-318.

366 Alexander: Mythus Hitler, S. 255. Den Begriff „nationalsozialistischer Mohammedanismus“ verwendet Emmerich an mehreren Stellen seiner Schrift (bspw. ebd., S. 6, 30).

Emmerich setzt nicht nur den Islam mit dem Nationalsozialismus in ein Verhältnis zueinander, sondern überträgt gleichzeitig den zur Polemisierung des Islams verwendete Begriff *Politische Religion* auf den von ihm als eine neue Form von „Mohammedanismus“[367] charakterisierten Nationalsozialismus. Die nationalsozialistische Bewegung im Sinne „einer weltanschaulichen und religiösen Reformation“ verstehend sei es Hitler unter anderem gelungen,

> „den politischen und sozialen Haß der einzelnen Gruppen und Schichten – seine gewaltsame Einbeziehung in den Bereich einer neuen politischen Religion – zum religiösen Haß umzuformen.“[368]

Die Kritik richtet sich gegen die Vermengung von politischer und religiöser Ebene durch die nationalsozialistische Bewegung, welche die politische Idee des Nationalsozialismus um eine kultisch-religiöse Dimension erweitert und der nationalsozialistischen Ideologie einen ersatzreligiösen Charakter verleiht.[369] Dementsprechend beschreibt Emmerich das „Bekenntnis zur Totalität der politischen Religion des Nationalsozialismus“ als einen „alleinseligmachenden Glauben an sie und den ‚gottgesandten Führer‘ Adolf Hitler“[370], den er an anderer Stelle als „ein klassisches Zeitbeispiel für das Streben des religiösen Indifferentismus nach einer Art von Ersatzreligion“[371] charakterisiert.

Schon im 17. Jahrhundert wurde *Politische Religion* als Negativbegriff gegen die gesamte islamische Religion verwendet statt einzelne Versatzstücke oder Figuren des Islams dergestalt zu charakterisieren, wie im vorangegangenen Unterkapitel zum Judentum herausgearbeitet werden konnte. Im Gegensatz zur Kontextualisierung mit der jüdischen Religion erfuhr der Begriff *Politische Religion* im Zusammenhang mit dem Islam eine recht stringente Linie der Begriffsverwendung und des Begriffsverständnisses. Es lassen sich kaum Abweichungen in der Verwendungs- und Argumentationsstruktur sowie der verwendeten Semantik des Begriffs *Politische Religion* in den Texten erkennen, die den Begriff zum Islam kontextualisieren. Im Grundkonsens der Autoren wird der Begriff *Politische Religion* zur Kritik an einer fehlenden Trennung zwischen Religion und Staat herangezogen; die Verflechtung zeige sich bereits im Anspruch des Islams, eine umfassende Ordnung aller weltlichen Belange zu liefern, worin auch der Anspruch eines politischen Mitgestaltungsrechts vonseiten religiöser Institutionen enthalten sei. Dieses Narrativ des Islams als *Politische Religion* hat sich bis in die Gegenwart erhalten und kann sowohl in wissenschaftlichen als auch nicht-wissenschaftlichen Publikationen verschiedenster Formate belegt werden.[372] Darüber hinaus wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert die Polemik des Islams als *Politische Religion* auf den Nationalsozialismus übertragen, dessen Erfolgsrezept als Massenphänomen innerhalb der deutschen Bevölkerung

---

367 Als wesentliches Merkmal von „Mohammedanismus“ nennt er einen „blindwütenden Fanatismus, der nichts kennt und anerkennt als die kompromißlose Durchsetzung seiner eigenen phantastischen Ziele und sei es auch auf Kosten der Verkennung selbst aller primitivsten Menschenrechte und mit den Mitteln brutalster Gewalt“ (ebd. S. 26).

368 Ebd., S. 227.

369 Nach Emmerich fälsche „der Nationalsozialismus die Politik zur Religion“ und deute gleichzeitig „die politischen Pflichten des deutschen Volkes in religiöse Verpflichtungen“ und „die absolute religiöse Pflicht in eine ebenso absolute politische Verpflichtung“ um (ebd., S. 227).

370 Ebd., S. 255: „Hier ist das unumwundene Bekenntnis zur Totalität der politischen Religion des Nationalsozialismus; zu dem alleinseligmachenden Glauben an sie und den ‚gottgesandten Führer‘ Adolf Hitler, ‚der als Erlöser schreitet in sein Volk, weil er vom Glauben ganz besessen ist‘. Der neue Mohammedanismus und der neue Mohammed sind hier im ‚Glauben des Dritten Reiches‘ und in der Person seines Führers Hitler zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden.“

371 Ebd., S. 89.

372 Siehe hierzu die im Einleitungskapitel vorgebrachten Publikationsbeispiele.

insbesondere von kritischen Stimmen in der Verknüpfung der politischen und religiösen Ebene gesehen wird.

2.3. Der Zoroastrismus als *Politische Religion*

Im 18. Jahrhundert wurde eine gegenüber Judentum, Christentum und Islam weitaus weniger bekannte monotheistische Religion in das Verwendungsspektrum des Begriffs *Politische Religion* aufgenommen: Der nach Zoroaster bzw. Zarathustra (zwischen 1800-600 v. Chr.) benannte Zoroastrismus breitete sich etwa im 7. bis 4. Jahrhundert v. Chr. im iranischen Kulturraum aus und wurde spätestens unter der Herrschaft der Sassaniden zur vorherrschenden Religion etabliert. Der zoroastrische Glaube ist von einem religiösen Dualismus zwischen Gut und Böse geprägt, zwischen dem Schöpfergott Ahura Mazda, begleitet von den Amescha Spenta, den unsterblichen Heiligen, und dem Dämon Ahriman als Manifestation des Bösen. Das heilige Buch der zoroastrischen Religion ist das Avesta (auch: Zendavesta), das erstmals von dem französischen Orientalisten Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) in eine europäische Sprache übersetzt wurde.[373] Dieser erleichterte Forschungszugang zu einer fremden, exotisch anmutenden Religion weckte auch das Interesse deutscher Gelehrter.

1789 veröffentlichte der Pastor Friedrich Simon Eckard (gest. 1812) Auszüge aus dem Avesta samt Erläuterungen zum zoroastrischen Religionssystem, das er bereits mit den ersten Sätzen seiner Vormerkung als „in allen seinen Theilen sehr künstlich zusammen gewebt“ und als unfähig, die „moralischen Fortschritte der Menschheit“[374] zu befördern, bewertet. Diese einleitende Kritik etwas relativierend gesteht Eckard in einer Fußnote dem Stifter des Zoroastrismus zu:

> „Von Zoroaster kann man es nicht eigentlich sagen, daß er eine politische Religion habe stiften wollen, wozu sonst ein so feines Gewebe erfordert wird.“[375]

Eckard hebt an dieser Stelle deutlich hervor, dass es wohl nicht die Absicht des Stifters des Zoroastrismus war, mit seiner Lehre eine *Politische Religion* zu begründen. Die Einfügung des Partikels „eigentlich“ könnte als Indiz gewertet werden, dass Eckard die zoroastrische Religion in ihrer Weiterentwicklung nach dem Tod ihres Gründers als *Politische Religion* charakterisiert; ob dieser Umkehrschluss aus Eckards Darlegungen tatsächlich gezogen werden kann, geben der weitere Textverlauf und die einzige Belegstelle einer Verwendung des Begriffs nicht eindeutig her.

Der deutsche Historiker Arnold Hermann Ludwig Heeren (1760-1842) nutzt den Begriff *Politische Religion* ebenfalls in Bezug auf die zoroastrische Religion in seinen *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, ohne den Lesenden die Semantik des Begriffs zu konkretisieren. Dennoch bietet diese Schrift etwas mehr Material für eine semantische Analyse, da der Begriff im Fließtext aufgegriffen wird und nicht – wie bei Eckard – innerhalb einer in sich geschlossenen Fußnote. Die Geschichte des iranischen Reiches reflektierend betrachtet Heeren unter anderem die zoroastrische Religion,

---

373 Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre. Paris 1771.

374 Friedrich Simon Eckard: Ormuzd’s lebendiges Wort an Zoroaster oder Zend-Avesta. In einem Auszug nebst einer Darstellung des Religionssystems der Parsen. Greifswald 1789, unpag. [S. 1f.].

375 Ebd., unpag. [S. 2, Anm.].

deren Ursprung seines Erachtens nach bis in die „Periode der Medischen Dynastie“ zurückreiche. Bei der Entstehung des iranischen Reiches sei das „Medische Hofceremoniel“ übernommen worden, das Heeren als „durch jene Politische Religion bestimmt, und also davon unzertrennlich“[376] charakterisiert. Die Gruppe der Magier und Wahrsager bilde im Zoroastrismus die Priesterkaste, die als „die einzigen Mittelspersonen zwischen der Gottheit und dem Menschen“[377] wirken und denen allein Ahura Mazda seinen Willen offenbare. Darüber hinaus umgaben sie die Person des Königs als Berater und Zeichendeuter, aber auch als Bewahrer der zoroastrischen Liturgie, die von Heeren als Grundlage und fester Bestandteil des Hofzeremoniells hervorgehoben wird. Vermutlich ist eben diese von Heeren dargestellte enge Verknüpfung zwischen Religion und Politik im iranischen Reich das ausschlaggebende Argument, den Zoroastrismus mit dem Begriff *Politische Religion* zu charakterisieren.

Der Zoroastrismus gehört – im Vergleich zum Judentum und Islam – eher zu den Exoten innerhalb monotheistischer Religionssysteme und erhielt innerhalb der Forschungs- und Publikationslandschaft weit weniger Beachtung. Zwar wurde das Interesse an der zoroastrischen Religion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit den ersten europäischen Übersetzungen der heiligen Schrift Avesta entfacht, womit die Lehre Zarathustras für ein breiteres Publikum zugänglich wurde. Dennoch trat der Zoroastrismus nie aus dem Schatten der großen Monotheismen Christentum, Judentum und Islam hervor, weswegen die sehr überschaubare Anzahl von Fundstellen für eine Charakterisierung des Zoroastrismus als *Politische Religion* wenig verwunderlich ist. Neben Eckard und Heeren konnte lediglich in Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* eine Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* mit dem Zoroastrismus aufgespürt werden, die im nachfolgenden Unterkapitel eine kurze Erwähnung finden soll.

2.4. (Antike) polytheistische Religionen als *Politische Religion*

Antike polytheistische Religionssysteme bilden ein weiteres Verwendungsfeld des Begriffs *Politische Religion* im Kontext nichtchristlicher Religionen, von denen im Besonderen die römische und die griechische Religion eine bevorzugte Aufmerksamkeit der Autorenschaft genossen. Im Gegensatz zu Rückgriffen auf den Begriff im Rahmen der jüdischen oder muslimischen Religion konnten Verwendungsstellen des Begriffs *Politische Religion* bereits in einer Schrift des 16. Jahrhunderts ermittelt werden, die sich thematisch mit antiken polytheistischen Glaubenssystemen auseinandersetzt, wohingegen keine Fundstellen in Schriften des 17. Jahrhunderts nachgewiesen werden konnten. Dem Narrativ, besonders antike polytheistische Religionen als *Politische Religionen* zu charakterisieren, wandten sich Autoren anscheinend erst im beginnenden 18. Jahrhundert wieder zu, obgleich sie sich in ihren Werken schon lange mit polytheistischen Religionssystemen auseinandersetzten, die oftmals unter dem Begriff Heidentum zusammengefasst wurden. Darüber hinaus kann besonders in diesem Verwendungsfeld des Begriffs in englischsprachigen Publikationen aus dem 18. Jahrhundert eine sukzessive Zunahme der Fundstellen von *political religion* festgestellt werden. Mitunter wandten sich Verfassende englischsprachiger Schriften auch dem Themenfeld der antiken polytheistischen

376 A[rnold] H[ermann] L[udwig] Heeren: Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. Zweyter Theil. Göttingen 1796, S. 424: „Dieß ward durch jene Politische Religion bestimmt, und war also davon unzertrennlich.“

377 Ebd., S. 422.

Religionssysteme unter Einbeziehung des Begriffs *political religion* zu, von denen drei Verfasser im Folgenden näher betrachtet werden.

2.4.1. 18. Jahrhundert

Der schottische Politiker und Autor William Seton (1673-1744), ein Verfechter der Idee von religiöser Toleranz sowie eines Zusammenschlusses der schottischen und englischen Monarchie, veröffentlichte 1700 die erste Ausgabe seiner Schrift *The Interest of Scotland in three Essays*. Das erste Essay *Concerning The true Original and Indifferency of Church Government* leitet Seton mit einer kurzen Darstellung der (biblischen) Entstehungsgeschichte von Gesellschaften und Königreichen sowie der von Beginn an engen Verknüpfung zwischen der politischen und der religiösen Sphäre eines Staatsgefüges ein. So hätten schon die Gründer und ersten Könige Roms, Romulus und Numa Pompilius, richtig erkannt, „how great a Ligament of Government political Religion was“[378] und die Errichtung eines römischen Staatskults samt Zeremoniell nach ihren Vorstellungen vorangetrieben. Seton umschreibt mit dem Begriff *political religion* die enge Verwobenheit zwischen Religion und Politik, wie sie in den Gesellschaften der Antiken anzutreffen gewesen sei und die er auch als „Church-Government“[379] im Sinne einer Kirchenregierung bezeichnet. Nach Setons Dafürhalten werde eine *political religion* von Herrschenden einzig dazu geschaffen und instrumentalisiert, um ihre Herrschaftsansprüche zu legitimieren, durchzusetzen und zu sichern; somit werde eine Religion allein für gesellschafts- oder staatspolitische Zwecke eingeführt und erfülle einen rein funktionalistischen Zweck von jeglicher transzendenzbezogener Substantialität entkleidet.

Knapp fünfzig Jahre später gab der englische Geistliche John Jackson (1686-1763) seine dreibändige *Chronological Antiquities* heraus, eine ausführliche Darstellung der Geschichte verschiedener Kulturen der Antike nebst der Einbettung von deren Zeitrechnung in die biblische Chronologie. Seine Ausführungen beginnt Jackson mit den *Chronological Antiquities of the Hebrews* und leitet mit einer Untersuchung der Genesis ein, der er mit einem komparativen Blick einige Schöpfungsgeschichten aus anderen ethnischen Gemeinschaften gegenüberstellt, um einen Einfluss der Genesis in den Schöpfungsgeschichten anderer Kulturen und Ethnien und damit eine Jahrtausende zurückreichende allgemeine Bekanntheit der Erzählungen Moses’ zu belegen. Die ursprüngliche Schöpfungsgeschichte Moses’ sei allerdings sukzessive durch Könige und Staatsminister für die eigenen Zwecke mit Götzendienst und Fabeln vermischt worden und „was every where the popular and political Religion in Asia, Europe, and Africa.“[380]

---

378 [William Seton]: The Interest of Scotland in Three Essays. [o. O.] 1700, S. 5f.: „Romulus and his Sucessor Numa Pompilius being made sensible by their own Experience, and that of their Neighbours, how great a Ligament of Government political Religion was, took care to Institute several Orders of Priests, to whom all their Subjects might pay Honour, and by whom they were to be instructed, how to pray, what Sacrifices, what Vowes, what Gifts would be acceptable to the Gods; and in a word, in all the Ceremonies made use of the Divine-Service.”

379 Zum Begriff “Church-Government” siehe zum Beispiel folgende Stellen in *The Interest of Scotland*: S. 4, 10f. und 48.

380 „That this History, in which the one supreme Mind or God was taught to be the Creator of all Things, should be mixed with Fable after Idolatry prevailed, is no Wonder. And therefore after the Worship of the Sun, Moon, Stars, and Planets supposed to be inhabited by celestial Daemons and deifyed Heroes, was almost universally received, the Chaldaean, Phoenician, and Egyptian Priests and Philosophers taught the People that these were the first, eternal, and supreme Gods: and this Idolatry, at first set up by Kings and Ministers of State, was every where the popular and political Religion in Asia, Europe, and Africa” (John Jackson:

Auch in diesem Text begegnet der Begriff *political religion* als Kritik an einer Instrumentalisierung von Religion und ihrer Vertreter durch weltliche Herrscher zur Legitimation und Sicherung ihrer Macht oder durch machtbestrebte Personen zur Erlangung der begehrten Position.

Beiden Autoren, Seton und Jackson, ist gemeinsam, dass sie die *political religion* als Negativbegriff nicht auf ein spezifisches Glaubenssystem der Antike beziehen, sondern mehrere polytheistische Religionskonzepte darunter subsumieren. Der Begriff dient in beiden Schriften der Kritik an einer Indienstnahme von Religion und Gottesglauben durch weltliche Herrschende für ihre diesseitigen Zwecke, wie zum Beispiel der Legitimierung und Sicherung der Herrschaftsgewalt durch den Status eines vermeintlich gottgesandten Herrschers. Diese Instrumentalisierung von Religion und Kirche für das Diesseits habe ihren Ursprung in der Antike und finde sich in gegenwärtigen Gesellschaften wieder.

Die in dieser Aufzählung letzte vorzustellende englischsprachige Schrift ist eigentlich durch einen Zufall in die Reihe der ermittelten Fundstücke zum Begriff *political religion* geraten und kann nur bedingt dem Quellenkorpus zum Begriff zugerechnet werden. John Leland (1691-1766), ein in der englischen Region Lancashire geborener, presbyterianischer Geistlicher, dessen Wirken sich insbesondere auf die Region Dublin konzentrierte, veröffentlichte zwei Jahre vor seinem Tod *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, Shewn from the State of Religion in the Antient Heathen World* – wie der Titel schon verrät, eine Verteidigungsschrift für die von Jesus Christus offenbarte Religion und gegen die sich mit der englischen Aufklärung allmählich in den Köpfen der Menschen Englands ausbreitenden Ideen der deistischen Bewegung, die keine Notwendigkeit in einer Offenbarung Gottes sehen, da die von Religionen lancierten Grundsätze für den Aufbau und Erhalt einer Gemeinschaft dem Menschen bereits aufgrund seiner Vernunftfähigkeit natürlich und in ihm veranlagt seien.[381] Im vierten Kapitel des ersten Teils setzt sich Leland mit heidnischen Götterkulten – insbesondere dem Jupiterkult – auseinander, deren Protagonisten ihre Göttergestalt erst durch die Vergöttlichung von einst menschlichen Helden längst vergangener Zeiten erlangt hätten, die durch geschickte Verbreitung aufbereiteter Biographien von Generation zu Generation sukzessive in den Status einer Gottheit erhoben worden seien, bis man ihre menschliche Herkunft zur Gänze vergessen habe. In seinen Überlegungen zu der Frage, ob sich in diesen Polytheismen Bezüge auf die verschiedenen Eigenschaften und Wirkungen eines Gottes manifestieren, bezieht Leland kritisch folgende Aussage des englischen Philosophen und Theologen Ralph Cudworth (1617-1688) aus dessen 1678 herausgegebener Schrift *The True Intellectual System of the Universe* mit ein:

Chronological Antiquities: or the Antiquities and Chronology of the most Ancient Kingdoms, from the Creation of the World, for the Space of Five thousand Years. In Three Volumes. London 1752, S. 19f.). 1756 erschien eine deutsche Übersetzung von Christian Ernst von Windheim, in welcher von Windheim die fragliche Stelle mit der deutschen Entsprechung *Politische Religion* übersetzte: „Diese Abgötterei, welche anfänglich die Könige und Staatsminister aufbrachten, wurde allerwärts die gemeine und politische Religion in Asien, Europa und Afrika“ (John Jackson: Chronologische Alterthümer der ältesten Königreiche vom Anfange der Welt durch fünf Jahrtausende. Aus dem Englischen übersetzt und mit einer Vorrede versehen von Christian Ernst von Windheim. Nürnberg 1756, S. 14).

381 John Leland: The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, Shewn from the State of Religion in the Antient Heathen World. In two Volumes. London 1764, Preface, S. VII-XIV.

> „The distinction of the natural and true theology from the civil and political, as it was acknowledged by all the ancient Greek philosophers […].“[382]

Dieses aus der Schrift *Intellectual System* übernommene wörtliche Zitat mit dem von Cudworth auch an anderen Stellen verwendeten Begriff *political theology* ist insofern für die Untersuchung interessant, als in der deutschen Übersetzung *Erweis der Vortheile und Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung* der Lelandschen Schrift an der oben zitierten Stelle der Begriff *political theology* von dem Übersetzer mit *Politische Religion* angegeben wird:

> „Es ist ein grosser Unterscheid [sic] zu machen unter der natürlichen oder wahren, und der bürgerlichen oder politischen Religion.“[383]

Lelands Text wurde in der deutschen Übersetzung stark gekürzt, weswegen ein Vergleich mit weiteren Textstellen, an denen in seiner *Advantage and Necessity* der Begriff *political theology* verwendet wird, nicht möglich ist; denn eben jene weiteren Belegstellen der *political theology* sind den Kürzungen zum Opfer gefallen. Aufgrund der fehlenden Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Textstellen kann die Frage nicht geklärt werden, ob es sich bei dieser terminologischen Abweichung um das Resultat einer Unaufmerksamkeit des Übersetzers oder des Textsetzers beim Buchdruck handelt oder diese Begriffe im semantischen Horizont des Übersetzers als Synonyme galten und die *Politische Religion* im Zuge einer begrifflichen Präferenz verwendet wurde.[384]

Auch in deutschsprachigen Schriften findet sich ab dem 18. Jahrhundert der Begriff *Politische Religion* zur kritischen Betrachtung und Diffamierung von antiken polytheistischen Religionssystemen. Gleichzeitig kann für den Begriff eine Neuerung innerhalb deutschsprachiger Schriften des 18. Jahrhunderts konstatiert werden: Es konnte eine erste Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als eigenständiges Lemma in Nachschlagewerken wie Universallexika und Enzyklopädien recherchiert werden.[385] Das vom Verleger Johann Heinrich Zedler (1706-1751) begründete und zwischen 1732 und 1754 veröffentlichte *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*, das wohl umfangreichste enzyklopädische Projekt des 18. Jahrhunderts, widmet dem Begriff *Politische Religion* im 28. Band von 1741 einen eigenen Eintrag.[386] Ohne eine Definition oder nähere Erläuterung wird auf den Eintrag

---

382 Ebd., S. 132: „The distinction of the natural and true theology from the civil and political, as it was acknowledged by all the antient Greek philosophers, but most expresly by Antisthenes, Plato, Aristotle, and the Stoics, so was it owned and much insisted upon both by Saevola, that famous Roman pontifex, and by Varro, that most learned antiquary.” Vgl. hierzu die Originalstelle in Ralph Cudworth: The True Intellectual System of the Universe: The First Part. London 1753, S. 477.

383 John Leland: Erweis der Vortheile und Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung aus dem Religionszustand der alten heidnischen Völker. Erster Theil. Herausgegeben von Ludewig Gottlieb Crome. Gotha, Göttingen 1769, S. 95.

384 Vgl. hier bspw. in Lelands Schrift die Textstelle „civil or political theology“ (Leland: Advantage and Necessity, S. 174), die mit „Civiltheologie“ (Leland: Vortheile und Nothwendigkeit, S. 125) ins Deutsche übersetzt wurde; das Adjektiv „political“ ist in der deutschen Übersetzung an dieser Stelle vollkommen weggefallen.

385 Dass der Begriff *Politische Religion* bereits in deutsch- oder anderssprachigen Nachschlagewerken des 17. Jahrhunderts oder früher als selbstständiges Lemma auftaucht, kann und soll an dieser Stelle nicht ausgeschlossen werden. Dass der Begriff bereits vor dem 18. Jahrhundert Eingang etwa in Enzyklopädien oder Lexika fand, konnte mit dem oben erwähnten Verwendungsbeleg innerhalb des biographischen Nachschlagewerks *Peroniana et Thuana* von 1669 belegt werden; allerdings wird der Begriff *Politische Religion* innerhalb eines Artikels erwähnt und nicht als selbstständiges Schlagwort aufgeführt.

386 Art. Politische Religion, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 28. Halle, Leipzig 1741, Sp. 1530. Für Untersuchungen zu Zedlers *Universal-Lexicon* siehe Kai Lohsträter, Flemming Schock (Hg.): Die gesammelte Welt. Studien zu Zedlers Universal-Lexicon. Wiesbaden 2013. Zu Nachschlagewerken in der

„Religion (Politische)“ weiterverwiesen, der erst ein Jahr später im 31. Band mit einem kleinen Zusatz erschien: „Religion (Politische) der Griechen“[387]. An dieser Stelle findet sich erneut lediglich ein Verweis auf ein weiteres Lemma „Philosophie (Griechisch-Politische) im XXVII. Bande“, das die Leserschaft wieder zurück in den 27. Band aus dem Jahr 1741 lenkt. Doch obwohl die Verfolgung dieses Ariadnefadens durch mehrere Bände des *Grossen vollständigen Universal-Lexicons* bislang nur von einem Eintrag zum nächsten und nicht zu einer (wenn auch nur kurzen) semantischen Erläuterung des Lemmas führt, ist aufgrund des Zusatzes bereits eine Nuance in der Begriffsbedeutung oder angedeuteten Verwendung zu erblicken: die Verbindung des Begriffs *Politische Religion* mit der antiken griechischen Philosophie und Religion. Dieser letzte Verweis auf die „Philosophie (Griechische politische)“[388] geleitet die Lesenden schlussendlich auf nähere Ausführungen bzw. eine Auseinandersetzung mit diesen Lemma, an deren Anfang der Eintrag „Politische Religion“ steht. Der Artikel zur griechischen, politischen Philosophie in Zedlers *Universal-Lexicon* behandelt die Anfänge und Entwicklung des griechischen und spartanischen Gesetzeswesens in der vorsokratischen Epoche, jedoch findet der Begriff *Politische Religion* in diesem Erläuterungstext keine Anwendung. Trotz dieser wenigen Informationen kann in einer abschließenden Betrachtung zusammengefasst werden, dass der Begriff im Zedlers *Grossen vollständigen Universal-Lexicon* unter dem Verständnis einer politisch motivierten und dem Staatszweck dienenden Religion bzw. Philosophie der Griechen subsumiert wird.

In diesem Fall handelt es sich um die früheste deutschsprachige Lemmatisierung des Begriffs *Politische Religion*, die bislang recherchiert und erforscht werden konnte. Auch in anderssprachigen Lexika oder Enzyklopädien konnte bislang kein älteres Lemmatisierungsbeispiel belegt werden. Von besonderem Interesse ist die Feststellung, dass der Herausgeber des Nachschlagewerkes dem Begriff *Politische Religion* einen eigenen lexikalen Eintrag widmete und damit die Wertigkeit des Begriffs in einer Reihe nicht berücksichtigter Terminologien hervorhob, woraus auf eine recht verbreitete Begriffsverwendung bereits Mitte des 18. Jahrhunderts geschlossen werden könnte, so dass dem Verfasser die Aufnahme des Begriffs *Politische Religion* als Lemma wert war. Darüber hinaus konnte während der Recherche allerdings kein weiteres Beispiel des Begriffs *Politische Religion* als Lemma in einem Nachschlagewerk des 18. Jahrhunderts ausgemacht werden. Anders verhält es sich mit Verwendungsbeispielen des Begriffs in Erläuterungstexten zu anderen Lemmata, ohne selbst als Lemma Eingang in das betreffende Werk zu finden.

Ein weiteres deutschsprachiges Beispiel für eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in einem lexikalen bzw. enzyklopädischen Rahmen konnte im 1781 veröffentlichten fünften Band der *Deutschen Encyklopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und*

Frühen Neuzeit siehe auch Franz M. Eybl et al. (Hg.): Enzyklopädien der frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung. Tübingen 1995; Ina Ulrike Paul (Hg.): Weltwissen. Das Eigene und das Andere in enzyklopädischen Lexika des langen 18. Jahrhunderts (= Wolfenbütteler Forschungen, 162). Wiesbaden 2020.

387 [Anon.]: Art. Religion (Politische) der Griechen, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 31. Halle, Leipzig 1742, Sp. 497. Ein eigener Eintrag zur griechischen Religion im Allgemeinen beginnt erst mit der frühchristlichen Epoche ([Anon.]: Art. Griechische Religion, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 11. Halle, Leipzig 1735, Sp. 898ff.); die vorchristliche Religion der Griechen wird mit anderen nichtmonotheistischen Glaubenskonzepten unter dem Eintrag „Heydenthum“ subsumiert ([Anon.]: Art. Heydenthum, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 12. Halle, Leipzig 1735, Sp. 1998ff.).

388 [Anon.] Art. Philosophie (Griechische politische), in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 27. Halle, Leipzig 1741, Sp. 2067f.

Wissenschaften, herausgegeben von dem Juristen Ludwig Julius Friedrich Höpfner (1743-1797) und dem Philologen Johann Friedrich Ross (1757-1804), ermittelt werden. Der Artikel zum Begriff „Ceremonien (antiquarisch.)“[389], als dessen Verfasser der Philologe und Mathematiker Johann Philipp Ostertag (1734-1801) angegeben wird,[390] beschäftigt sich mit als antiquiert bezeichneten bzw. vorchristlich tradierten Zeremonien aus dem gesellschaftsreligiösen und religionspolitischen Staats- und Alltagswesens im alten Ägypten und antiken Rom. Rom betreffend beginnt Ostertag seine Beschreibung in der Epoche der römischen Könige mit dem sagenhaften zweiten König Numa Pompilius, in dessen Regierungszeit die Religion der Römer bereits ein

> „verfertigtes Gewebe von Ceremonien [gewesen sei], eine politische Religion, die zur Absicht hatte, die wilden Gemüther durch die Furcht unsichtbarer Wesen und himmlischer Mächte zu mildern und zum grössern Gehorsam gegen die Gesetze zu gewöhnen.“[391]

Der altrömische Götterkult und das eng mit dem römischen Staats- und Alltagswesen verwobene Zeremoniensystem charakterisiert Ostertag aufgrund ihrer gemeinschaftsstiftenden und -sichernden Funktion als eine *Politische Religion*, die allein dem Zwecke der Gesellschaftsbindung diene. Das Ziel einer solchen Religion liege vorrangig oder gar allein auf der Gestaltung und Sicherung eines Staatswesens im Inneren durch eine Befriedigung oder gar Zivilisierung der Staatsbürger untereinander durch Festlegung von (religiösen) Verhaltensregeln. Da die *Politische Religion* allein staats- und gesellschaftspolitischen Zwecken diene, somit ihre Fokussierung auf das Diesseits ausgerichtet sei, würden transzendente, sinnstiftende Elemente der Religion in den Hintergrund treten oder vollständig verloren gehen.

Die *Deutschen Encyklopädie* blieb unvollendet und schließt mit den Buchstaben Ky. Eine genauere Untersuchung zu den Begriffsdefinitionen von Religion und Politik respektive politisch, um hieraus weitere Rückschlüsse zur Bedeutung des Begriffs *Politische Religion* ziehen zu können, ist somit in der *Deutschen Encyklopädie* nicht möglich; dass dem Begriff eine Lemmatisierung zuteil gekommen wäre, ist schon allein aufgrund des Umfangs der erschienenen Bände der *Deutschen Encyklopädie* durchaus denkbar.

Den beiden vorgestellten Beispielen einer Begriffsverwendung von *Politische Religion* in einem lexikalen oder enzyklopädischen Rahmen ist gemein, dass der Begriff in einem Kontext mit vor- oder nichtchristlichen Glaubenskonzepten verwendet wird. Die Frage einer transzendentalen Sinngebung tritt durch die Konzentration auf eine gemeinschaftsstiftende und das Staatswesen sichernde Funktion in den Hintergrund oder verschwindet im Augenblick der Religionsstiftung gar vollständig aus dem Motivations- und Erwägungshorizont. In allen Beispielen konnte eine Begriffsverwendung ungeachtet eines zum Teil beträchtlichen Werkvolumens nur an einer Stelle ausfindig gemacht werden. Zudem mangelt es an einer Auseinandersetzung mit dem Begriff *per se* selbst in Zedlers *Universal-Lexicon*, obwohl dem Begriff ein eigener Eintrag gewidmet ist. Vor allem die Lemmatisierung des Begriffs *Politische Religion* in Zedlers

---

389 Johann Philipp Ostertag: Art. Ceremonien (antiquarisch.), in: Deutsche Encyklopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1781, S. 407.

390 Die Beiträge der ersten zwei Bände der insgesamt 23-bändigen Enzyklopädie erschienen zunächst anonym, doch ab dem dritten Band gingen die Herausgeber dazu über, die Verfassenden mit einer in Klammer gesetzten Nummer zu versehen. Die Nummern jener Person, die sich bereit erklärten, ihren Klarnamen preiszugeben, wurden zu Beginn des fünfzehnten Bandes aufgelöst (Deutsche Encyklopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften. Bd. 15. Frankfurt am Main 1790, Vorwort).

391 Ostertag: Art. Ceremonien (antiquarisch.), S. 407.

Universal-Lexicon zeigt, dass der Begriff in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum bereits etabliert war und als würdig erachtet wurde, einen eigenen Eintrag in einem Nachschlagewerk zu erhalten.

Ähnlich zu dem oben bereits erwähnten Karl Friedrich Bahrdt gehörte der Begriff *Politische Religion* auch in den Schriften des deutschen Theologen und Philosophen Johann Gottfried Herder (1744-1803) zum Repertoire immer wiederkehrender Begrifflichkeiten, wobei Herder den Begriff stets in einem gleichbleibenden spezifischen Verwendungskontext und Bedeutungsfeld nutzte. Neben dem Begriff *Politische Religion* finden sich in Herders Schriften auch Zusammensetzungen des Religionsbegriffs mit anderen Termini, wodurch Herder sich dem Äußeren nach von dem Ursprungsbegriff entfernt, ohne allerdings von dem Begriffsverständnis der *Politischen Religion* abzuweichen. Beispielsweise taucht in der 1778 erschienen Abhandlung *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* im Zusammenhang einer komparativen Betrachtung der Fundamente des Bildungssystems im antiken Rom und Griechenland das Kompositum „politische Religionsgebräuche“[392] auf, womit Herder auf den in enger Verbindung mit der römischen Staatspolitik stehenden Götterkult samt den verbindlichen religiösen Zeremonien Bezug nimmt.

Eine ähnliche Erweiterung des Begriffs *Politische Religion* findet sich in der fünften Sammlung seiner *Briefe zu Beförderung der Humanität* aus dem Jahr 1795 innerhalb seiner Auseinandersetzung mit dem tschechischen Philosophen und letzten Bischof, der sich an den Lehren von Jan Hus (ca.1370-1415) orientierten evangelischen Religionsgemeinschaft *Böhmische Brüder*, Johann Amos Comenius (1592-1670), den Herder eingangs seiner biographischen Annäherung als den deutschen Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) bezeichnet.[393] Als Pädagoge war die Förderung und Verbesserung des Individuums sowie des Zusammenlebens innerhalb einer Gemeinde Comenius stetes Ziel, das nur erreicht werden könne, wenn die „menschlichen Dinge“[394], zu denen Comenius die „Wissenschaften, Religionen und Staatseinrichtung“[395] zählt, vom Makel ihrer Verdorbenheit befreit werden. Der Frage nach der Art und Ursache der Verderbtheit dieser drei „menschlichen Dinge“ auf den Grund gehend, fasst Herder die Gedanken Comenius’ zusammen:

> „Der Verstand werde von wenigen wenig gebraucht; der Wille unterliege den Begierden; man suche Reichthum, Ehre, Lust, Eitelkeiten, Schatten der Dinge; man suche sich außer, nicht in sich selbst. Man wisse nicht, was man wollen, thun, wissen solle; man theile sich in philosophische,

---

392 Johann Gottfried Herder: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, in: Abhandlungen der baierischen Akademie über Gegenstände der schönen Wissenschaften. Erster Band. München 1781, S. 25-138, Zitat S. 72: „Mit den Römern hatte es andere Bewandniß. Sie waren nicht wie die Griechen unter dem Schalle der Leyer gebildet, sondern durch Einrichtung, Gesetz, politische Religionsgebräuche eherne Römer.“ Ein kurze Darlegung zum Religionsbegriff bei Herder siehe Ernst Feil: Religio IV, S. 580-591. Zur *Politischen Religion* bei Herder siehe auch Neddens: Politische Religion, S. 312f. Laut Neddens wurde Herders Begriffsverständnis der *Politischen Religion* seit dem 19. Jahrhundert zunehmend von Theologen verwendet und findet sich in theologischen und religionswissenschaftlichen Publikationen bis ins 20. Jahrhundert als Polemisierungsbegriff im Rekurs auf polytheistische oder heidnische Glaubenskonzepte der Antike (s. Neddens: ‚Politische Religion’, S. 312f.).

393 „Wenn ich einen Mann unsrer Nation, (denn warum sollte man Böhmen und Mähren nicht zu Deutschland rechnen?) mit dem guten St. Pierre vergleichen möchte: so wäre es Comenius; und dies gewiß nicht zu seinem Nachtheil“ (Johann Gottfried Herder: St. Pierre und Comenius. Verdienste des letztern. Sein Aufruf zur Verbesserung der menschlichen Dinge, in: ders. (Hg.): Briefe zu Beförderung der Humanität. 5. Sammlung. Riga 1795, S. 31-51, hier S. 31f.).

394 Ebd., S. 40.

395 Ebd., S. 40f.

politische Religionssecten; man streite, ohne einander zu überzeugen, und doch sei es das einzige Zeichen, daß man selbst weiß, wenn man Andre überzeugt."[396]

Wurde der Begriff *secta* – neben *fides* und *lex* – im Mittelalter noch ohne wertendes Element zur Bezeichnung von Religion und Religionsgemeinschaften verwendet, ist er zur Zeit Herders bereits polemisch aufgeladen. Allerdings konnte der Begriffsinterpretation und -anwendung Herders an anderen Stellen dieser gesamten fünften Sammlung der *Briefe* keine negative Konnotation des Begriffs *secta* bzw. Sekte entnommen werden. Vielmehr umschreibt sein Begriff die Gesamtheit der einer Lehre anhängenden Personen.[397] Eine kritische oder abwertende Lesart kann daher der begrifflichen Spielerei „politische Religionssecten" nicht von vornherein aufgrund der Erweiterung des Religionsbegriffs auf „-secten" unterstellt werden. Erst durch die Analyse des Anwendungskontextes kann die tatsächlich vom Verfasser intendierte Semantik und Konnotation eruiert werden.

Herder greift den Begriff *Politische Religion* vermutlich erstmals 1787 im dritten Band seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* zur Charakterisierung der Verwobenheit von Religion und Politik in mehreren nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften auf. Im dritten Teil seines vierbändigen Hauptwerks (1784-1791) stellt Herder dem Lesepublikum eine Kurzfassung der Geschichte, Religion und des Gemeinschaftsgefüges mehrerer Ethnien vor. Unter anderem widmet er mehrere Seiten Tibet, einem „kaiserlichen Hohepriesterthum"[398], in dem trotz gelegentlicher Separierungsversuche die geistliche und weltliche Macht unter der Obhut des Dalai Lama miteinander vereint seien. Die Ausbreitung der buddhistischen Lehren könne weit über die tibetischen Grenzen hinaus verfolgt werden:

„Selbst in Sina sind Grundsätze des Fo der eigentliche Volksglaube; dagegen die Grundsätze Confucius und Lao-tse nur Gattungen einer politischen Religion und Philosophie sind unter den obern d.i. den gelehrten Ständen."[399]

Herder stellt an dieser Stelle den Glauben an die buddhistische Gottheit Fo – oder auch Schaka – zwei eher philosophischen oder weltanschaulichen Systemen gegenüber, die eine innere Vervollkommnung des Individuums und Ordnung von Gemeinschaftsgefügen verfolgen, ohne der Lehre eine Gottesvorstellung als obersten Prinzip voranzustellen. Vielleicht sind diese fehlenden Vorstellungen eines Transzendenzwesens und die Schwerpunktsetzung auf diesseitige Fragen, wie die moralische Formung des Individuums sowie der menschlichen Gemeinschaft, die ausschlaggebenden Argumente für Herder, den Konfuzianismus und Daoismus als *Politische Religion* zu bezeichnen.[400] Im Nachsatz heißt es weiter, dass eben jener im Zitat

396 Ebd., S. 42.

397 Vgl. hierzu bspw. ebd., S. 45: „Zu dieser Harmonie wirke selbst der Haß der Sekten, ihre bittre Verfolgung und Kriege gegen einander in Wissenschaften, Religion und Regierungsanstalten."

398 Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dritter Theil. Riga, Leipzig 1787, S. 27.

399 Ebd., S. 28.

400 Mit einer ähnlich klingenden Kritik urteilt der deutsche Historiker Peter Feddersen Stuhr (1787-1851) über das Verhältnis der chinesischen Bevölkerung zum Buddhismus, dass „es den Chinesen nicht in den Sinn [komme], ihr weltliches Reich und dessen Verhältnisse im Geiste des Buddhaismus heiligen zu wollen; sie haben vielmehr schon ich der Lehre des Kong-Fu-Dsü eine politische Religion" (Peter Feddersen Stuhr: Die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836, S. 298f.). Wurden Islam und vermutlich auch Judentum bereits im 17. Jahrhundert als *Politische Religionen* bezeichnet, findet sich der Bezug etwa auf buddhistische Glaubensvorstellungen, Shintoismus oder den Konfuzianismus erst im 19. Jahrhundert. Dies ist vermutlich unter anderem durch die steigende Popularität von Reiseberichten sowie die zunehmende

erwähnten oberen Schicht der Gesellschaft „jede dieser Religionen gleichgültig“ sei und ihre einzige Sorge darin liege, „die Lama‘s und Bonzen dem Staat unschädlich“[401] zu machen.

Diese Bewertung des Konfuzianismus und insbesondere des mit der Person Lao-tse in enger Verbindung stehenden Daoismus wurde in einer Rezension zu Herders drittem Band seiner *Ideen zur Philosophie* kritisiert, die 1788 anonym in der von dem deutschen Philosophen Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) vornehmlich zur Kritik gegen Immanuel Kant herausgegebenen *Philosophischen Bibliothek* veröffentlicht wurde. Hierin unterstellt der Verfasser Herder, der „den Laotse, wie den Confucius für den Urheber einer politischen Religion“[402] ausgemacht hatte, verheerende Fehler in der Darstellung von Konfuzianismus und Daoismus und widerspricht Herders Beurteilung unter anderem dahingehend, dass der Daoismus die älteste Volksreligion in China sei, die weiterhin neben der erst später eingeführten Religion des Gottes Fo fortbestehe.

Im weiteren Verlauf des dritten Bandes seiner *Ideen* widmet Herder unter anderem einen Abschnitt der Betrachtung des persischen Reichs samt seiner despotischen Herrschaftsform und dessen Religion, dem oben bereits erwähnten Zoroastrismus, welche die Organisation des Staatswesens und des „Ceremoniel[s] der Persischen Regimentsverfassung“[403] maßgeblich beeinflusst habe. Dementsprechend seien „auch alle sittlichen Gebote der Religion […] politisch“[404] und auf eine für die Gemeinschaft sowie das Individuum positive und produktive Einflussnahme nach den Lehren des Zoroastrismus gerichtet:

> „Kurz der Grund dieses Systems erscheinet durch sich selbst als eine politische Religion, wie sie zu Darius Zeiten nirgends als in einem Perser-Reich hat erdacht und eingeführt werden mögen.“[405]

Die enge Verwobenheit zwischen Religion und Politik im persischen Staatswesen, die in keinem Vergleich zu den anderen zeitgenössischen Reichen gestanden habe, wird von Herder in diesem einem Satz ins Unübertroffene erhoben. Dass es sich bei „Zoroasters Staats-Religion“ nicht um eine gleichgewichtete Vernetzung beider Bereiche handle, zeigt die Einschätzung Herders, dass der Zoroastrismus „nur eine Art Mönchs-Religion [gewesen sei], die ihre Lehren

---

Thematisierung außerchristlicher und -europäischer Religionen in missions- und religionswissenschaftlichen Studien im 19. Jahrhundert mitbedingt.

401 „Der Regierung daselbst ist jede dieser Religionen gleichgültig: ihre Sorge ist nicht weiter gegangen, als daß sie, die Lama‘s und Bonzen dem Staat unschädlich zu machen, sie von der Herrschaft des Dalai-Lama trennte“ (Herder: Ideen zur Philosophie, S. 28f.).

402 „Nicht geringer ist ein anderes Versehen, vermöge dessen Hr. H. (S. 28) den Laotse, wie den Confucius für den Urheber einer politischen Religion und Philosophie hält, und dem Fo, als dem Stifter der Volksreligion entgegengesetzt. Lao-tsee bedeutet in Sina nicht eine einzelne Person, sondern die Anhänger der ältesten Volksreligion, die noch immer neben der Religion des Fo, oder der Bonzen fortdauret, und deren Urheber ein gewisser Lao Kium war“ ([Anon.]: Rez. Ideen zur Philosophie und [sic] Geschichte der Menschheit. Dritter Theil, in: Philosophische Bibliothek 1 (1788), S. 96-107, hier S. 98).

403 „Offenbar liegt in diesem System [des Zoroastrismus; Anm. Verf.in] das Cerimoniel der Persischen Regimentsverfassung zum Grunde: wie die sieben Fürsten um den Thron des Königs stehen, so stehen die sieben Geister vor Gott und verrichten seine Befehle durch alle Welten“ (Herder: Ideen zur Philosophie, S. 81).

404 „Auch alle sittlichen Gebote der Religion sind politisch: sie beziehen sich auf Reinigkeit des Körpers und Geistes, auf Eintracht in den Familien und wechselseitigen Diensteifer: sie empfehlen den Ackerbau und die Pflanzung nützlicher Bäume, die Ausrottung des Ungeziefers, das auch als ein Heer böser Dämonen in leiblicher Gestalt erscheinet, die Achtsamkeit des Wohlstandes, die frühe Wahl und Fruchtbarkeit der Ehen, die Erziehung der Kinder, die Verehrung des Königs und seiner Diener, die Liebe gegen den Staat; und dies alles auf Persische Weise“ (ebd., S. 82).

405 Ebd.

jener Einrichtung [der weltlichen Herrschaft; Anm. Verf.in] bequemte."[406] Wie oben bereits gezeigt werden konnte, ist Herders Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* zum Zoroastrismus nicht der einzige Quellenfund dieser Art.

Im vierten Band seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* kehrt Herder innerhalb seiner Betrachtungen zur *Fortpflanzung des Christenthums in den lateinischen Provinzen* erneut zum Begriff *Politische Religion* zurück. Ausgehend von der weltpolitischen Stellung Roms und den günstigen Umständen innerhalb des römischen Staatswesens (zum Beispiel die Duldung anderer Religionen im Reichsgebiet) für die Ausbreitung einer Religion sei es für die junge Christengemeinde notwendig gewesen, „auf diesen Mittelpunkt der Macht und Hoheit eine Hauptwirkung des gesammten Christenthums"[407] zu legen und ihre Aufbauarbeit und Etablierung einer neuen Religionsgemeinschaft zunächst auf Rom zu konzentrieren, um von diesem Machtzentrum aus die christliche Lehre in andere Teile der Welt zu verbreiten. In Rom wiederum „ließ sie sich fortpflanzen, wie sich im Römerreich alles fortpflanzen konnte" und man habe sich viel zu spät eingehend mit der christlichen Lehre beschäftigt, um den Untergang des eigenen polytheistischen Religionssystems aufhalten zu können. Denn

> „als die Grundsätze ihres Gottesdienstes und Glaubens mehr ans Licht traten, fiel es den Römern, die nur an eine politische Religion gewöhnt waren, vor allem hart auf, daß diese Unglücklichen die Götter ihres Staats als höllische Dämonen zu schmähen, und den Dienst, den man den Beschützern des Reiches leistete, für eine Schule der Teufel zu erklären wagten."[408]

Herder spielt an dieser Stelle nicht nur auf die verschiedenen Wesenseigentümlichkeiten der römischen und der christlichen Religion an, deren Unterschiede neben der Religionsform (Polytheismus vs. Monotheismus) vor allem auch im Wirkungsbereich zu finden seien: Während die römische Religion auf den römisch Staat ausgerichtet sei und als von dessen Existenz abhängig betrachtet werden könne, handle es sich beim Christentum um eine universale Religion, die unabhängig von jeglichen Staatsgefüge aufgebaut und losgelöst von territorialen Grenzen weiterverbreitet werden könne. Diese Emanzipation der Religion bzw. des Götterglaubens von staatlichen und politischen Gefügen habe dem Christentum die Möglichkeit eröffnet, die mit dem Staat verbundenen Götter als Unglaube zu stigmatisieren, um der neuen Religion Raum zur Etablierung und Ausbreitung geben zu können. Zudem sei auch der Umstand zu würdigen, dass – im Gegensatz zur römischen Göttervorstellung – das Christentum die Götter Roms dämonisiere und den römischen Staatskult als Häresie abstempele. Denn während die römische Götterwelt weder die Ablehnung aller anderen Götter außerhalb des eigenen Glaubenssystems fordere oder von den eigenen Dogmen abweichende Glaubenslehren kategorisch ablehne, nutze das Christentum den Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes zur Differenzierung zwischen Mitgliedern der Gemeinschaft und Anhängern anderer Glaubenskonzepte, die als Häretiker stigmatisiert und rigoros aus der Gemeinschaft exkludiert werden.

---

406 „Das despotische Reich war lange vor ihr eingerichtet und so war oder wurde sie nur eine Art Mönchs-Religion, die ihre Lehren jener Einrichtung bequemte" (ebd., S. 83).

407 Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Vierter Theil. Riga, Leipzig 1791, S. 106.

408 Ebd., S. 107. Knapp hundert Jahre später fragt sich in ähnlicher Weise der evangelische Theologe Theodor Brieger (1842-1915): „Wie kann ein Staat, dessen religiöses Bekenntnis der Polytheismus ist, auf die Dauer eine Religion dulden, welche die Götter des Staates für böse Dämonen erklärt, der politischen Religion eine universale entgegensetzt und dabei hinlängliche Proben ihrer jugendlich frischen Lebenskraft gegeben hat?" (Theodor Brieger: Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Gotha 1880, S. 25).

Wie schon bei den zuvor bearbeiteten Autoren Seton und Jackson beobachtet werden konnte, nutzte auch Herder den Begriff *Politische Religion* nicht zur Charakterisierung einer spezifischen Religion, sondern belegte verschiedene historische, poly- sowie monotheistische Religionssysteme mit dem Etikett der *Politischen Religion* als Kritik einer zu engen Verbundenheit bzw. fehlenden Trennung zwischen Religion und Politik.

2.4.2. 19. Jahrhundert

Die Bezeichnung des römischen Staatskults als eine *Politische Religion* wurde auch nach Herder von weiteren Geisteswissenschaftlern aufgegriffen und in Schriften des 19. Jahrhunderts fortgeführt: Unter anderem von dem deutschen Philologen Karl August Böttiger (1760-1835), der sich im ersten Band seiner Studienreihe *Ideen zur Kunst-Mythologie* von 1826 mit verschiedenen Religionen der Antike auseinandersetzt, deren Ursprünge er zum Teil in anderen, älteren Religionen vermutet – so auch die Religion der Griechen und Römer, deren Wurzeln er teilweise bis zur antiken Religion der Ägypter zurückverfolgt. Böttiger schreibt:

> „Die sich alles aneignende und viele Jahrhunderte hindurch auch fremde Götter zu sich herüberlockende politische Religion der Römer hatte nur dann dem asiatischen Dämonen- und Sternendienst Verbote entgegengesetzt, wenn ihrem Sitten-vergiftenden Fanatismus die Staatspolizei begegnen musste.“[409]

Warum Böttiger von einer „politische[n] Religion der Römer“ spricht, erklärt er im weiteren Textverlauf nicht. Vermutlich zielt auch er mit der Begriffsverwendung auf eine Kritik an der Verschmelzung von religiösem und politischem Bereich innerhalb des römischen Staatskults sowie an dem adaptierenden und duldenden Charakter der römischen Religion, aus anderen Religionskonzepten Versatzstücke für den eigenen Glauben herauszuziehen oder andere, zum Teil entgegengesetzte Glaubensvorstellungen neben sich gewähren zu lassen. Diese Haltung könnte für Böttiger ein Indiz gewesen sein, dass sich Religion und Politik im Staats- und Gesellschaftswesen des antiken Roms gegenseitig bedingen und folglich in religiösen Fragen nicht der wahre Glaube, sondern die für die weltlichen Belange des Staates günstigste Religion ausschlaggebend sei.

Andere Autoren des 19. Jahrhunderts nahmen ebenfalls diese Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* im Rahmen polytheistischer Religionen in ihren Schriften auf: Der deutsche Historiker Karl Eduard Arnd (1802-1874) lieferte Mitte des 19. Jahrhunderts in seiner dreibändigen *Geschichte des Ursprungs und der Entwicklung des französischen Volkes* (1844-1846) eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Begriff *Politische Religion*, der den Lesenden bereits im Inhaltsverzeichnis zum ersten Band begegnet. Dieser beschäftigt sich mit den Ursprüngen des französischen Volkes und thematisiert im Kapitel zu *Religion und Cultus der Celten* unter anderem die Wurzeln von Religion an sich, die Entstehung von „Naturreligion, Priesterreligion [und] Politische[r] Religion“, ihr Verhältnis zueinander und dass die „politische Religion mit den Traditionen der Natur- und Priesterreligion durchzogen“[410] sei.

---

409 Karl August Böttiger: Ideen zur Kunst-Mythologie. Erster Band: Stammbaum der Religionen des Alterthums. Einleitung zur vor-homerischen Mythologie der Griechen. Dresden, Leipzig 1826, S. 30.

410 [Karl] Eduard Arnd: Geschichte des Ursprungs und der Entwicklung des französischen Volkes, oder Darstellung der vornehmsten Ideen und Fakten, von denen die französische Nationalität vorbereitet worden und unter deren Einflusse sie sich ausgebildet hat. Erster Band. Leipzig 1844, Inhaltsverzeichnis.

Bevor das Christentum entstand, habe es nach Arnd im Altertum „zwei große religiöse Systeme“ gegeben, die sich „die Herrschaft über das menschliche Geschlecht“ teilten: Naturreligion und Priesterreligion. Aus der Vermischung beider Religionssysteme sei jener Kultus der Griechen und Römer emporgekommen, der „seinem Wesen und seinem Einflusse nach, eine politische Religion genannt werden kann.“ Dieser „politische Kultus“ unterscheide sich sowohl von der Naturreligion als auch der Priesterreligion,[411] indem die *Politische Religion* weder eine mittelbare noch eine unmittelbare Verbindung zwischen den Menschen und den göttlichen Wesen herzustellen versuche, sondern allein „die Erhaltung des Staates und die Herrschaft über das äußere Dasein der Menschheit“[412] verfolge.

Nach Arnd liege die Erkenntnis der Griechen und Römer vom Ursprung des Lebens nicht im Göttlichen, sondern in ihnen selbst begründet, was zur Sakralisierung des eigenen Daseins und des griechischen bzw. römischen Staates geführt habe:

> „Diese den beiden klassischen Völkern des Alterthums, besonders aber den Römern eigenthümliche Form des Bewußtseins: das Höchste und Ewige in einer endlichen Form, dem Staate, anzuschauen, ihn zu vergöttern, alles innere und äußere Leben, als nur um seinetwillen vorhanden, zu betrachten, ihn für ein Symbol des Universums selbst zu nehmen, nennen wir die politische Religion.“[413]

Kritisieren die zuvor untersuchten Quellenbelege mittels des Begriffs *Politische Religion* die enge Verwobenheit von Religion und Politik, umschreibt Arnd mit diesem Begriff die Sakralisierung einer diesseitigen Realität, die Vergötterung und Erhöhung des Staates zum letzten Daseinsgrund; eine Religionsform, die sich mit der Expansion des griechischen und römischen Reiches zur vorherrschenden Religion etabliert habe, bis das Christentum „die Seele des Menschen von der Tyrannei der Natur und des endlichen Staates befreite und die Uebereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens […] als das Gesetz des Lebens verkündete.“[414]

---

411 Nach Arnds Verständnis der Religionsgeschichte habe der Mensch zu Beginn unter einer unmittelbaren Wirkung Gottes und in einer engen Verbundenheit mit der Natur gestanden, von der sich der Mensch sukzessive zu trennen begann, sobald in ihm „das Gefühl der ihrer innern Natur verliehenen Freiheit“ (ebd., S. 75) erwachte. Aufgrund dieser Trennung der Menschen vom Willen Gottes und der Natur sei „in ihrem Gemüthe die Sünde und in ihrem Geiste der Irrthum“ (ebd., S. 76) entstanden. Dennoch habe eine Ahnung, eine Erfahrung des Willen Gottes in Naturreligionen fortbestanden, deren Deutung eng mit Naturereignissen wie etwa Blitzen oder Dürre verbunden wurde. Mit der Zeit habe sich eine Gruppe „besonders begabte[r] Geister[]“ (ebd., S. 77) herauskristallisiert, die für sich den Anspruch einer Deutungshoheit des Willen Gottes erhob, was Arnd als die Geburtsstunde der Priesterreligion deutet, die an die ursprüngliche Offenbarung des Göttlichen wieder anzuknüpfen versucht habe. Jene Völker, in denen sich „ein selbstständiger, den eigenen Geist sich als Gottheit setzender Wille am Freiesten“ (ebd. S. 78) entfalte, hätten sich von der Natur- und Priesterreligion entfernt.

412 Ebd., S. 73: „Zwei große religiöse Systeme theilten sich, vor der Erscheinung des Christenthums, in die Herrschaft über das menschliche Geschlecht: die Naturreligion und die Priesterreligion, aus deren Vermischung der Kultus hervorging, der in der letzten Epoche des Alterthums von Griechen und Römern begangen wurde, und der, seinem Wesen und seinem Einflusse nach, eine politische Religion genannt werden kann. Denn obwohl manche Vorstellungen aus den ältesten Ueberlieferungen der Menschheit, die in den Geheimlehren der Priester aufbewahrt wurden, so wie viele Anschauungen des Naturlebens sich in ihr erhalten hatten, welche letztere von der Poesie und Kunst veredelt und zu abgeschlossenen und selbstständigen Gestalten erhoben wurden, so bildete dieser politische Kultus dennoch keine unmittelbare Verbindung zwischen dem Gemüthe des Menschen und dem Leben der Gottheit, wie in der Priesterreligion, und keine mittelbare, wie in der Anbetung des vergötterten Naturlebens, sondern sein Ziel war die Erhaltung des Staates und die Herrschaft über das äußere Dasein der Menschheit.“

413 Ebd., S. 79.

414 Ebd.

Während in der Geschichte der meisten Völker ein Übergang von Natur- zu Priesterreligionen beobachtet werden könne, seien unter den

> „Nationen des Alterthumes […] Griechen und Römer allein von der Priesterreligion zur politischen Religion übergegangen, denn die Celten wurden zur Zeit des Unterganges ihrer politischen Unabhängigkeit von dem allerdings schon gesunkenen, aber immer noch bestehenden Orden der Druiden beherrscht, und die Germanen erscheinen nur am Horizont der alten Welt und werden erst durch die Zerstörung des römischen Reiches ein historisches Volk.“[415]

Somit handle es sich nach Meinung Arnds beim römischen und griechischen Staatskult um die einzigen Beispiele von *Politischen Religionen* im Altertum, da selbst das jeweilige Glaubenssystem der „Celten“ und „Germanen“[416] nicht dieses Entwicklungsstadium erreicht hätte.

Im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der keltischen Mythologie thematisiert Arnd den Druidismus, den er als eine Vermischung von monotheistischen Vorstellungen eines höchsten Wesens mit der „pantheistische[n] Idee der Seelenwanderung“ definiert. Im Gegensatz zum Druidismus sei das Zusammenschmelzen des Glaubens im Begriff eines höchsten Wesens innerhalb einer *Politischen Religion* nicht möglich, da „die Anschauungen des Geistes, wie die Erscheinungen des äußern Lebens, in mannigfaltige Vorstellungen und Gestalten“[417] auseinanderfallen, statt eine innere Einheit zu bilden. Als höchstes Wesen wurde von den keltischen Druiden der Gott Esus verehrt, den Arnd mit anderen Gottesvorstellungen verschiedener Priesterreligionen gleichsetzt, unter anderem dem „‚deus incertus‘, den die politische Religion der Römer ahnen, aber nicht mehr fühlen konnte“.[418] Und während innerhalb der verschiedenen Natur- und Priesterreligionen stets eine Ahnung, ein Gefühl der Existenz eines höchsten Wesens als letztes Prinzip selbst als kleinster Funke erhalten bliebe, schwinde

> „in der politischen Religion, wo die Menschheit ihr Leben nach eigener Wahl und Willkür organisirte und ihr äußeres Dasein sich als Gott setzte, […] dieses Gefühl allmälig gänzlich aus der Seele der Menge, wie dies der allegorische und mit den Staatseinrichtungen innigst verwebte Götterdienst der Römer beweist. Die Ahnung eines tiefern Daseins lebte dann nur in dem Gemüthe Weniger fort, die gewöhnlich als Philosophen, zu weilen, obgleich seltener, als Dichter, auftraten.“[419]

Eine Ahnung oder Kenntnis von einem göttlichen Wesen oder gar Hinwendung zum göttlichen Willen innerhalb des Phänomens *Politische Religion* wird von Arnd verneint. Denn durch die vollständige Hinwendung zu weltlichen Realismen und deren Emporhebung zu göttlicher Größe werde eine genuine Transzendenz innerhalb der *Politischen Religion* entweder komplett

---

415 Ebd., S. 80.

416 Zur begrifflichen Problematik und der Frage nach einer keltischen oder germanischen Mythologie oder Religion siehe die verschiedenen Beiträge in Martin Langebach (Hg.): Germanenideologie. Einer völkischen Weltanschauung auf der Spur (= Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 10589). Bonn 2020.

417 „In der politischen Religion aber fallen die Anschauungen des Geistes, wie die Erscheinungen des äußern Lebens, in mannigfaltige Vorstellungen und Gestalten auseinander, die wie der Staat selbst, in eine gewisse hierarchische Ordnung gebracht, dennoch keine eigentliche innere Einheit darstellen“ (Arnd: Geschichte des Ursprungs, S. 81).

418 Ebd., S. 82: „Es war dies derselbe Gott, der in der Geheimlehre der ägyptischen Priester Amun (der Verborgene) genannt wurde, derselbe wie der pelasgische Zeus in Dodona, später von dem bilderreichen Polytheismus der Hellenen verwandelt, der Unaussprechliche, sehr Hohe, Ewige der Juden, der ‚deus incertus‘, den die politische Religion der Römer ahnen, aber nicht mehr fühlen konnte, der ‚δέος ἄγνωστος‘, dessen Altar der heilige Paulus in Athen sah.“

419 Ebd., S. 84.

ignoriert oder gar negiert. Und „als die politische Religion, in der der Römer so lange seine eigenen Bedürfnisse und Leidenschaften vergöttert und angebetet hatte," im Angesicht des aufkeimenden und sich ausbreitenden Christentums in Wanken geriet, „fühlte er [der Römer; Anm. Verf.in] sich selbst tödtlich getroffen,"[420] da sein Glaube ihm nicht durch ein höheres, transzendentes Wesen offenbart worden sei, sondern sich einzig auf die Macht und Größe des römischen Reiches stütze und dieser Abhängigkeit folgend mit dem schleichenden Verfall Roms selbst dem Untergang geweiht gewesen sei. Allerdings sei die *Politische Religion* des Römers nicht nur Ausdruck, sondern auch ein „Werkzeug seiner Macht"[421] zur Herrschaftsausübung und -sicherung gewesen.

Einen weiteren Unterschied sieht Arnd im Element der Seelenwanderung in Natur- und Priesterreligionen, das aus dem Zusammenwirken von Geist und Materie entstehe;

> „in der politischen Religion aber, in der das abstrakte Bild des Staates vergöttert wurde, war die Menschheit überhaupt zu sehr außer aller Verbindung mit dem All getreten, als daß von dergleichen Ideen die Rede sein konnte."[422]

Eine Wesensgemeinsamkeit der *Politischen Religion* mit den Natur- und Priesterreligionen fördert Arnd in seiner Darlegung doch zu Tage, denn nach seinem Dafürhalten lasse sich in allen drei Religionssystemen der Nachweis des Vorhandenseins eines Opferkultes finden, dem Menschenopfer nicht unbekannt waren:

> „Sie waren allen Völkern der alten Welt gemein und dauerten selbst in der politischen Religion der Römer fort, wo sie sich als eine der dunklen Ueberlieferungen des Naturdienstes erhielten."[423]

In allen drei Bänden seiner *Geschichte* verwendet Arnd lediglich an den hier zitierten Stellen den Begriff *Politische Religion* und zwar einzig zur Charakterisierung der Religionen des antiken Griechenlands und des römischen Reichs. Andere Bezugsobjekte, die nach seinem Verständnis ebenfalls als *Politische Religion* zu definieren seien, nennt Arnd in dieser Publikation nicht.

Eine Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* außerhalb einer Geschichtsschreibung zur Antike findet sich bei Arnd rund zehn Jahre später in seiner *Geschichte der letzten vierzig Jahre* (1855) sowie in seiner *Geschichte der französischen Nationalliteratur* (1856). In beiden Werken greift er auf den Begriff innerhalb seiner Auseinandersetzungen mit der französischen Aufklärung und der Geschichte Frankreichs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. So schreibt Arnd zu Beginn des zweiten Bandes seiner *Geschichte der letzten*

---

420 Ebd., S. 108: „Als die politische Religion, in der der Römer so lange seine eigenen Bedürfnisse und Leidenschaften vergöttert und angebetet hatte, vor dem Anblicke des Kreuzes zu wanken begann, fühlte er sich selbst tödlich getroffen, denn sein Glaube war ihm weder von der Natur, noch der Gottheit offenbart worden, sondern ein Gebild seines Verstandes und ein Werkzeug seiner Macht gewesen."

421 Nach Darstellung Arnds hätten die Römer noch vergeblich versucht, durch Verbindungen mit anderen Priesterreligionen ihren Niedergang im Schatten des Christentums aufzuhalten: „Die politische Religion der Römer suchte durch ihre Verbindung mit den Priesterreligionen Asiens und Aegyptens, die sie zur Zeit ihrer Kraft verschmäht, eine größere Macht über die Gemüther zu gewinnen und für ihr hohles und formelles Dasein einen tiefern Inhalt aus dem Naturleben zu entlehnen" (ebd., S. 108).

422 Ebd., S. 89: „Denn das Naturleben des Heidenthums ließ die Vorstellung von einer reinen und vollkommenen Trennung des Geistes und der Materie nicht zu, und aus dieser Vermischung beider entstand in den Priesterreligionen die Lehre von der Seelenwanderung, in der politischen Religion aber, in der das abstrakte Bild des Staates vergöttert wurde, war die Menschheit überhaupt zu sehr außer aller Verbindung mit dem All getreten, als daß von dergleichen Ideen die Rede sein konnte, die allein in einzelnen philosophischen Systemen, als eine nur den Bessern zugängliche Weisheit aufbewahrt wurden."

423 Ebd., S. 90.

vierzig Jahre über Ludwig XVIII. (1755-1830), dass dieser „sich der politischen Religion seiner Zeit“[424] unterworfen habe. Weder erläutert Arnd in dieser Schrift den Begriff noch räumt er ihm viel Raum ein, da er den Begriff *Politische Religion* lediglich an dieser hier zitierten Stelle verwendet.

Ähnliches gilt für Arnds *Geschichte der französischen Nationalliteratur*: Zunächst erinnert er innerhalb einer Betrachtung der Einflüsse des römischen Dichters Marcus Annaeus Lucanus (39-65 n. Chr.) auf den französischen Philosophen der Aufklärung, François-Marie Arouet (1694-1778) – d. h. Voltaire – an die Charakterisierung des römisches Reiches als *Politische Religion*, indem er den Dichter Lucanus als römischen Bürger „ohne Glauben an die officielle und politische Religion Rom's“[425] beschreibt. Inwieweit Arnd an dieser Stelle auf die alte Semantik zurückgreift, die er 1844 in seiner *Geschichte des Ursprungs* ausführlich darlegte, ist schwer zu beurteilen, da er nicht auf seine früheren Ausführungen zum Begriff verweist und auch keine weiteren Gedanken und Zeilen dieser Schrift der „politische[n] Religion Rom's“ widmet. Diese semantische Ungewissheit wird durch die Betrachtung einer weiteren Fundstelle in der *Geschichte der französischen Nationalliteratur* mit zusätzlicher Irritation genährt: Einen lobpreisenden Blick auf den französischen Philosophen und Staatstheoretiker Charles de Secondat, Baron de Montesquieu (1689-1755), gerichtet thematisiert Arnd den posthumen Einfluss seiner Schriften und staatstheoretischen Gedanken während der Restauration der Bourbonenmonarchie in Frankreich und prophezeit, dass Montesquieus Ideen der

> „Repräsentativregierung, wie er sie im Esprit des Lois in ihren Grundzügen bestimmt, die politische Religion der grossen Nationen Europa's werden.“[426]

Arnd nutzt den Begriff *Politische Religion* an dieser Stelle mit einem abgewandelten Begriffsverständnis im Sinne einer politischen Idee oder Herrschaftsform, die von der jeweiligen Staatsführung als Optimum unter den zur Auswahl stehenden Arten politischer Systeme gewertet wird. Der ursprünglich negative, polemische Charakter der *Politischen Religion* Arnds scheint an dieser Stelle des Textes über Bord geworfen und der Begriff von jeglicher Wertung befreit worden zu sein; doch darf die zuvor von Arnd genutzte Semantik nicht vollständig ignoriert werden. So ließe sich der Begriff hier durchaus als Warnung vor einer Sakralisierung politischer Ideen – wie etwa auch der Ideen Montesquieus – verstehen.

Zusammenfassend kann für diese zwei späteren Schriften Arnds festgehalten werden, dass der Begriff *Politische Religion* nicht mehr – wie in der *Geschichte des Ursprungs* – als

---

424 Eduard Arnd: Geschichte der letzten vierzig Jahre. Zweiter Theil. Berlin 1855, S. 4: „Wie einst Heinrich IV, beharrte auch Ludwig XVIII auf dem Princip der legitimen Thronfolge, und stellte dieses Recht als das Ursprüngliche voran. Aber eben so wie sein Vorfahr gab er dem in seinem Volke herrschenden Zuge nach, unterwarf sich der politischen Religion seiner Zeit, und hoffte dadurch den zwischen seiner Dynastie und der Nation entstandenen Bruch heilen zu können.“

425 Eduard Arnd: Geschichte der französischen Nationalliteratur von der Renaissance bis zu der Revolution. Zweiter Band. Berlin 1856, S. 109: „Selbst in dem an und für sich undichterischen Gefühle des Zweifels ist Lucan eigenthümlicher und grösser. Dieser erscheint oft, obwohl ohne Glauben an die officielle und politische Religion Rom's, als von innerer Unruhe, von tiefem Drange, die geheime Verbindung der Dinge, den Lauf des Schicksals, das Räthsel der Welt zu kennen, erfüllt, und spricht dieses ahnungsvolle Gefühl mit grosser Kraft aus.“

426 Ebd., S. 204: „Selten hat der Lauf der Begebenheiten die Meinungen eines grossen Geistes so bestätigt, wie es die Geschichte seit sechszig Jahren mit Montesquieu gethan. Die Zukunft, welche sich erkennen lässt, d. h. die schon in der Gegenwart eingeschlossen ist, und mit einer solchen allein kann sich der Mensch beschäftigen, wird, aller absolutistischen, demokratischen und socialistischen Experimente ungeachtet, nicht über Montesquieu hinausgehen, und die Repräsentativregierung, wie er sie im Esprit des Lois in ihren Grundzügen bestimmt, die politische Religion der grossen Nationen Europa's werden.“

offensichtlicher Negativbegriff mit einer ihm inhärenten Kritik an dem so bezeichneten Objekt fungiert, sondern von einer Wertung losgelöst scheint. Arnds Kritik an einer Sakralisierung diesseitiger Wirklichkeiten, wie etwa von Staatsoberhäuptern oder Nationen, erinnert an das von Voegelin rund hundert Jahre später transportierte Begriffsverständnis in seiner Schrift *Die politischen Religionen* (1938).

Neben Karl Eduard Arnd verwendeten noch einige weitere Autoren des 19. Jahrhunderts den Begriff *Politische Religion* mit Bezug auf das antike Griechenland und das römische Reich: Der deutsche Philologe Gottfried Bernhardy (1800-1875) bezog zunächst den Begriff *Politische Religion* in seinem *Grundriss der Griechischen Litteratur* auf die griechische Staatskultur, in der „durch Religion […] die Politik erhöht" werde und selbst die Kunst im Kreis der *Politischen Religion* eine tragende Rolle eingenommen habe. Einige Jahre später besann sich Bernhardy in der vierten, erweiterten Auflage seines *Grundriss der Römischen Litteratur* auf den Begriff und verwendete ihn an mehreren Stellen auf das römische Reich in der Antike, in dem offenbar „lange Zeit der agrarische (plebejische) Naturdienst [überwog], ehe die politische Religion der Stadtgemeine heran trat."[427] Auch Bernhardy scheint mit Verwendung des Begriffs *Politische Religion* eine Kritik an einem Schwerpunkt der römischen Religion auf Diesseitigkeiten wie dem Staatswesen zu legen und einer damit einhergehenden Vernachlässigung des Glaubens an einen Gott bzw. mehrere Götter zu formulieren. Zwei weitere Verwendungsbelege finden sich im Fußnotenapparat dieser vierten, erweiterten Auflage, aber auch hier schenkt Bernhardy dem Begriff keine weitere Beachtung, sondern erwähnt lediglich „Roms politische Religion"[428], ohne den Lesenden den Begriff näher zu bringen oder sich auf die semantischen Erläuterungen eines anderen Autoren zu beziehen.

Gleichfalls bedeckt hinsichtlich eines Begriffsverständnisses hielt sich Ferdinand Tiling (1802-1874), ein evangelischer Pastor aus Bickern bei Riga, in seiner Vorlesung *Ueber den Kampf der Reformation und Reaction, welchen uns der Entwicklungsgang Europa's vor Augen stellt*, die er am 23. Januar 1862 „im Museum"[429] vortrug. Das Ziel seines Vortrages war, seinen Zuhörern eine kurze Überblicksdarstellung der verschiedenen Phasen des „Reform- und Reactions-Kampf[es]" innerhalb des Christentums zu geben, beginnend mit der Entstehung des christlichen Glaubens als neuer monotheistischer Religion und Gegenstück zu den polytheistischen Religionen jener Zeit:

---

427 G[ottfried] Bernhardy: Grundriss der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 165. Die erste Ausgabe des *Grundrisses der Römischen Litteratur* erschien 1830; mit jeder darauf folgenden neuen Auflage (1850, 1857, 1865 und 1872) wurde die Schrift neu bearbeitet und wuchs im Umfang.

428 Bernhardy: Grundriss, S. 858, Anm. 586: „Was Macrobius Sat. I, 18, 4. durch Granius Flaccus bestätigt, passt auf jeden Mythographen; was er aber I, 16, 80. apud Granium Licinianum libro II. fand, betrifft Roms politische Religion." Siehe auch ebd., S. 117, Anm. 110: „Bedenkt man den innigen Verband Etruskischer Staaten mit Rom, das seine politische Religion, sein geistliches Recht, viele Stücke des Kultes, einen grossen Theil seines feinen Haushaltes, und was mehr bedeutet einen ganzen Stock seiner ursprünglichen Bevölkerung dorther empfing, so befremdet anfangs die mässige Zahl technischer Ausdrücke (darunter die Namen der tribus nach Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, Varro L. L. V, 55), welche von den Etruskern abgeleitet wird."

429 F[erdinand] Tiling: Ueber den Kampf der Reformation und Reaction, welchen uns der Entwicklungsgang Europa's vor Augen stellt. Vorlesung im Museum den 23. Januar 1862, in: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland 18 (1862), S. 121-140. Beim „Museum" könnte es sich um eine literarisch-gesellige Vereinigung gehandelt haben, siehe hierzu Uwe Puschner: Verzögerte Aufklärung. Lesegesellschaften in Kurbayern, in: Aufklärung 5.2 (1991), S. 29-48.

„Ein neuer Glaube, von den politischen Religionen des Alterthums ganz verschieden, durch den göttlichen Gehalt und rein sittlichen Geist alle früheren Religionen überragend, darum ein Reich Gottes genannt, so war das Christenthum in das Römerreich eingetreten.“[430]

Aus dem textlichen Umfeld kann eine Ahnung über Tilings Verständnis von dem Begriff *Politische Religion* herausgefiltert werden, worin „das Heidenthum“ der Römer als „mit Denkart und Sitte, Kunst und Wissenschaft und mit dem Staate innig verwebt und verflochten“[431] beschrieben wird. Die transzendente und diesseitige Ebene seien in der *Politischen Religion* Roms in einer gegenseitigen Abhängigkeit miteinander vernetzt gewesen, so dass mit dem schwindenden Glauben innerhalb der Bevölkerung die Grundfesten des römischen Reiches erschüttert zu werden drohten. Weitere Verwendungsstellen sind in diesem kurzen Vortrag nicht vorhanden, so dass keine weiteren Untersuchungen zum Begriffsverständnis der *Politischen Religion* bei Tiling möglich sind.

Im Vergleich zu Bernhardy und Tiling verleiht der deutsche Althistoriker Heinrich Nissen (1839-1912) dem Begriff *Politische Religion* in seinem Beitrag *Ueber Tempel-orientirung* mehr Substanz. Seinen Artikel leitet Nissen mit einer Betrachtung der Fortentwicklung von Religion ein, die er in drei Hauptphasen einteilt: In den Anfängen der Menschheit sei Religion von natürlicher Wesensart gewesen, doch „das Bürgertum verlieh ihr einen politischen Charakter“ und habe im Altertum einen „politischen Polytheismus“[432] hervorgebracht. Erst in der Neuzeit sei die Religion von ihrem politischen Anstrich befreit und mit einem universalen Charakter neu bekleidet worden, was sich in der „Gleichheit des Bekenntnisses“[433] ausdrücke.

Im Gegensatz zur neuzeitlichen, universalen Religion falle im Altertum „der Begriff der politischen und religiösen Gemeinde zusammen; die eine kann gar nicht ohne die andere gedacht werden.“ So sei das Dasein der Götter an die Existenz des Staates oder anderer weltlicher Dinge gebunden; beide Schicksalsstränge seien miteinander verwoben – eine Symbiose, die jede gemeinschaftsfremde Person gleichzeitig von der Religion exkludiert und „das Wesen der politischen Religion“[434] ausmache. Im „individuelle[n] Charakter der politischen Religion“ hebt Nissen zwei Eigenschaften zur Abgrenzung von „den Weltreligionen der Neuzeit“[435] hervor: Einerseits eine „allgemeine Toleranz“ gegenüber anderen Götterwelten aufgrund des fehlenden Grundsatzes eines „alleinigen wahren Gott[es]“ und andererseits ein „unendliches Accomodations- und Assimilationsvermögen“, das die Aufnahme neuer göttlicher Wesen in die einheimische Götterwelt bei territorialen Eroberungen und damit einen Zusammenschluss verschiedener Religionssysteme unter dem Mantel einer weltliche Herrschaft ermöglicht habe. Im Norden Europas seien Naturreligionen erhalten geblieben, die im Gegensatz zu der

---

430 Ebd., S. 123.

431 Ebd.: „Der alte Heiden-Glaube war schon vorher von den Philosophen und Denkern, von ihren Lehren und Grundsätzen erschüttert und wankend in den Gemüthern gemacht worden, die alte Götterverehrung aller Orten von Vielen verlassen, die Völker hingen nicht mehr mit der alten Ehrfurcht und Treue ihren Göttern und Tempeln an; dennoch bestand im ganzen Umfang des weiten Römerreiches noch immer das Heidenthum, denn es war mit Denkart und Sitte, Kunst und Wissenschaft und mit dem Staate innig verwebt und verflochten.“

432 Heinrich Nissen: Ueber Tempel-orientirung, in: Rheinisches Museum für Philologie 28 (1873), S. 513-557, Zitat S. 516.

433 Ebd., S. 517.

434 Ebd.

435 „Der individuelle Charakter der politischen Religion involvirt zwei Eigenschaften, welche im offenbarsten Widerspruch zu den Weltreligionen der Neuzeit stehen“ (ebd., S. 518).

„entwicklungsreiche[n] politische[n] Religion“[436] gestanden haben. Im Unterschied zu Arnds Religionssystematik, nach der die *Politische Religion* eine Vermengung von Naturreligion und Priesterreligion sei, erwachse nach Nissens Ausführungen „die politische Religion auf dem Boden der natürlichen“ Religion und könne ohne diesen Verweis auf „ihren Ursprung schlechterdings nicht begriffen werden.“[437] Der Begriff der Priesterreligion taucht in seinen Darlegungen zur Religion nicht auf.

2.4.3. 20. Jahrhundert

An der Wende zum 20. Jahrhundert war es der protestantische Theologe und Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851-1930), welcher in mehreren Schriften auf den Begriff *Politische Religion* zur Charakterisierung nichtchristlicher Religionen zurückgriff. In der Vorlesungsschrift *Das Wesen des Christentums* (1900) rekurriert er den Begriff kritisch auf die zu vermeidende Verwobenheit von Religion und Politik, wie sie insbesondere im Kaiserkult des antiken römischen Reichs präsent gewesen sei. Dieser Kult um die „kaiserlichen Staatsgötzen“[438], den Harnack in einer anderen Schrift als „Menschenvergötterung“[439] bezeichnet, sei durch das Christentum und mit dem „Blut der Märtyrer“ bekämpft worden, um eine „unverrückbare Grenze [...] zwischen der Religion und der Politik, zwischen Gott und dem Kaiser“[440] zu schaffen. Entsprechend bestehe das Verdienst der „*zum Katholizismus entwickelte[n] Kirche*“ darin, „den Naturdienst, den Polytheismus und die politische Religion bekämpft und mächtig zurückgedrängt“[441] zu haben. Eine Annäherung an das von Harnack verwendete

---

436 Ebd.: „Im nördlichen Europa traf das Christentum auf einen Glauben, der den Wandlungen der Cultur fremd sich noch wesentlich in den primitiven Formen bewegte. Deshalb nahm es hier eine ein-fachere Färbung an, bewahrte die Natursymbolik in viel ausgedehnterem Masse, als solches auf dem Boden, den die entwicklungsreiche politische Religion behauptet, der Fall sein konnte.“

437 Ebd.: „In gleichem Sinne war die politische Religion auf dem Boden der natürlichen erwachsen und kann ohne Rücksicht auf diesen ihren Ursprung schlechterdings nicht begriffen werden.“

438 Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Zweite berichtigte Auflage. Leipzig 1900, S. 123; siehe hierzu Neddens: ‚Politische Religion’, S. 314. Diese Schrift basiert auf der im Wintersemester 1899/1900 gehaltenen gleichnamigen Vorlesung Harnacks, in welcher er den Begriff vermutlich zum ersten Mal verwendete.

439 Adolf von Harnack: Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat. Zweite neu durchgearbeitete Auflage. Leipzig 1906, S. 247.

440 Harnack: Das Wesen des Christentums, S. 123: „Das Blut der Märtyrer ist geflossen, damit eine unverrückbare Grenze entstände zwischen der Religion und der Politik, zwischen Gott und dem Kaiser.“

441 Ebd., S. 121f. [Hervorhebungen im Original]: „So haben wir auch hier in Bezug auf *die zum Katholizismus entwickelte Kirche* allem zuvor zu fragen, worin hat ihre Arbeit bestanden, welche Aufgabe hat sie gelöst, was hat sie geleistet? Ich stelle die Antwort an die Spitze. Sie hat ein Doppeltes geleistet: *erstlich*, sie hat den Naturdienst, den Polytheismus und die politische Religion bekämpft und mächtig zurückgedrängt; *zweitens*, sie hat die dualistische Religionsphilosophie überwunden. Die Kirche am Anfang des dritten Jahrhunderts hätte auf die vorwurfsvolle Frage: ‚Wie konntest du dich von deinen Anfängen so weit entfernen, was ist aus dir geworden?‘ antworten können: ‚Ja, so bin ich geworden; vieles habe ich abwerfen müssen, vieles auf mich nehmen; ich habe kämpfen müssen, mein Leib ist voll Narben und mein Gewand ist mit Staub bedeckt; aber ich habe Siege erfochten und habe gebaut; ich habe den Polytheismus zurückgeschlagen; ich habe die politische Religion entwertet und diese Spottgeburt nahezu vernichtet; ich habe den Verlockungen einer tiefsinnigen Religionsphilosophie kein Gehör geschenkt und habe ihr den allmächtigen Schöpfergott siegreich entgegengestellt; ich habe endlich einen großen Bau gezimmert, eine Festung mit Türmen und Bollwerken; in ihr bewache ich meine Schätze und schütze die Schwachen.‘ So hätte sie antworten können und hätte die Wahrheit gesprochen.“ Tatsächlich findet sich diese Glorifizierung des Christentums als Erretter der Menschheit vor falschen Religionsformen wie etwa der *Politischen Religion* bereits im 1886 veröffentlichten ersten Band von Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte*; auf das Judentum bezogen heißt es hierin: „Wohl

Begriffsverständnis im Sinne des oben erwähnten Kaiserkult folgt im weiteren Verlauf der Ausführungen:

> „Und die politische Religion! Die ganze Macht des Staates stand hinter dem Kaiserkult, und es schien so leicht und ungefährlich, mit ihm zu paktieren – aber die Kirche hat keinen Schrittbreit nachgegeben; sie hat die kaiserlichen Staatsgötzen abgethan.“[442]

Doch während das frühe Christentum noch als Erretter der Menschheit gegen diesen als *Politische Religion* bezeichneten Kaiserkult aufgetreten sei, habe die römisch-katholische Kirche sukzessive einen neuen Kult um den „römischen Papstkönig“ aufgebaut, der dem irdischen Personenkult der *Politischen Religion* in Nichts nachstehe und in Form des politischen Katholizismus die weltliche mit der religiösen Sphäre wieder aufs engste verbunden habe:

> „Einst haben die römischen Christen ihr Blut vergossen, weil sie dem Cäsar die Anbetung verweigerten und die politische Religion verschmähten; heute beten sie zwar einen irdischen Herrscher nicht geradezu an, aber sie haben ihre Seelen dem Machtgebot des römischen Papstkönigs unterworfen.“[443]

Wenige Jahre später findet sich der Begriff *Politische Religion* in der vierten, neubearbeiteten Auflage (1905) von Harnacks bereits 1893 erstmals veröffentlichten *Dogmengeschichte* wieder und unterstreicht pointiert die altbekannte Lesart des Begriffs im Sinne eines Personenkults:

> „Diese heidnische religiöse Gesammtmacht hatte ihre Pole am Kaiserkult einerseits (politische Religion), an der romantisch-idealistischen Philosophie andererseits, und ihre Stärke an der Geschichte, nämlich an der griechisch-römischen Kultur.“[444]

Im ersten Band seiner im darauffolgenden Jahr veröffentlichten Schrift *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* wird der Zusammenhang zwischen *Politischer Religion* und der „Menschenvergötterung“ bzw. Legitimierung und Sicherung der weltlichen Herrschaftsmacht durch die Erhebung des weltlichen Herrschers in einen gottgleichen oder zumindest gottgesandten Status erneut verdeutlicht:

> „Trotz der inneren Entwicklung des Polytheismus zum Monotheismus bezeichnet der Gegensatz zwischen beiden das Verhältnis von Christentum und Heidentum, und zwar kommt der Polytheismus in erster Linie als politische Religion (Kaiserkult) in Betracht.“[445]

---

mögen in den Zukunftshoffnungen, wie Jesus sich dieselben für seine Predigt angeeignet hat, politische und nationale Momente noch hervorgetreten sein. Aber aus den Bedingungen, an welche die Verwirklichung der Hoffnungen für den Einzelnen geknüpft war, leuchtete bereits der hellere Strahl, der jene Momente verdunkeln sollte, und ein Wort wie Mt. 22, 21 hob die politische Religion mitsammt der religiösen Politik auf“ (Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg im Breisgau 1886, S. 52f.). In der ersten Auflage der zwei anderen Bände konnten keine Fundstellen zur *Politischen Religion* ermittelt werden.

442 Harnack: Das Wesen des Christentums, S. 123.

443 Ebd., S. 163f.: „Das Evangelium sagt: ‚Christi Reich ist nicht von dieser Welt,‘ [Joh. 18, 36; Anm. Verf.in] diese Kirche aber hat ein irdisches Reich aufgerichtet; Christus verlangt, daß seine Diener nicht herrschen, sondern dienen, diese Priester aber regieren die Welt; Christus führt seine Jünger aus der politischen und der ceremoniösen Religion heraus und stellt jeden vor das Angesicht Gottes – Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott –, hier dagegen wird der Mensch mit unzerreißbaren Ketten an ein irdisches Institut gebunden und soll gehorchen; dann erst mag er sich Gott nahen. Einst haben die römischen Christen ihr Blut vergossen, weil sie dem Cäsar die Anbetung verweigerten und die politische Religion verschmähten; heute beten sie zwar einen irdischen Herrscher nicht geradezu an, aber sie haben ihre Seelen dem Machtgebot des römischen Papstkönigs unterworfen.“

444 Adolf von Harnack: Dogmengeschichte. Vierte verbesserte und bereicherte Auflage. Tübingen 1905, S. 31.

445 Harnack: Mission und Ausbreitung, S. 21.

Diese Divinisierung der diesseitigen Herrschergestalt kann zur Folge haben, dass eine Kritik an weltlichen Herrschern bzw. Machtverhältnissen im Umkehrschluss als Kritik an der Religion im Sinne einer Gotteslästerung gedeutet werden könne. Dementsprechend könne eine *Politische Religion* Harnacks Definition folgend nicht nur die weltliche Herrschaft legitimieren, sondern liefere gleichzeitig ein Allround-Argument gegen jede Form von Kritik gegen den weltlichen Machtanspruch sowie gegen die Herrschaftsausübung. Im weiteren Textverlauf findet sich auch die von Harnack in *Das Wesen des Christentums* verarbeitete Heroisierung des Christentums als Erretter und Erlöser der Menschheit von der *Politischen Religion* wieder, bei der es sich um eine bereits bekannte Darstellung aus oben erwähnten Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts handelt. Mit textgestalterischer Hervorhebung unterstreicht Harnack seine im Vergleich etwas weniger pathetisch formulierte Feststellung: „*Das Christentum hat die politische Religion entwurzelt*."[446]

Wie schon ähnlich für andere Autoren herausgearbeitet werden konnte, war der Begriff *Politische Religion* ein Bestandteil des Harnackschen Begriffsrepertoires, dennoch wurde dem Begriff in seinen Schriften keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Harnacks *Politische Religion* richtet sich als Negativbegriff gegen eine Verquickung von religiösen und politischen Bereichen und gegen die Divinisierung der diesseitigen Herrschaftssphäre in Gestalt eines Personenkultes zur Legitimierung des weltlichen Machtanspruchs. In seiner Kritik zielt er unter anderem gegen den zeitgenössischen politischen Katholizismus mit der *Deutschen Zentrumspartei*, aber auch gegen politische Ambitionen protestantischer Gruppierungen, welche die Bildung einer protestantischen Partei als Gegengewicht zum katholischen Flügel im Parlament des deutschen Kaiserreichs anstrebten.

Das Harnacksche – wie auch das Arndsche – Begriffsverständnis der *Politischen Religion* wirkt wie ein Omen hinsichtlich der kommenden modernen, totalitären Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts, die zur Verbreitung und Festigung ihrer kommunistischen, faschistischen bzw. nationalsozialistischen Ideen mitunter auf propagandistische Mittel des Personenkultes zurückgriffen, der eng mit der über den politischen Bereich erhobenen, jeweiligen Ideologie verknüpft wurde. In zahlreichen zeitgenössischen Schriften der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird der Begriff *Politische Religion* im Sinne einer Sakralisierung diesseitiger Wirklichkeiten wie politischer Ideen oder gar politischer Führungspersonen gedeutet, wie zum Beispiel nicht zuletzt von Eric Voegelin.[447]

Insgesamt kann festgestellt werden, dass der Begriff *Politische Religion* von verschiedenen Verfassenden bezugnehmend auf polytheistische Religionssysteme, dabei im Überwiegenden auf das griechische sowie das römische Staatswesen rekurrierend, verwendet wurde. Vereinzelt konnten Quellenbelege (zum Beispiel Herder) gefunden werden, in denen auf die Existenz anderer polytheistischer Glaubenskonzepte verwiesen wird, die als *Politische Religion* zu

---

446 Ebd., S. 247 [Hervorhebungen im Original]: „Praktisch von noch größerer Wichtigkeit als der Kampf gegen die Götterwelt und den Götzendienst war der Kampf gegen die *Menschenvergötterung*. Dieser Kampf, der seine Spitze in der radikalen Verwerfung des Kaiserkultus hatte, bedeutete zugleich den entschlossenen Protest gegen die *Vermischung von Religion und Patriotismus*, also gegen jenen Staatskultus, in welchem der Staat (seine Repräsentation im Kaiser) selbst Gegenstand des Kultus war. Ein Hauptzweck und ein Haupterfolg der christlichen Religion ist es gewesen, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der Anbetung Gottes und der Ehrfurcht gegen den Staat und seine Leiter. *Das Christentum hat die politische Religion entwurzelt*."

447 Ein kleiner Ausblick zu Autoren, die den Begriff *Politische Religion* im Kontext des Nationalsozialismus bereits vor Eric Voegelin verwendeten, wird im zwölften Kapitel dieser Arbeit bereitgestellt.

definieren seien. Im Gegensatz zu den Kontextualisierungen des Begriffs *Politische Religion* auf Judentum und Islam, die bereits im 17. Jahrhundert belegbar sind, konnten erste Quellenbelege mit einer Bezugnahme auf polytheistische Religionssysteme schon in einer Schrift des 16. Jahrhunderts, aber nicht in Schriften des 17. Jahrhunderts ermittelt werden. Erst im 18. Jahrhundert tauchte der Begriff *Politische Religion* in diesem Kontext wieder auf. Des Weiteren wurde diese Semantik in verschiedenen Sprachräumen verwendet und fand – ähnlich zum Islam als *Politische Religion* – ihren Niederschlag in Nachschlagewerken. Die Charakterisierung (antiker,) polytheistischer Religionen und insbesondere der antiken griechischen und römischen Religion als *Politische Religion*, deren belegbare Ursprünge bis ins beginnende 18. Jahrhundert zurückreichen, wurde und wird von einigen Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts fortgeführt.[448]

Das erste Hauptkapitel abschließend sollte festgehalten werden, dass der Begriff *Politische Religion* im deutschen Sprachraum bereits mit dem beginnenden 17. Jahrhundert fast ausschließlich als Negativbegriff genutzt wurde. Sonnte sich die *Politische Religion* im 16. Jahrhundert noch im Antlitz einer konnotativen Neutralität, entwickelte sich der Begriff bereits im 17. Jahrhundert zu einer Polemik mit entsprechend negativer Konnotation in der Begriffsverwendung, die in verschiedenen Kontextualisierungen des Begriffs *Politische Religion* zum Einsatz kam. Ein bereits im 17. Jahrhundert populäres Anwendungsgebiet dieses nun negativ konnotierten Begriffs bildeten inner- und interkonfessionelle Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaften sowie interreligiöse Streitigkeiten, die in diesem Hauptkapitel untersucht wurden. Aufgrund dieses vergleichsweise plötzlich anmutenden konnotativen Wandels, der sich nachweislich im 17. Jahrhundert nicht nur in deutschsprachigen Quellen findet, liegt die bereits oben geäußerte Vermutung nahe, dass der Begriff *Politische Religion* bereits im 16. Jahrhundert als Negativbegriff herangezogen wurde und es eher dem Zufall zuzuschreiben ist, dass im Rahmen der Quellenrecherche zu dieser Studie zwei Fundstellen gefunden wurden, die den Begriff in einer wertfreien Lesart nutzen.

Des Weiteren unterlag der Begriff keiner exklusiven Verwendung zur Charakterisierung oder Polemisierung einer bestimmten Glaubensvorstellung und wies stattdessen schon im 17. Jahrhundert ein recht vielfältiges Verwendungsfeld im religiösen und konfessionellen Kontext auf, das in den darauffolgenden Jahrhunderten durch die Hinzunahme weiterer Glaubensrichtungen vergrößert wurde – sowohl Monotheismen, als auch Polytheismen oder auf Gottheiten verzichtende Religionen werden in den ermittelten Fundstellen der Kritik unterworfen, eine *Politische Religion* zu sein oder zu betreiben. Folglich kann bereits für das 17. Jahrhundert von einer gewissen Universalität in der Anwendbarkeit des Begriffs gesprochen werden, was – wie im folgenden Hauptkapitel gezeigt wird – auch auf weitere Themenfehler innerhalb theologischer und religionsphilosophischer Auseinandersetzungen zutrifft.

---

448 Als in der Geisteswissenschaft prominentes Beispiel eines Verfechters des Begriffs *Politische Religion* sei an dieser Stelle verwiesen auf Hans Maier: Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum. Freiburg i. B. 1995, hier S. 104f. Im 21. Jahrhundert findet sich diese Kontextualisierung bspw. in der Dissertation von Andreas Rieß, der im Verlauf seiner Arbeit von einer Erwähnung „der antiken politischen Religion“ hin zu einer Interpretation totalitärer Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts – hier insbesondere der Nationalismus und der Bolschewismus – als *Politische Religion* wandelt (Andreas Rieß: Eine Ideengeschichte der Freiheit. Die liberale Idee im Zeichen des theologisch-politischen Problems. Diss. München 2012, Zitat S. 50).

Gleichfalls ist die ermittelte Autorenschaft sehr heterogen zusammengesetzt und kommt aus verschiedenen Berufs- und Konfessionsgruppen, so dass der Begriff auch keinem exklusiven Gebrauch durch eine bestimmte Personengruppe unterlag, obgleich gewisse konfessionelle Ungleichgewichte auch für die Verwendung der *Politischen Religion* im Bereich nichtchristlicher Glaubenskonzepte erarbeitet werden konnten – es sind vor allem auffällig viele protestantische Gelehrte, die sich dem Begriff in diesem Anwendungsfeld bedienten. Wie im Abschluss des ersten Kapitels bereits erwähnt, könnte dieses Ungleichgewicht insbesondere in dem von katholischen Gelehrten favorisierten Gebrauch des Lateinischen begründet liegen, das in dieser Arbeit nur am Rande erwähnt wird und auch in der Recherchephase nur marginal Beachtung fand. Daher sollte dieser protestantischen Übergewichtung im Ergebnis nur mit Vorsicht und dem Verweis auf den Fokus dieser Untersuchung auf deutschsprachige Quellen begegnet werden.

II. Der Begriff *Politische Religion* im Diskurs um Glaubenshaltungen

Der Begriff *Politische Religion* fand nicht nur im Rahmen interkonfessioneller Streitigkeiten oder der Polemisierung nichtchristlicher Religionen Anwendung, sondern wurde von einigen Verfassenden innerhalb des christlichen, theologisch-philosophischen Diskursfeldes zur Kritik oder Verurteilung bestimmter religiöser Haltungen innerhalb des Christentums herangezogen. Aus dem ermittelten Quellenmaterial konnten für dieses zweite Hauptkapitel die folgenden drei Diskussionsfelder herausgearbeitet werden: Im ersten Abschnitt wird der Schwerpunkt auf Beiträge zum religiösen Indifferentismus, aber auch Synkretismus und Atheismus gelegt, in denen die Verfassenden an den Begriff *Politische Religion* zur Polemisierung dieser theologischen Haltungen anknüpfen. Eine gleichfalls negativ konnotierte Verwendung erfährt der Begriff im theologischen Diskurs um religio externa und religio interna, welchem im zweiten Abschnitt Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zum Abschluss des zweiten Hauptkapitels wird die Aufmerksamkeit auf die Aufklärung gelenkt, die neue, fundamentale theologische und religionsphilosophische Debatten entfachte, etwa zu religiösen Haltungen oder zu legitimatorischen Fragen von Religion im weltlichen Gefüge. Der Fokus liegt hier auf der Auseinandersetzung mit Fragen um Vernunft- und Offenbarungsreligion, in der der Begriff *Politische Religion* von den Debattenteilnehmenden zur Delegitimation der Haltung der Gegenseite aufgegriffen wurde.

3. *Politische Religion* im Strudel von religiösem Indifferentismus

Ein besonders im 17. Jahrhundert sehr gängiges Bedeutungs- und Verwendungsfeld des Begriffs *Politische Religion* bildet das begriffliche Verständnis oder die Gleichsetzung mit dem Phänomen eines religiösen Indifferentismus. Indifferenz respektive Indifferentismus beschreibt eine gleichgültige, teilnahmslose, uninteressierte Haltung gegenüber Gegebenheiten, Ereignissen oder Geistesfragen und führt zur Entscheidungs- und Meinungslosigkeit. Eine innere indifferente Einstellung kann unterschiedliche Bereiche betreffen, weswegen man etwa zwischen religiösem, politischem oder moralischem Indifferentismus unterscheidet. Im Allgemeinen wird die Indifferenz als eine Charakter- und Geistesschwäche betrachtet, weswegen der Begriff überwiegend eine pejorative oder gar polemische Verwendung erfährt.[449] Dieser negativen Konnotation unterliegt auch die spezifischere Bezeichnung des religiösen Indifferentismus, womit eine indifferente Haltung, eine Gleichgültigkeit in religiösen oder konfessionellen Fragen bis hin zum Glauben an Gott *per se* beschrieben wird. Religiös indifferente Personen legen sich folglich nicht auf ein Bekenntnis oder gar eine spezifische Religion fest, sondern stehen theologischen Lehren und Meinungen gleichgültig gegenüber; der Glaube an die göttliche Macht und der damit verbundene Dienst werden nach eigenem Gutdünken gestaltet. Im Gegensatz zu den vorgestellten Schriften, welche den Begriff *Politische Religion* in Verbindung mit

[449] Zum religiösen bzw. konfessionellen Indifferentismus in der Frühen Neuzeit siehe Nicole Grochowina: Indifferenz und Dissenz in der Graftschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 766), Frankfurt am Main 2003, S. 46ff.; Mulsow: Mehrfachkonversion, S. 132-150.

religiösen Vorstellungen und Institutionen setzen, dient der Begriff im Kontext des religiösen Indifferentismus zur Beschreibung einer Diskrepanz innerhalb der Religiosität des einzelnen Subjektes, womit der Begriff *Politische Religion* in diesen Fällen auf einer individuellen Ebene angesiedelt ist.

Das Begriffskonvolut zu Indifferenz oder indifferent ist bereits im 16. Jahrhundert als Quellenbegriff belegt, besitzt aber zu diesem Zeitpunkt noch einen wertfreien oder gar positiven Bedeutungshorizont.[450] Eine negativ konnotierte Verwendung des Begriffs Indifferenz bzw. Indifferentismus – oder auch Gleichgültigkeit – mit einer Referenz zu Religionsangelegenheiten kann in Texten des 17. Jahrhunderts nachgewiesen werden,[451] wie anhand einer Schrift von Conrad Tiberius Rango gezeigt werden kann, der allerdings in einem anderen Kapitel untersucht wird. In den folgenden Quellenbeispielen dieses Abschnitts konnte eine Verwendung des Begriffs (religiöser) Indifferentismus im Zusammenhang mit dem Begriff *Politische Religion* nicht ermittelt werden; stattdessen wird in diesen Texten eine (religiös) indifferente Haltung mit anderen Worten umschrieben. Innerhalb theologischer und philosophischer Auseinandersetzungen sind die Überschneidungen und Verflechtungen zwischen einem religiösen oder konfessionellen Indifferentismus und anderen religionstheoretischen Ansätzen wie etwa Atheismus oder auch Synkretismus so gravierend und immanent, dass eine Untergliederung dieser religionstheoretischen Themenkomplexe wenig sinnvoll erschien und die Gefahr bestand, sich in Verwirrungen und Verirrungen einer überladenen Gliederung zu verlieren. Daher wird von einer Ausdifferenzierung an dieser Stelle Abstand genommen.

3.1. 17. Jahrhundert

1606 erschien die zum Forschungsthema bereits bekannte Schrift *Vindex Veritatis. Adversus Iustum Lipsium libro duo*[452] des schottischen Calvinisten George Thomson (Lebensdaten unbekannt),[453] die bislang in der Forschungsliteratur als erster Quellenfund für eine frühe Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bzw. *religio politica* galt. In der Schrift *Vindex Veritatis* kritisiert George Thomson die religiöse Inkonsequenz und den christlich-konfessionellen Indifferentismus des flämischen Philosophen Justus Lipsius (1547-1606), welcher seine konfessionelle Zugehörigkeit zwischen Katholizismus, Luthertum und Calvinismus mehrmals durch Konversion – laut Thomson aus Karrierebestreben – wechselte.[454] Bekanntlich taucht der Begriff *religio politica* im Untertitel des ersten Teils der *Vindex Veritatis* auf: *Prior insanam eius religionem politicam, fatuam nefariamque; de Fato, sceleratissimam de fraude doctrinam*

450 Grochowina: Indifferenz, S. 47.

451 Laut Grochowina erhielt der Begriff der Indifferenz erst seit dem 18. Jahrhundert sukzessive eine negative Konnotation im Sinne einer moralischen Schwäche; ebd., S. 47.

452 George Thomson: Vindex veritatis. Adversusu Iustum Lipsium libri duo. Prior insanam eius religionem politicam, fatuam nefariamque de Fato, sceleratissimam de fraude doctrinam refellit. London 1606. Vgl. hierzu Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 109; Mulsow: Mehrfachkonversion, S. 144ff.

453 Über die Person George Thomson existieren kaum gesicherte Fakten; einige wenige biographische Informationen finden sich im Fußnotentext eines Eintrags zu Justus Lipsius in *The Encyclopaedia Britannica*: [o.V.]: Art. Lipsius, Justus, in: The Encyclopaedia Britannica, or, Dictionary of arts, sciences, and general literature. Bd. 13. Edinburgh ^{7}1842, S. 371-375, hier S. 373, Anm. 5; siehe auch John Durkan: The Identity of George Thomson, Catholic Controversialist, in: The Innes Review 31.1 (1980), S. 45f.

454 Eine etwas ältere Betrachtung der Quelle Thomsons und weiterer Schriften über Justus Lipsius wurde ohne Angaben zum Verfasser des Beitrags 1770 im *Literarischen Wochenblat* veröffentlicht, [o. V.]: Von einigen schriften wider und für den Justus Lipsius, in: Literarisches Wochenblat. Sechzehendes Stück, 1770, S. 233-248. Der Begriff *Politische Religion* erfährt hier keine Beachtung.

refellit. In der Forschungsliteratur bisher unerwähnt ist die weitere Verwendung des Begriffs auf der zweiten Seite der direkt an Lipsius gerichteten *Praefatio*:

> „Tuum fuit Lipsi *studere, placere bonis quam plurimis*. At cui nisi tibi, tuique similibus placuit ista religio politica? Cui Fatum? cui fraudes? Imo cui bono non valde ista displicuere?“[455]

Thomson unterstellt Lipsius in diesem Ausschnitt der Vorrede zunächst den Drang, möglichst vielen guten Menschen gefallen zu wollen und damit ein von opportunistischen Beweggründen geleitetes Handeln des Mehrfachkonvertiten. Daraufhin fragt er, wem außer Lipsius selbst und seinesgleichen diese *religio politica* gefallen respektive welchem guten Menschen sie nicht missfallen habe. Thomson kritisiert mit dem Begriff die religiös bzw. konfessionell indifferente Haltung Lipsius' und dessen Opportunismus in Religionssachen. Demnach habe Lipsius seine konfessionelle Zugehörigkeit nach dem Politikum der Region statt nach religiöser Überzeugung für die einzig wahre Religion gewählt. Den Begriff *Politische Religion* könnte man hier im Sinne einer von den individuellen opportunistischen Beweggründen abhängigen Identifikation mit der zur Erreichung gesetzter diesseitiger Zwecke am besten geeignete Religion- oder Konfessionsgruppe interpretieren, was eine indifferente Haltung in religiösen oder konfessionellen Fragen voraussetzt. Schon anhand dieser ersten Quelle wird der Unterschied zu dem zuvor vorgestellten Begriffsverständnis deutlich, in dem der Begriff durch die Verfassenden zur Kritik an einer Konfession oder Glaubensgruppe verwendet wurde. Demgegenüber bezieht sich die Kritik des Begriffs *Politische Religion* im Kontext eines religiösen Indifferentismus nicht auf eine Religion oder Konfession, sondern auf eine religiöse Haltung, auf eine innere Einstellung des Individuums in theologischen oder religiösen Fragen.

Mehrfachkonversionen und konfessioneller Indifferentismus waren im beginnenden 17. Jahrhundert insbesondere im Gelehrtenstand kein seltenes Phänomen. Konversionen wurden in der Wende zum 17. Jahrhundert besonders bei Gelehrten und auf fürstlicher Ebene eine zunehmende Praxis, um die berufliche und persönliche Karriere oder den Aufstieg in Ämterposten zu begünstigen oder gar erst zu ermöglichen. Ursächlich waren unter anderem eine vergleichsweise hohe Mobilität von Gelehrten beginnend mit einer Ausbildung an verschiedenen Lehrstätten bis hin zu oft wechselnden Arbeitgebern in konfessionell unterschiedlich geprägten Territorien sowie eine im 16. Jahrhundert beginnende und im 17. Jahrhundert zunehmend praktizierte Konversionspolitik.[456] Diese Verbindungslinie zwischen einem religiösen oder konfessionellen Indifferentismus und dem Vorwurf, einer *Politischen Religion* anhängig zu sein, kann auch in späteren Werken des 17. Jahrhunderts beobachtet werden. Hier scheint ein Zusammenhang zwischen einer Begriffsverwendung und begrifflichen Konjunktur und einem seit spätestens Anfang des 17. Jahrhunderts feststellbaren Anstieg des Phänomens der (Mehrfach-

---

455 Thomson: Vindex Veritatis, unpag. [S. 7] [Hervorhebungen im Original]. Thomson verweist an dieser Stelle auf ein Zitat des römischen Komödiendichters Terenz aus dessen Komödie „Eunuchus“ (161 v. Chr.): „Si quisquamst qui placere se studeat bonis quam plurimis et minime multos laedere, in is poeta hic nomen profitetur suom“ (Terenz: Eunuchus, Prolog, Erster Satz).

456 Zur Konversionspolitik im 17. Jahrhundert siehe bspw. Kim Siebenhüner: Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: Zeitschrift für historische Forschung 34.2 (2007), S. 243-277; Martin Scheutz: Glaubenswechsel als Massenphänomen in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert – Konversionen bei Hof sowie die „Bekehrung“ der Namenlosen, in: Rudolf Leeb et al. (Hg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert). Wien 2009, S. 431-456; Wolfgang Behringer et al. (Hg.): Konversion zum Katholizismus in der Frühen Neuzeit. Institutionen, Interaktionen und Internationalisierung. Berlin 2019.

)Konversion aus Opportunismus, Karrierewillen oder anderen diesseitsgerichteten Gründen zu bestehen.

Im deutschen Sprachraum findet sich ein erster Hinweis auf dieses Begriffsverständnis von *Politische Religion* in einer Schrift des evangelisch-lutherischen Theologen und Hochschullehrers Johannes (auch Johann) Schmidt (1594-1658). 1630 veröffentlichte er unter dem Titel *Christliche Gott wolgefällige Buß* eine Zusammenstellung von 32 Predigten, die laut weiterführendem Titel zuvor im Münster von Straßburg gehalten wurden.[457] In der fünften Predigt „Von der Beicht und Bekantnuß der Sünden" spricht Schmidt zunächst von der Sündhaftigkeit des Menschen mit einem besonderen Augenmerk auf das Laster der Lüge, um im Anschluss über die verschiedenen Formen der Beichte und des Bekenntnisses der eigenen Sünden zu referieren.

> „Was endlich anlangt die confession und Beicht / da eine Person allein dem Kirchen-Diener in geheim bekennet / daß sie mit allerley sünden behafft / auch eine oder die andere missethat / damit das Gewissen sonderlich genaget und gedruckt wird / entdecket und offenbahret / so wird zwar dieselbe von etlichen der politischen Religion Zugethanen als ein Päpstlicher Sawerteig gäntzlich verdammt unnd verworffen: Aber das heisset das Kind mit dem Bad außgeschüttet / und den mißbrauch sammt dem nutzlichen Werck selbst auffgehoben wider alle Vernunfft."[458]

Schmidt warnt davor, die Beichte des Privatmenschen bei einem Kirchendiener generell abzulehnen wie es eine Großzahl jener tue, die der *Politischen Religion* befürwortend gegenüberstünden. Allerdings kritisiert er im weiteren Verlauf der Predigt den Zwang zur regelmäßigen Beichte innerhalb der katholischen Theologie, der aus der Haltung resultiere, dass eine Sünde – und mag sie noch so klein sein – nur durch die Beichte bei einem Priester gesühnt werden könne, der als Mittler zwischen Gott und dem irdischen Untertan fungiere.

Der Terminus *Politische Religion* wird im gesamten Werk nur an dieser Stelle verwendet. Aus dem Kontext erschließt sich nicht eindeutig, ob Schmidt diesen Begriff in dieser Passage in einen pejorativen Zusammenhang – wie beim Großteil der Autoren des 17. Jahrhunderts – setzt oder in diesem Fall den Begriff ohne einen ihm anhängenden wertenden Charakter verwendet. Ein Hinweis könnte im Anfang dieser Predigt liegen, worin Schmidt über die fehlende Nächstenliebe „bey den heutigen Weltleuten / die sich Politicos nennen lassen"[459], referiert. Diese „heutigen halbheidnischen Politicos und Welt-Leute", so heißt es in der dreizehnten Predigt, vertreten den religiös indifferenten Standpunkt:

> „zum Christlichen Glauben gehöre nicht viel Wissenschafft / es sey genug / wenn man glaube / daß ein Gott / daß Christus der Heiland und Erlöser sey: wer das schlecht oben hin verstehe / unnd [sic] darneben einen erbarn Wandel führe / der sey ein guter Christ / das ubrige sey Pfaffen-

---

457 Johannes Schmidt: Christliche Gott wolgefällige Buß / Was sie sey / worinn sie bestehe / von wem / wie / wo / zu welcher Zeit sie zu üben / auch was für grosse Krafft und Nutzen sie habe: In zwei und dreissig Predigten / Nach Anleitung der ernstlichen Prophetischen Wort Joëlis 2. cap. verS. 12 & seqq. Erklärt und ausgelegt. Hiebevor gehalten zu Straßburg im Münster / und itzo auff Begeren in Truck gegeben Durch Johannem Schmidt / der H. Schrifft Doctorem. Professorem, Predigern / und des Kirchen-Convents Praesidem daselbst. Straßburg 1630.

458 Ebd., S. 97f. „Confession" wird dabei nicht als Oberbegriff für die verschiedenen christlichen Glaubens- und Bekenntnisformen, sondern in Sinne von Beichte begriffen. Zum besseren Verständnis verweist der Autor auf den Begriff „Confessionem fraudis" bei Augustinus (ebd. S. 90).

459 Ebd., S. 86.

Gezänck / was von Christi Majestät nach seiner Menschheit / von der Tauffe / vom H. Abendmal und andern Articuln disputirt und gestritten werde."[460]

Dieser hier zu Tage tretende christlich-konfessionelle Indifferentismus, der theologische Standpunkt, man könne in jeder christlichen Konfession selig werden, solange man an Gott und Christus als Heiland und Erlöser glaube, wird in einigen Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts in eine deutliche Verbindung zum Begriff *Politische Religion* gesetzt. Ob Schmidt den Begriff *Politische Religion* tatsächlich zur Bezeichnung eines religiös oder konfessionell bedingten Indifferentismus heranzog, kann auch unter Zuhilfenahme der zweiten hier zitierten Textstelle nicht zweifelsfrei geklärt werden. Schmidts selbstverständliche Verwendung des Begriffs *Politische Religion* innerhalb seiner vor der Gemeinde gehaltenen Predigt lässt vermuten, dass der Begriff aufgrund einer verbreiteten Anwendung und daraus resultierenden gewissen Bekanntheit keiner weiteren Präzisierungen bedurfte oder der Autor zumindest von einer Kenntnis des Begriffs bei den Zuhörenden ausgehen zu können glaubte, welche größtenteils theologische Laien gewesen sein dürften. Daraus könnte geschlossen werden, dass der Begriff *Politische Religion* auch außerhalb theologischer Gelehrtenkreise bekannt war und sogar in den Sprachgebrauch theologischer und geisteswissenschaftlicher Laien Eingang gefunden hatte.

Während die Textpassage von Schmidt eher als ein möglicher erster Anklang dieses Begriffsverständnisses im deutschen Sprachraum gedeutet werden kann, wird der Begriff *Politische Religion* in der Schrift *Speculum Veritatis* aus dem Jahr 1633, die im Namen von Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg (1587-1665) veröffentlicht wurde, zweifelsfrei im Sinne eines religiösen Indifferentismus verwendet. Wie bereits der Untertitel verrät, diente die Schrift als eine Rechtfertigung zur Konversion Christian Wilhelms zum Katholizismus.[461] Gleichzeitig könnte der Veröffentlichung womöglich auch die Funktion einer Propagandaschrift zugedacht worden sein im Bestreben um eine Rekatholisierung der Bevölkerung des Erzstiftes Magdeburg.

Neben Ausführungen über den falschen Glaubensweg der evangelischen Lehren und einer Fürsprache für die katholische Theologie wird in der Schrift auch die Frage eines christlich-konfessionellen Indifferentismus thematisiert. So etwa im elften Kapitel des dritten Abschnittes mit der Überschrift „Ob nun ausserhalb dieser waren Kirchen Christi / Jemandt auff der Welt Seelig werden könne?"[462] – gemeint ist hier die katholische Kirche. In diesem Abschnitt wird vor der in konfessionellen Belangen indifferenten Haltung bzw. der Auffassung gewarnt, man könne „sowohl in der Lutherischen oder Calvinischen als Catholischen Kirchen zu Seeligkeit

---

460 Ebd., S. 270.

461 Christian Wilhelm von Brandenburg: Speculum Veritatis. Unser von Gottes Gnaden / Christian Wilhelm Margraven zu Brandenburg / in Preüssen / zu Stettin / Pommern der Cassuben und Wenden / auch in Schlesien zu Crossen und Jegerndorff Hertzogs / Burgraven zu Nürnberg / und Fürsten zu Rügen. In welchem der Historische und gründtliche Verlauff / auch Christliche penetrirende Motiven und Ursachen verfasset / so durch sonderbare Gnad und Gütte deß Allerhöchsten / der Lutherischen Religion, darinn Wir von Kindheit aufferzogen / zu valediciren / und dagegen zu der Römischen Catholischen Kirchen zutretten / Unser Gewissen angestrengt. Zur Ehr Gottes / auch beförderung aller annoch irrenden der Warheit begierigen Christen / Seelen Heyl und Seligkeit / von Uns in Druck verferttiget worden. Wien 1633.
Christian Wilhelm von Brandenburg wurde im lutherischen Bekenntnis erzogen und regierte von 1608 bis 1631 als Administrator des Erzstifts Magdeburg. Während der sogenannten Magdeburger Bluthochzeit im Jahr 1631 wurde er verwundet und ins gegnerische Lager von Gottfried Heinrich Graf zu Pappenheim (1594-1632) gebracht. In Gefangenschaft trat er 1632 zum katholischen Glauben über.

462 Ebd., S. 504-522.

gelangen“[463], weil allein der Glaube an Christus von Bedeutung sei und zur Sicherung des eigenen Seelenheils genüge. Dieser Indifferentismus in christlich-konfessionellen Fragen sei allerdings ein „hochschädlicher Irrthumb“, der

> „[…] vil Leuthe ins verderben führet / alle Gottes Forcht unn Liebe im Menschen außleschet / unn alß das vornemmste principium einer Politischen Religion und newen Ketzerey / mehlig und mehlig den Atheismum einführet und demselben Thür und Thor auffthut / dannen hero wir der Nothturfft zu seyn erachtet / auß Gottes Wort und H. Vättern mit unwidertreiblichen Grundt darzuthun und zuerweisen / (damit sonderlich die anjetzo noch verführte arme Seelen / die wichtigkeit dieser Sachen erwögen möchten).“[464]

Religiös oder konfessionell indifferente Haltungen werden von dem Verfasser dieser Textpassage als das „vornemmste principum *einer* Politischen Religion“[465] bewertet. Durch die Verwendung des Wortes „vornehm“ im Superlativ und des unbestimmten Artikels „einer“ innerhalb dieser Formulierung erweckt er den Eindruck, dass nach seinem Begriffsverständnis weitere, von ihm nicht näher benannte Formen von *Politischen Religionen* existieren, folglich religiöser bzw. konfessioneller Indifferentismus zwar als *Politische Religion* zu charakterisieren sei, allerdings nicht jede *Politische Religion* einen religiösen bzw. konfessionellen Indifferentismus beschreibe. Da es sich um die einzige Stelle im gesamten Werk handelt, an der vom Verfasser der Begriff *Politische Religion* genutzt wird, kann über das Wesen weiterer Erscheinungsformen nur spekuliert werden.

Gewähre man religiös oder konfessionell indifferenten Positionen, diesem „vornemmste[n] principum“ von *Politischen Religionen*, Einlass in die christlich-religiöse Lehre und Praxis, führe das letztendlich zum Atheismus.[466] Die Begriffe Atheismus und *Politische Religion* sind allerdings nicht als Synonyme zu verstehen; Atheismus ist vielmehr eine mögliche Konsequenz von *Politischer Religion*, nicht eine Erscheinungs- oder Ausprägungsform. Der Begriff *Politische Religion* steht an dieser Stelle zwar in einem engen Zusammenhang mit Umschreibungen eines konfessionellen Indifferentismus, aber scheint der Begriff nicht allein als ein Negativbegriff zur Charakterisierung einer Gleichgültigkeit in Religions- oder Konfessionsfragen, sondern auch als ein Oberbegriff zur Diffamierung einer von der Glaubenseinstellung des Autoren abweichenden Glaubensmeinung zu fungieren. Dabei ist die pejorative Verwendung des Begriffs *Politische Religion* nicht auf eine bestimmte religiöse Glaubensrichtung beschränkt, sondern kann – ähnlich dem Begriff Ketzerei – jeder beliebig zu kritisierenden religiösen Haltung zum Charakteristikum angelastet werden.

Der in eine protestantische Pastorenfamilie geborene und später zum römisch-katholischen Glauben konvertierte Gelehrte, Merkantilist und Alchimist Johann Joachim Becher (1635-1682) veröffentlichte 1668 sein ökonomisches Hauptwerk *Politischer Discurs*,[467] dem

---

463 Ebd., S. 504: „und köndte einer sowohl in der Lutherischen oder Calvinischen als Catholischen Kirchen zu Seeligkeit gelangen, were allein genug / daß er an Christum Glaube / oder dem 12. Articul deß Apostolischen symboli beypflichte / das übrige were nur Pfaffengedicht.“

464 Ebd., S. 504f.

465 Ebd., [Hervorhebung durch Verf.].

466 Zum Begriff Atheismus im 17. Jahrhundert siehe Michael Titzmann: Antichristliche und antireligiöse Diskurse in Früher Neuzeit und Aufklärung, in: Thorsten Burkard et al. (Hg.): Natur – Religion – Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens. Bad Langensalza 2013, S. 135ff.

467 Johann Joachim Becher: Politischer Discurs. Von den eigentlichen Ursachen / deß Auf- und Abnehmens der Städt / Länder und Republicken / in specie, Wie ein Land Volckreich und Nahrhaft zu machen / und in eine rechte Societatem civilem zu bringen. Auch wird von dem Bauren-Handwercks und Kaufmannsstand / derer

bereits 1673 eine zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage folgte. Im zweiten Kapitel der erweiterten Auflage werden die „Qualitäten und Correlationen derer so regiren und den Regenten dienen“[468] erläutert. Becher bespricht zunächst in zwölf Punkten essenzielle, tugendhafte Wesenszüge, die seines Erachtens einen guten Regenten als „speculum & specula populi“[469] auszeichnen. Dabei sei es notwendig, dass nicht nur der Regent, sondern auch seine Entourage und Dienerschaft diese für eine gute Regentschaft vorausgesetzten Tugenden verinnerlichen und ihr Leben danach ausrichten. Entsprechend müsse ein Regent bei der Anstellung eines neuen Dieners vor allen anderen Dingen prüfen, „ob er seiner Religion seye / ob er ein Gewissen habe / und eines unsträfflichen Wandels seye“[470], denn wie könne man einem Diener Vertrauen schenken, der sich selbst gegenüber untreu ist, oder den Hof mit dessen Anwesenheit bereichern, wenn sein Wesen voller Laster ist. In Sachen der Religion und Konfession sei es laut Becher ratsam, dass Regent und Diener einer gemeinsamen Religion anhängig sind. Denn ein Untergebener könne schwerlich seinen Herren lieben und ihm treu ergeben sein, wenn dieser anderer, „widriger Religion ist“ und der Untertan folglich glaube müsse, „daß er [der Herr; Anm. Verf.in] in die Hölle komme / und selber krafft seiner Religion verdammet.“[471] Die zu seinem Regenten disparate Glaubenszugehörigkeit versetze den Diener in eine Art schizophrenen Zustand, in welchem er dem Regenten aufgrund seiner Stellung Liebe und Treue entgegenbringen solle, ihn auf religiöser Ebene jedoch als Anhänger einer falschen Religion oder Konfession stigmatisiere und aufgrund der religiösen Gegensätzlichkeit seine Seele verdamme. Deswegen sei es wichtig, dass der Herrscher seine zukünftigen Diener in religiösen oder konfessionellen Angelegenheiten genau betrachte, um sicherzustellen, dass beider Religionen bzw. Konfessionen miteinander korrespondieren und harmonieren, um alle Minderungs- und Hinderungsgründe für ein absolutes Vertrauens- und Loyalitätsverhältnis zu beseitigen. Die religiöse Haltung betreffend solle der Regent eine ebenso große Vorsicht und Sorgfalt dahingehend walten lassen,

> „daß er keine Diener annehme / die die politische / oder staatisten Religion haben / quorum marsupium Deus est, die weder kalt / noch warm seyn / dann solche Leut alles umb des Gelts willen thun & quo se fortuna, eo etiam se eorum affectus vertit, suumque Dominum, ut praedam

Handel und Wandel / item Von dem Monopolio, Polypolio und Propolio, von algemeinen Land-Magazinen / Niederlagen / Kaufhäusern / Montibus pietatis, Zucht- und Werckhäusern / Wechselbäncken und dergleichen / außfürlich gehandelt. Franckfurt 1668.

468 Johann Joachim Becher: Politische Discurs. Von den eigentlichen Ursachen / deß Auff- und Abnehmens der Städt / Länder und Republicken / in specie, Wie ein Land Volckreich und Nahrhafft zu machen / und in eine rechte Societatem civilem zu bringen. Auch wird von dem Bauren-Handwercks und Kauffmannsstand / derer Handel und Wandel / Item, Von dem Monopolio, Polypolio und Propolio, von allgemeinen Land-Magazinen / Niederlagen / Kauffhäusern / Montibus Pietatis, Zucht- und Werckhäusern / Wechselbäncken und dergleichen / außführlich gehandelt. Zweyte Edition. Mit Vier Theilen vermehret /worinnen viel nutzliche / wichtige und curiose Sachen begriffen. Franckfurt 1673, S. 20. Während die Erstausgabe von 1668 mit Titelblatt rund 260 Seiten umfasste, wuchs die Neuauflage mit rund 1300 Seiten auf das Fünffache des ursprünglichen Umfangs an.

469 Ebd., S. 29: „Mit einem Wort / ein Regent soll Tugendhafft seyn / dann er ist speculum & specula populi, der Spigel / und Wart des gemeinen Volcks / worauff alle sehen / und sich darnach richten.“

470 Ebd., S. 30: „das erste ein Herr vor allen Dingen consideriren, wann er einen Diener annimbt / ob er seiner Religion seye / ob er ein Gewissen habe / und eines unsträfflichen Wandels seye / dann wie kan ein Diener seinem Herrn treu seyn / der sich selber untreu ist / und wie kan er dessen Hoff zieren helffen / der sich selber sein lassen und Thun verunehret“.

471 Ebd., S. 30: „Ja wie kan er seinen Herrn lieben / den er / weil er widriger Religion ist / glaubet / daß er in die Hölle komme / und selber krafft seiner Religion verdammet“.

sequuntur, darumb er sich nichts auff sie zu verlassen hat / wann sie auch kein Gewissen haben / so gehen sie mit den Unterthanen übel umb / mit einem Wort / sie nutzen gar nichts."[472]

Der Begriff *Politische Religion* umschreibt in dieser Quelle eine nicht nur auf den religiösen Bereich begrenzte indifferente Haltung, vor der sich der Regent bei der Wahl der Mitglieder seines Hofstaates in Acht nehmen solle. Denn der einzige Gott, dem religiös indifferente Personen untergeben sind und treu dienen, sei der Geldbeutel oder die Geltungssucht. Folglich würden religiöse oder konfessionelle Standpunkte allein nach Kalkül auf der Grundlage weltlicher Motivationen, etwa dem Vermehren von Vermögen oder dem Vorantreiben der beruflichen Karriere, eingenommen werden und seien dementsprechend nur temporär bedingt statt von Dauerhaftigkeit geprägt. Die opportunistischen Beweggründe könnten unterschiedlicher Prägung sein, doch tragen sie im Kern eine gemeinsame Gefahr für den Regenten: Illoyalität und Verrat durch die Dienerschaft, die von Konkurrenten oder Feinden des Regenten mit Geld oder Karriereversprechungen gekauft bzw. anderweitig abgeworben werden könne.

Politisch steht bei Becher nicht in einer Gleichsetzung oder synonym zu *weltlich*, sondern verweist auf einen Teilbereich des Weltlichen, im Speziellen auf den Staat und das öffentliche Gemeinwesen. Das Wort *weltlich* taucht in Bechers *Politischen Discurs* überwiegend mit dem Terminus *geistlich* in einer Gegensatzpaarung für zwei voneinander zu unterscheidende Regierungsformen auf: die geistliche Herrschaft der Kirche oder des Papstes und die weltliche Regierung des Kaisers.[473] *Politisch* hingegen bezieht sich speziell auf den Staat und das öffentliche Staats- und Gemeinwesen, was sich in der alternativ zu respektive neben dem Begriff *Politische Religion* stehenden begriffliche Kombination „staatisten [auch: statisten; Anm. Verf.in] Religion"[474] manifestiert – beide begriffliche Varianten treten in der gesamten Schrift nur an der oben zitierten Stelle auf. Der Ausdruck „Staatist" (auch „Statist")[475] steht in diesem Text abwertend für einen Staatsmann oder Politiker, die Becher in seinem Text unter anderem als „Suppenfresser"[476] diffamiert, denen weniger an einer Beratung zur guten Staats- und Volksleitung gelegen sei, als vielmehr zum eigenen Nutzen und zur persönlichen Bereicherung. In der *Politischen Religion* Bechers kommt noch ein zweiter Verständnishorizont des Wortes *politisch* zum Tragen, indem der Begriff im Sinne von berechnend, kalkulierend oder listig verwendet wird.[477] So könnten eben auch jene Anhänger einer „politische[n] / oder staatisten Religion"[478] ihrem Wesen nach als berechnend oder listig zu ihren eigenen Gunsten im Staatsdienste

---

472 Ebd.

473 Zur Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit siehe ebd., S. 12ff.

474 Ebd., S. 30. Dieser Begriff tritt in ähnlicher Manier auch bei anderen Autoren des 17. Jahrhunderts auf. So richtete bspw. der Theologe und Philologe Joachim Frisich (auch: Frisichius) (1638-1684) an einer Stelle seiner Sammlung von Reimsätzen *Poetisches Blumenfeld* über „Des Statisten Religion" mit folgendem Paarreim: „Religio gilt dir so viel als eine Kuh // Die so die fetteste / die eignetu dir zu. // Die Ehr und Schätze giebt / der giebestu dein Hertz // Jetzt ist die dir ein Ernst / bald wiederumb ein Schertz" (Joachim Frisich: Poetisches Blumenfeld. Bestehend in Vier hundert Epigrammatischen Reim-Sätzen. Franckfurt an der Oder 1672, S. 232f.).

475 Zur Bedeutung des Wortes *Statist / Staatist* vgl. den Eintrag im *Deutschen Wörterbuch* (DWB), Bd. 17, Sp. 949f.

476 „Theils Staatisten / oder vielmehr Suppenfresser / geben der Obrigkeit in allem recht / und sagen / wann die Obrigkeit Böß befilcht / so sollen zwar die Unterthanen nicht folgen / aber doch nicht wider die Obrigkeit sich empören / sondern sich in ihrer Unschuld lieber zu tod schlagen lassen" (Becher: Politische Discurs, S. 44). Das Schimpfwort *Suppenfresser* war bereits im 16. Jahrhundert zur Bezeichnung von Nutznießern, Schmarotzern und Schmeichlern gebräuchlich; vgl. hierzu DWB, Bd. 20, Sp. 1235f.

477 Siehe hierzu den Eintrag *politisch* in: DWB, Bd. 13, Sp. 1379f.

478 Becher: Politische Discurs, S. 30.

handelnd charakterisiert werden. Denn anstatt dem Staat zu dienen und die zur Sicherung und Erhaltung des Gemeinwohls geschaffenen Gesetze zu wahren, bedienen sich jene Personenkreise mit Kalkül allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, um entgegen jeder Moral ihre Macht- und Geldgier zu stillen.

Ein weiterer Konvertit, der Lyriker und römisch-katholische Theologe Johannes Scheffler (1624-1677; auch: Angelus Silesius),[479] nahm den Terminus *Politische Religion* in der 1677 veröffentlichten *Ecclesiologia oder Kirche-Beschreibung* auf, eine Sammlung von 39 polemisch-theologischen Traktaten.[480] Scheffler unterscheidet in seinen Traktaten zwischen einer „falschen" und einer „wahren Religion"[481], wobei er unmissverständlich die Lehren der römisch-katholischen Religion als die einzig „wahre Religion" herausstellt.[482] Der Begriff *politisch* bzw. *politica* wird von ihm an einer Stelle im Zusammenhang mit gegnerischen Diffamierungen der Päpstlichen Kirche mit den Worten „dem äuserlichen schein nach"[483] definiert, jedoch wird dem Adjektiv in der gesamten *Ecclesiologia* nur wenig Raum gewährt. Eine etwas größere Beachtung finden hingegen die personalisierte Substantivierung im Sinne von der oder die „Politische(n)"[484] respektive an manchen Stellen die lateinische Variante „Politicus", worunter jene Personen zusammengefasst werden, die an der weltlichen Lenkung des Volkes und Bürgers in unterschiedlichem Maße Anteil haben. Der „Politicus" sei nicht von Grund auf schlecht, wird doch selbst der christliche Gott von Scheffler als „der erste und höchste

---

479 Scheffler, dessen Eltern ihn nach der Geburt evangelisch taufen ließen, konvertierte am 12. Juni 1653 öffentlich und aufsehenerregend in der Breslauer Kirche Sankt Matthias zum römisch-katholischen Glauben, nannte sich fortan als äußeres Zeichen des Konfessionswechsels Angelus Silesius und erhielt 1661 die Priesterweihe. Seit dem Übertritt zur römisch-katholischen Konfession rechtfertigte und verteidigte Scheffler bzw. Angelus Silesius seine Entscheidung und diffamierte zugleich evangelische Glaubenskonzepte und Kirchen in zahlreichen Veröffentlichungen; so auch in den unter seinem bürgerlichen Namen herausgegebenen Traktaten seiner *Ecclesiologia*.

480 Johannes Scheffler: Der H. Römischen Kirchen Pristers Ecclesiologia Oder Kirche-Beschreibung. Bestehende In Neun und dreyssig unterschiedenen außerlesenen Tractätlein von der Catholischen Kirche und dero wahren Glauben / wie auch von den Uncatholischen Gelachen und dero falschem Wahn / so theils vorhin absonderlich gedrukt worden / theils aber noch nie das Tageslicht gesehen behaltene allerhand schöne Materien alsbald erkennt werden können. Neuß und Glaz 1677. Diese 39 Traktate sind eine Auswahl aus 55 ab 1666 entstandenen und zum Teil im Druck veröffentlichten Texten Schefflers. Eine Neuauflage von Schefflers *Ecclesiologia* erschien 1735, laut Titelblatt auf Betreiben eines Abtes des Zisterzienser-Kloster in Grüssau; dieses Amt hatte zum Zeitpunkt der Veröffentlichung Benedikt II. Seidel inne. Zur Schrift siehe Feil: Religio III, S. 284-286.

481 So disputiert er zum Beispiel in einer kritischen Beurteilung des Islams im Vergleich zum Christentum über die Stellung von wahrer zu falscher Religion: „Daß nemlich […] 2. Die wahre Religion allzeit älter ist / alß die falsche; eben wie die Warheit an sich selbst älter ist / alß die Lügen. […] so kan man nicht sagen / daß die wahre Religion der falschen gleich sey; sondern man muß sagen / daß die falsche der wahren / so weit sie nehmlich ihr nachahmet / gleich sey" (Scheffler: Ecclesiologia, Sp. LIXf.). An anderer Stelle heißt es: „WIe nun die Heiligkeit der Urheber ein unfehlbares Zeichen der wahren Religion bleibt / so ist im gegentheil die unheiligheit derselben ein gewisses Zeichen der falschen;" (ebd., Sp. 1129).

482 „Es seind keine grössere reichthümer / keine grössere Schätze / keine grössere Ehren / kein grösseres vermögen in der Welt / als der Catholische Glaube / welcher die sündige Menschen heilet / die Blinden erleuchtet / die Schwachen heilet/ die Catechisten tauffet / die glaubigen gerecht macht / die büssenden zu recht bringt / die Gerechten vermehret / die Märtyrer krönet / die Kleriker ordinirt / die Prister weihet / zum Himmelreich bereitet / und in der Ewigen Erbschafft mit den H. Engeln gemeinschafft hat" (ebd., Sp. CCXXVII); „Ich weiß nunmehr wol daß du in deinem Verstande überwunden bist / und bey dir selbst zuegeben must / daß die Römische Kirche die wahre unverfälschte Kirche Christi ist" (ebd., Sp. 231).

483 Ebd., Sp. 87: „Wil die Bäpstische Kirche den Titul der einigkeit führen / so wird sie nicht mit unrecht Satanica (das Reich des Teuffels zuvermehren) politica (dem äuserlichen schein nach) Pecuina (wegen der unwissenden die fide implicitâ glauben) Ischariotica (an Geld-Geiz) Tyrannica (wegen deß Bapstszwang) und dann Herodiana (weil sie wieder Christum gerichtet ist) genennt werden."

484 Ebd., Sp. 1215: „Sehet solche schädliche Leute seind diese Politischen!"

Politicus“[485] bestimmt; erst in den Handlungen des Politicus, die oft von eigenen Interessen bestimmt zu sein scheinen, erfährt diese Wesenszuschreibung ihren negativen Beigeschmack, wodurch jeder Politicus im Voraus unter Generalverdacht gestellt wird. Des Weiteren verwendet Scheffler in seiner Schrift auch den Ausdruck „Politicismus“, welcher „dem Sinn der gantzen Welt Christi und Gottes“ zuwiderlaufe.[486] Das 37. Kapitel *Kurtze Wiederlegung des Politicismi als der allerschädlichsten Ketzerey* leitet mit der Feststellung ein, dass sich seinerzeit viele Menschen gefunden hätten, „welche man Politicos oder politischer Religion nennt,“ aber tatsächlich der „allerschädlichsten Ketzerey“[487] beschuldigt werden müssten. Die Begriffe „Politicos“ und *Politische Religion* werden in ein sehr enges semantisches Verhältnis gestellt, indem jene, die man Politicos nennt, generell verdächtigt werden, einer *Politischen Religion* anhängig zu sein. Schefflers gewählte Formulierung „welche man […] nennt“ weist auf eine Bekanntheit des Terminus *Politische Religion* und seine begriffliche Verbindung mit dem Ausdruck „Politicos“ zu seiner Zeit hin, die neben ihm auch von anderen Autoren beschrieben wurde. Dass es sich hierbei um eine pejorativ konnotierte Anwendung handelt, wird in der darauffolgenden näheren Umschreibung dieser Charakterisierungen deutlich:

> „Denn es sagen diese Ketzer / es sey gar keine Ketzerey / es sey nur ein unnöthiges Pfaffen-Gezänk und Narrentheidung / daß man umb die Religion streite / wenn man nur im Grunde einige sey / und an Christum glaube / so dürffe man sich des andern nicht annehmen / man könne gleich wolseelig werden: Halten es derowegen nach gelegenheit von aussen bald mit dieser bald mit jener Religion; im Hertzen aber verlachen sie alle.“[488]

Eine Gleichstellung aller christlichen Konfessionen und eine neutrale Haltung in konfessionellen Streitigkeiten um theologische Lehrmeinungen und religiöse Dogmen mit dem Argument, dass es sich im Grunde um nichtige Abweichungen innerhalb des Glaubens an einen gemeinsamen christlichen Gott handle, gefährde nach Scheffler die „wahre Christliche Kirche“.[489] Denn durch eine innere Neutralität gegenüber religiösen Bekenntnissen, eine religiös indifferente Haltung und der daraus resultierenden, allein auf persönlich-weltlichem Kalkül basierenden Hinwendung zu einer beliebigen Konfession sowie einer Ignoranz gegenüber dem Eifer theologischer Köpfe im Kampf um den Erhalt der einzig wahren Lehre Gottes gewähre man falschen Glaubenssätzen Einlass und nähre den Boden für Heidentum oder gar Gottlosigkeit. Die *politische Religion* wird auch von Scheffler mit einer indifferenten Haltung in Glaubensfragen umschrieben, ohne jedoch den Begriff Indifferentismus oder begriffliche Ableitungen in

---

485 Ebd., Sp. DCCVII: „Ich vermeine / man solte glauben / daß GOtt auch ein Politicus und zwar der aller klugeste sey. […] seind wir klüger als die Ewige Weisheit? verständigere Politici als der stiffter und urheber aller Policey / der erste und höchste Politicus.“

486 Ebd., Sp. 1216: „Der Politicismus läufft dem Sinn der gantzen Welt Christi und Gottes zuwider.“ Dem „Politicismus“ wendet sich Scheffler insbesondere in den letzten zwei Abschnitten des 28. Traktats dieser Sammlung mit dem Titel *Spiegel der Ketzerey* zu (Scheffler: Spiegel der Ketzerey. Und des alten immerwehrenden wahren Glaubens. Allen rechtglaubigen zu Trost und irrigen zur Warnung fürgehalten. Mit einer kurtzen Wiederlegung des Politicismi als der allerschädlichsten Ketzerey, in: ders., Ecclesiologia, Sp. 1182-1221).

487 Ebd., Sp. 1214f.: „Es finden sich Leute / und Leider itziger Zeit gar sehr viel / welche man Politicos oder politischer Religion nennt.“

488 Ebd., Sp. 1215.

489 Ebd.

textlicher Nähe zu verwenden, obwohl er sich des Begriffs mit einer negativen Konnotation in anderen Traktaten seiner *Ecclesiologia* bemächtigt.[490]

Im Jahr 1690 erschien anonym die als „Politischer Discurs“[491] angelegte Publikation *Der Occidentalische Erb-Feindt*, eine Hetzschrift gegen den französischen König, der „mit allem Fleiß des Türckischen Tyrannen Regierungs-Manier durchgehend zu imitieren trachte.“[492] Zwei Jahre zuvor hatte Ludwig XIV. (1638-1715) den als so genannten Pfälzischen Erbfolgekrieg bekannten Konflikt mit dem Heiligen Römischen Reich bzw. der ein Jahr später gegen Ludwig XIV. formierten Wiener Großen Allianz provoziert. Die Anschuldigungen gegen die französische Staatsmacht unter Ludwig XIV. versucht der Verfasser seiner Leserschaft in sieben Vergleichspunkten darzulegen, welche die Gemeinsamkeiten zwischen der französischen und der osmanischen Regierungs- und Staatsführung belegen sollen. Im dritten Punkt thematisiert der Verfasser den Umgang mit anderen, der eigenen Religion fremden Glaubensrichtungen durch den osmanischen und den französischen Herrscher. So hätten beide Oberhäupter neben dem eigenen Glauben fremde Religionen oder Konfessionen – im Speziellen werden für die osmanische Seite das Christentum und für die französischen Herrscher die Hugenotten angeführt – zunächst geduldet, jedoch alsbald unter dem Deckmantel der Wahrung und Sicherung der jeweils eigenen Religion unterdrückt und verfolgt sowie mit der Aussicht auf berufliche Karriere die betreffenden Untertanen zur Konversion verleitet oder gar gedrängt. Nach Ansicht des Autors stehe in Wirklichkeit nicht die Wahrung der eigenen Religion im Vordergrund derartiger Handlungsweisen der Obrigkeiten, sondern die Sicherung der eigenen Vormachtstellung im Reich mithilfe der Religion als gemeinschaftsbildendes Element.[493] So seien die gegenreformatorischen Maßnahmen der französischen Krone nicht etwa Ausdruck einer übersteigerten Ehrerbietung gegenüber der römisch-katholischen Lehre und Kirche als religiöse Wahrheit,

> „sondern eintzig und allein auß erdeuteter Staats-Maxim entsprungen / dahero auch gar wohl zu glauben / weil eine große Anzahl under ihnen sich äusserlich nach des Königs auch äusserlich führendem Schein Intention sich bequemmet / es werde ein guter Theil derselben auch eine solche politische Religion angenommen haben / die des Königs und viler grosser Herren in Franckreich und der vornembsten Königlichen Ministren Religion zimlich ähnlich.“[494]

---

490 „Welche […] der Syncretisten eigentliche höchstschädliche Lehre ist / mit welcher sie alle Religionen in einen klumpen schmieden wollen / und der verdammlichen Religions Politicismum und indifferentismum des Atheismi progenitorem infallibilem einführen“ (Scheffler: Ecclesiologia, Sp. DCCCLXXIII).

491 [Anon.]: Der Occidentalische Erb-Feindt / Das ist Die Frantzösische heut zu Tag übliche underschidliche Staats-Maximen und Regierung / so wohl in Geist- als Weltlichen / und deren Vergleichung / mitdenen Türckischen Staats-Grundt-Reglen / Dabey auch Uber die heutige annoch währende weit außsehende Frantzösische Proceduren / auch incidenter wegen der unvermuthet vorgenommenen Fridens- und Stillstands-Ruptur. Und Bißdahero verübter Frantzösisch-Barbarischen Grausamkeiten / einige Reflexiones und Politische Anmerkungen bedencklich zu lesen. [o. O.] 1690, Zitat S. 60.

492 Ebd., S. 67: „Also daß es scheinet / als ob der dißmahlige König mit allem Fleiß des Türckischen Tyrannen Regierungs-Manier durchgehend zu imitieren trachte / wie schon längstens die in aller Welt nur allzu wohl bekandte Königin in Franckreich Catharina de Medices drauff angetragen gehabt / und mit ihr selber zu Rath gangen / wie sie nach derselben [Türckischen Form] auch ihre Regierung bey denen Frantzosen einrichten möchte? […] So halten wir dafür / daß ermeldtem König in Franckreich das Praedicat des Occidentalischen Erb-Feinds / gleich wie jenem des Orientalischen / wegen beyderseitigen fast gleichförmigen Regierungs-Manier wohl beygelegt werden könne.“

493 Siehe hierzu ebd., S. 14: „Aber die rechte haupt-Intention wahr ein pur lauter / dabey schon angeregter massen gesuchter Staats-Vortheyl / nemblich sie zuschwächen / weil ihre Zahl schon über etlich mahl 100000. Köpff sich erstrecket / und er schon Vestigia voriger zeiten für sich gefunden / die ihme gezeiget / was so viel unrühige Köpff von ungleicher Religion für Unheyl anstellen könnten?“

494 Ebd., S. 14f.

Der Verfasser unterstellt in diesem Textabschnitt unter anderem dem französischen König sowie seinem Hofstaat, einer *Politischen Religion* anhängig zu sein, da sie sich der (römisch-katholischen) Religion lediglich als Mittel zum Zweck ihrer Herrschaftssicherung bedienen. Dementsprechend hoffe der König in seinem gegenreformatorischen Kampf mit dem Ziel, die „Uncatholische[n] Catholisch zumachen“[495], insgeheim bei seinen Adressaten auf eine religiös indifferente Einstellung zu stoßen und in ihnen den Wunsch auf Befriedigung (neu entdeckter) opportunistischer Begierden zu wecken, um sie für die Konversion zur römisch-katholischen Religion gewinnen zu können. Im weiteren Verlauf des Abschnittes wird diese als *Politische Religion* bezeichnete religiöse Haltung näher umschrieben und ihren Anhängern unterstellt,

> „daß sie nemlich innerlich und im Hertzen glauben was sie wollen / und äusserlich sich anstellen / wie sie es bequem und vortheilhafft gedunckt / bevorab weil sie freyer handlen und wandlen dörffen / auch zu allerhand einträglichen Aembtern und Ehrenstellen zugelangen Hoffnung haben können; das ist alsdann eine treffliche Religion / welche endlich dahin außlaufft / daß ein gantzer Atheismus darauß wird.“[496]

Die Wahl der Religion oder Konfession sei demnach im Falle der *Politischen Religion* keine Herzens- oder Glaubensentscheidung, sondern werde aus opportunistischen Motiven getroffen. Im Speziellen wird im Text die Hoffnung auf eine Beförderung in „einträgliche[] Aembter[] und Ehrenstellen“ etwa im Staatsdienst oder einer akademischen Laufbahn formuliert. Denn innerlich seien die betreffenden Personen von einem religiös oder konfessionell indifferenten Wesen und „glauben was sie wollen“, ohne sich im Herzen auf eine bestimmte Religion oder Konfession festzulegen. Aufgrund dessen sei es ihnen in der Außendarstellung ohne Gewissenskonflikte möglich, die zur Erreichung der angestrebten weltlichen Ziele vorteilhafteste Religion bzw. Konfession anzunehmen. Genau darin liege die große Gefahr der *Politischen Religion*, deren indifferentes Wesen sich letztendlich im Atheismus vervollkommnen könne – die Ähnlichkeit insbesondere zu den Ausführungen Brandenburgs und Schefflers sind kaum zu übersehen. Die Charakterisierung der *Politischen Religion* als religiöser bzw. konfessioneller Indifferentismus tritt an dieser Textstelle deutlich zu Tage, jedoch verwendet der Verfasser den Begriff *Indifferentismus* oder Ableitungen davon an keiner Stelle im gesamten Text.

Der Begriff *politisch* taucht in dieser Schrift nur an sehr wenigen Stellen auf, wohingegen eine Verwendung von *weltlich* einen größeren Raum einnimmt. Der Religionsbegriff wird auch in dieser Quelle im Sinne eines Kollektivsingulars für verschiedene, auch nichtchristliche Glaubenslehren, wie zum Beispiel die „Mahometanische[] Religion“[497], und an manchen Textstellen im Plural verwendet. Was die eigene Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit anbelangt, gibt der Verfasser sein Bekenntnis in seiner Schrift mit keinem Wort preis. Dass im Text überwiegend die Rede von der römisch-katholischen Religion und Kirche ist, wohingegen die evangelischen Kirchen nur an zwei Stellen erwähnt werden, vollzieht sich im Kontext der Thematisierung des französischen Königs und dessen Religionspolitik. Dennoch fällt auf, dass der Verfasser der römisch-katholischen Kirche mit keiner Polemik begegnet und zum Teil den Eindruck einer positiven Haltung zum Päpstlichen Stuhl erweckt. Ein Vergleich der gewählten

---

495 Ebd., S. 14.

496 Ebd., S. 15.

497 Ebd., S. 8: „Der Türckische Kayser haltet zwar in verschiedenen Stucken sehr vest über seiner Mahometanischen Religion und dessen Alcoran, umb seinen Eyfer vor seinen Underthanen zu zeigen / underdrucket die andere Christliche Religionen und darunder ohnzahlbahr viel sich einschleichende Secten.“

Formulierungen in Bezug auf die evangelischen Konfessionen ist nicht möglich, da sie aufgrund der fehlenden Relevanz für den Kontext nur an wenigen Stellen erwähnt werden. In der Konklusion seines „Politische[n] Discurs[es]“[498] als Warnung vor dem König von Frankreich ruft der Verfasser sogar zu einer Befriedigung der Konflikte zwischen christlichen Konfessionsgruppen auf, damit diese „conjunctis Viribus ohne Unterscheid [sic] der Religion [dann dieselbe ist nur bey ihme ein Spiegel-fechten] wider ihn zu Felde ziehe.“[499] Jede positive Darstellung einer der christlichen Konfessionen könnte somit lediglich im Licht dieser Forderung nach einer (zeitlich begrenzten) Versöhnung der christlichen Konfessionen auf deutschen Territorium stehen, um als Einheit in den Kampf gegen die französische Krone zu ziehen, und spiegelt nicht unbedingt ein tatsächlich inneres religiöses Bekenntnis des Autors wider.

Auch in niederländischen Publikationen finden sich Belegstellen einer Kontextualisierung der *Politischen Religion* im Deutungsfeld eines religiösen oder konfessionellen Indifferentismus: Der niederländische Theologe David Knibbe (1639-1701) nutzte im *Sendbrief des Apostels Pauli Aan den Colossensen* (1686-88) die niederländische Entsprechung innerhalb einer kritischen Auseinandersetzung mit dem römischen Redner Ecebolius (4. Jh. n. Chr.), welcher seine eigene Religionszugehörigkeit an der Religion des jeweils aktuell herrschenden römischen Kaisers orientiert habe. Unter Kaiser Constantius II. zunächst der frühchristlichen Position des Arianismus verschrieben, habe sich Ecebolius unter Kaiser Julian der römischen und griechischen Religion zugewandt, sei jedoch nach dem Tod des Kaisers unter dessen Nachfolger Jovian zum Christentum zurückgekehrt. Hieran anknüpfend stellt Knibbe im weiteren Verlauf der Textstelle fest, dass gegenwärtig viele Menschen wie Ecebolius zu finden seien, die nach außen kundtun, „een Politijke Religie“ zu haben und umschreibt mit dem Begriff unverkennbar einen religiösen Indifferentismus:

> „Och hoe veele sulke Ecebolii sijnder / die het niet verscheelt / wat sy gelooven of belijden / die met de Religie spelen, en haar daar van bedienen na den tijd, en toonen alleen te hebben een Politijke Religie!“[500]

Im Vergleich zur oben erwähnten niederländischen Fundstelle in Oliger Paullis *Triumph den afgehauwen Steen sonder Handen* verwendet Knibbe den Begriff *politiki religie* in einer von Paulli zu unterscheidenden Bedeutungsebene als eine von äußeren Umständen abhängige individuelle Religionszugehörigkeit, einen religiösen Indifferentismus. Somit kann nicht nur in deutsch- oder französischsprachigen Schriften, sondern auch in den Werken niederländischer Autoren bereits im 17. Jahrhundert eine Begriffsverwendung mit verschiedenen Verwendungsfeldern und Bedeutungsnuancen festgestellt werden.

---

498 Ebd., S. 60.

499 Ebd., S. 68: „Dabey ich meinem lieben Teutschen Vatterland wünschte / daß es zu Vorkommung gäntzlichen Verderbens in Zeiten noch disem Occidentalischen Erb-Feind sich standhafft widersetze / und conjunctis Viribus ohne Unterscheid [sic] der Religion [dann dieselbe ist nur bey ihme ein Spiegel-fechten] wider ihn zu Felde ziehe.“

500 David Knibbe: Den Sendbrief des Apostels Pauli Aan den Colossensen. Bd. 1. Leiden 1686, S. 450. Eine deutsche Übersetzung der Schrift erschien 1708, in der es an entsprechender Stelle heißt: „Ach wie viele Ecebolii werden heutiges Tages gefunden / denen es gleich viel ist / was sie glauben oder bekennen / die mit der Religion Spötterey treiben / und sich mit derselbigen in der Zeit schicken / und dadurch kund thun / daß sie eine Politische Religion haben!“ (David Knibbe: Die Epistel des Apostels Pauli an die Colosser. Übers. v. Alrico Plesken. Franckfurt am Mayn 1708, S. 539).

Die Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* innerhalb eines religiösen bzw. konfessionellen Indifferentismus war im 17. Jahrhundert recht verbreitet und fand Eingang in weiteren Schriften, deren Untersuchung in anderen Kapiteln erfolgen wird. Dennoch an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben sollen die Schriften von Johann Konrad Dannhauer und Konrad Tiburtius Rango, die das Begriffsverständnis von *Politischer Religion* als religiösen Indifferentismus um die Komponente Synkretismus erweitern und auf nichtchristliche Religionen beziehen.

3.2. 18. Jahrhundert

Erfreute sich der Begriff *Politische Religion* im Zusammenhang mit einem religiösen Indifferentismus in Schriften des 17. Jahrhunderts noch einer großen Beliebtheit, flachte diese Popularität der Begriffsverwendung innerhalb dieser Kontextualisierung bereits im 18. Jahrhundert ab, um schlussendlich im 19. Jahrhundert fast vollständig aus dem Verwendungsspektrum des Begriffs *Politische Religion* zu verschwinden. Im Gegensatz zum 17. Jahrhundert stellen Texte mit dieser Variante einer Kontextualisierung nicht mehr den Hauptanteil an Quellenbelegen im 18. Jahrhundert dar, sondern werden in ihrer Vormachtstellung von anderen Verwendungs- und Verständnisvarianten des Begriffs *Politische Religion* abgelöst. Altbekannte Polemiken zum religiösen Indifferentismus wurden zudem in neue Verwendungsfelder eingebettet, wie in diesem Abschnitt verdeutlicht wird. So waren es insbesondere die Naturalisten und Deisten, die dem Vorwurf von Indifferentismus oder gar Atheismus ausgesetzt wurden.[501] Zwei in diesem Kontext für das 18. Jahrhundert recherchierte Fundstellen weisen eine zu Scheffler und von Brandenburg ähnliche Lesart auf, die *Politische Religion* als jene Glaubenshaltung zu bezeichnen, die in jeder Religion Seligkeit und Seelenheil finde, solange man nur an Gott oder das Christentum – diese Komponente ist variabel – glaube.

Der aus einer katholischen Familie stammende Joseph Anton von Bandel (gest. 1771), ein satirisch-polemischer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, gab unter anderem ab 1750 die periodische Schrift *Der stumme Advocat* (vermutlich ab 1767: *Der stumm-gewesene Advocat*) heraus, die laut ihrem erweiterten Titel als Verteidigungsschrift der katholischen Religion angelegt war. Die Ausgabe der zweiten Juniwoche des Jahres 1768 widmet sich in ihrem ersten Abschnitt *Die Religion* dem evangelisch-lutherischen Prädikanten Philipp Engelbert Adam Schade (1717-1795), der von Bandel bereits in der Überschrift als „Glaubensgegner in diesem Monat“[502] gebrandmarkt wird. Gegenstand des Beitrags ist das von Schade ein Jahr zuvor veröffentlichte Werk *Uraltes Lutherthum und ganz neues Pabstthum*, worin unter anderem die Aussage enthalten ist, dass sich die Lehre Luthers nicht von der Lehre der Waldenser oder Hussiten unterscheide.[503] Von Bandel widerspricht Schades Behauptung, die letztendlich auf der Annahme beruhe, dass die lutherische Religion gleichsam selig mache wie die waldensische und die hussistische Religion, da die Grundlage aller drei Lehren die christliche Religion bzw.

---

501 Siehe hierzu auch die Ausführungen im siebten Kapitel.

502 Johann Anton von Bandel: § I. Die Religion. Glaubensgegner in diesem Monat, in: Der Stumm-gewesene Advocat in seinem Sonn- u. Feyertagshumor auf die II. Woche im Brachmonat (1768), S. 185.

503 Philipp Engelbert Adam Schade: Uralten Lutherthum und ganz neues Pabstthum aus der bewährtesten Auctorum Schriften gezeiget. Erlang, Leipzig 1767, S. 109: „Die Lehre der Waldenser und Hußiten ist keine andere, als die Lehre der Lutheraner, oder: die Lehre der Lutheraner ist keine andere, als die Lehre der Waldenser und Hußiten.“

der Glaube an Jesus Christus sei. Nach Bandel handle es sich um die Grundhaltung von „Freygeister[n]“, die einem „sehr commoden Glauben“ anhängig seien,

> „welcher sich nennt: Die politische Religion, wovon die Grundstärke ist und sagt: Man könne in allen Religionen selig werden, wenn man nur an Christum glaube, und an die 12. Artickel der Aposteln.“[504]

Die Ähnlichkeit der Wortwahl mit den fast hundert Jahre zuvor von Christian Wilhelm von Brandenburg und Thomas Scheffler veröffentlichten Ausführungen zu deren Interpretationen des Begriffs *Politische Religion* sind unverkennbar.[505] Auch von Bandels beschränkt seine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* auf einen konfessionellen Indifferentismus, indem er diese von ihm abgelehnte theologische Position mit den Worten beschreibt: Man könne in jeder Religion bzw. christlichen Konfession selig werden, „wenn man nur an Christum glaube“.

Mit geringen Abweichungen innerhalb der Semantik verwendete der evangelische Theologe und Pastor in Zeitz, Johann Friedrich Teller (1736-1816), die Bezeichnung *Politische Religion* 1782 in seiner Kritikschrift *Cryptopelagianismus*, die er gegen seinen Konfessions- und Amtskollegen, den dänisch-deutschen evangelischen Prediger Jakob Friedrich Feddersen (1736-1788) richtete. Im Besonderen bezieht sich Teller in seiner Schrift auf Feddersens vierbändige *Nachrichten von dem Leben und Ende gutgesinnter Menschen* (1776-1781), eine Sammlung von Lebensbildern verschiedener Personen, die als ein Muster zur Nachahmung ihrer „obrigkeitlichen, bürgerlichen und häuslichen Frömmigkeit“[506] dienen soll. Anhand der Titelwahl Tellers ist unschwer zu erkennen, dass er Feddersen „Cryptopelagianismus“, also einen verborgenen Pelagianismus vorwirft.[507] Dies begründet Teller am Ende seiner Schrift mit der seiner Meinung nach in Feddersens *Nachrichten* zwischen den Zeilen verborgenen und abzulehnenden pelagianischen Grundhaltung, dass jeder Mensch als „Gottes Ebenbild“ von Grund auf gut geboren werde und, „um ein guter und gutgesinnter Mensch zu seyn“[508], es nicht darauf ankomme, welcher Religion man anhänge. Folglich könne man in jeder Religion Seligmachung und Frömmigkeit im wahren Glauben und Dienst gegenüber Gott erfahren. Da Feddersen seinen Pelagianismus in seinen *Nachrichten* nicht offen zur Schau trage, sich dieses Rückschlusses aus seinen Ausführung folgend vielleicht nicht einmal bewusst sei, spreche Teller von einem „Cryptopelagianismus“. Er setzt seiner wohlwollend formulierten Einschätzung allerdings hinzu, dass Martin Luther anders respektive strenger geurteilt hätte und legt als Zitat in seinem Text gekennzeichnet Luther die folgenden Worte in den Mund:

> „Dahin gehen auch Semiepikurer, die der politischen Religion zugethan sind, welche heutiges Tages [sic] mit ihrem Thun fast katholisch werden, deren Summa darinn beruht, wenn einer nur ehrbarlich und ehrlich lebt, ob er gleich in Glaubenssachen nichts weiß, oder bald dieser, bald einer andern Meynung beypflichtet, ja alle Controversen und Streitsachen mit einander verlacht,

---

504 Bandel: § I. Die Religion, S. 186.

505 Vgl. hierzu die Definition Christian Wilhelm von Brandenburgs in: Speculum Veritatis, S. 504 (siehe oben).

506 Jakob Friedrich Feddersen: Nachrichten von dem Leben und Ende gutgesinnter Menschen mit praktischen Anmerkungen. Erste Sammlung. Halle 1776, Vorrede, unpag. [S. 2].

507 Johann Friedrich Teller: Cryptopelagianismus. Beylage zu Jakob Friedrich Feddersens Herzenskündigers zu Braunschweig Nachrichten von gutgesinnten Menschen an ihn selbst gerichtet. Leipzig 1782. In Anlehnung an den sogenannten Kryptocalvinismus, ein abfälliger Ausdruck insbesondere in orthodox-lutherischen Kreisen im 16. und 17. Jahrhundert für Anhänger des Calvinismus, kreierte Teller die Bezeichnung „Crytopelagianismus“ zur Polemisierung der theologischen Haltung Feddersens.

508 Teller: Cryptopelagianismus, S. 109.

und für unnütze und Pfaffengezänke hält, so könne er doch selig werden, er möge sich bekennen zu welcher Religion er wolle."[509]

Auch die in Tellers Schrift verbreitete Semantik der *Politischen Religion* beschreibt die religiös indifferente Haltung, man könne in jeder Religion oder Konfession selig werden bzw. bleiben, solange sie den Glauben an Gott fördere, doch wird der beispielsweise in von Bandels Text auf christliche Konfessionen liegende Fokus gelockert; an die Stelle des Glaubens an Jesus Christus setzt Teller in seiner oben zitierten Kritik das Bekenntnis an einen nicht näher bestimmten Gott – so sei der Glaube an Gott ausreichend für das Seelenheil. Die im textlichen Umfeld unschwer zu erkennende Kritik an diesem pelagianischen Grundsatz, der *Politischen Religion*, unterstreicht die negative Konnotation des Begriffs und seine Funktion als Polemik in Tellers Text.

Die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Sinne eines religiösen Indifferentismus kann neben dem deutschsprachigen Raum auch in englischen Publikationen nachgewiesen werden, wie z. B. in der im April 1737 veröffentlichten Ausgabe des britischen Periodikums *The London Magazine*. In der wöchentlichen Zusammenfassung von Beiträgen aus anderen periodischen Publikationsorganen zitieren die Herausgeber unter dem Titel *Political Religion* einen ohne Nennung des Autors veröffentlichten Artikel im *Common Sense; Or, the Englishman's Journal*. Der Originalbeitrag erschien weder mit einer Überschrift noch wird der Begriff *political religion* vom Verfasser verwendet, so dass die Titelzugabe zweifelsfrei den Herausgebern des *London Magazine* zuzuschreiben ist.[510] Der unter dem Titel *Political Religion* zitierte Beitrag thematisiert die religionspolitischen Verhältnisse im Heiligen Römischen Reich, die von einem religiösen Partikularismus geprägt seien, so dass sich einzelne Personen bei Antritt einer neuen Stelle der Frage einer Konversion stellen oder sich zumindest äußerlich den religiösen Begebenheiten der Region anpassen müssten.

„Notwithstanding this, when any fat Benefice becomes vacant, it is a common Thing to see Candidates of both Religions present themselves; and he that has the best Interest, or Pretensions, always carries it, as if he was not laid under any Incapacity on Account of his Religion; and the Reason is, because it is the Custom of the Country to conform."[511]

Darüber hinaus würde man weibliche Nachkommen nicht einer bestimmten Konfession zugehörig erziehen, so dass sie als junge Frauen nach der Eheschließung problemlos die Konfession des Ehemannes annehmen können. Diesen Zeilen liegt der Vorwurf eines reichsweit praktizierten religiösen Indifferentismus zugrunde, insbesondere wenn der Verfasser mit dem Anschein der Beschwichtigung das zur Religion indifferente Verhältnis der Deutschen mit den Worten

---

509 Ebd., S. 111. Für dieses Zitat liefert Teller keine Literaturangabe oder Hinweise auf die Quelle, außer dass die Worte aus Luthers Feder stammen sollen. In einem Beitrag mit dem Titel *Was ist denn die heutige Toleranz für ein Ding?* zog Teller dieses Zitat bereits in einer zwei Jahre zuvor erschienenen Schrift heran, um die theologische Haltung von Feddersen zu kritisieren. Schon hier versäumte er es, den Lesenden eine Quellenangabe zum vermeintlichen Zitat zu geben (D. Johann Friedrich Teller: Anekdoten für Prediger und Priester zur Unterhaltung. Vierter Band. Leipzig 1780, S. 202f.). Eine wörtlich übereinstimmende Textstelle konnte in Luthers gesammelten Werken nicht aufgefunden werden; es könnte sich um eine freie Zitierung Luthers theologischer Ansichten zu dieser spezifischen Religionsfrage handeln, wiedergegeben in Tellers Worten.

510 [Anon.]: [o. T.], in: Common Sense: Or, the Englishman's Journal. Being a Collection of Letters, political, Humorous, and Moral, Saturday April 23rd 1737, S. 89-96; [Anon.]: Political Religion, in: The London Magazine, April 1737, S. 207-209.

511 [Anon.]: [o. T.], S. 89; [Anon.]: Political Religion, S. 208.

unterstreicht, „they seldom change their Religion unless they get something by it.“[512] Die Entscheidung zur Konversion sei innerhalb der deutschen Bevölkerung demzufolge keine Herzenssache oder Angelegenheit des Glaubens, sondern gründe sich in den überwiegenden Fällen auf weltlich opportunistischen Motiven, wie etwa karrieristische Erwägungen oder finanzielle Vorteile.

Im Gegensatz zu den Quellen des vorangegangenen Kapitel zum Begriff *Politische Religion* als Polemik im Konfessionskonflikt stammen die überwiegenden Quellenfunde dieses Abschnitts von Verfassenden aus dem katholischen Umfeld, allerdings kann auch in diesem Fall nur mit Vorsicht von der Abbildung eines quantitativen Übergewichts dieser Semantik der *Politischen Religion* im katholischen Lager gesprochen werden. Dass es sich nicht um einen ausschließlich in Schriften katholisch getaufter Verfassenden genutzten Begriff handelt, zeigt das Quellenbeispiel des evangelischen Theologen Johann Friedrich Teller; Schmidt kann hier nur bedingt genannt werden. Auffällig ist allerdings die Anzahl der hier erwähnten Autoren, die von einer evangelischen zur römisch-katholischen Konfession konvertierten – Brandenburg, Becher und Scheffler. Zudem finden sich in anderen Kapiteln dieser Arbeit weiter Schriften evangelischer Autoren verschiedener Berufsgruppen, deren Verwendung des Begriffs *Politische Religion* auch in Kontextualisierung zu einem religiösen Indifferentismus hätte betrachtet und diesem Abschnitt zugeordnet werden können. Bereits im 18. Jahrhundert ist ein signifikanter Rückgang an Quellenfunden bezüglich einer Verwendung der *Politischen Religion* im Sinne von religiösen oder konfessionellen Indifferentismen zu erkennen. Diese im 17. Jahrhundert in verschiedenen Sprachräumen sehr populäre Interpretation des Begriffs konnte sich nicht über das 18. Jahrhundert hinaus retten oder gar als vorherrschendes Begriffsverständnis durchsetzen. Im Gegenteil: In dem oben untersuchten Quellenmaterial kann eine Vermischung der Terminologie *religiöser Indifferentismus* mit der Bezeichnung *äußere Religio*n oder *religio externa* schon für das 17. Jahrhundert nachgewiesen werden, die im 18. Jahrhundert an Dynamik gewinnt, so dass die Auseinandersetzung um einen religiösen Indifferentismus immer mehr in den Hintergrund tritt und innerhalb der Definitionsansätze des Begriffs *Politische Religion* als *religio externa* an Bedeutung verliert, aber nie vollständig verschwindet. Dass diese Ähnlichkeiten zu einer *Politischen Religion* im Sinne eines religiösen Indifferentismus in den Auseinandersetzungen um die Ebenen der innerlichen und äußerlichen Religion sukzessive Raum fanden, verwundert wenig, wird doch gerade das für die äußere Wirkung übernommene Scheinbekenntnis zum Zwecke persönlicher bzw. weltlicher Vorteile, also ein nach außen gerichteter Akt, kritisiert. Dies wird im folgenden Abschnitt über die *Politische Religion* im Kontext der Auseinandersetzungen um die innerliche und äußerliche Religion bzw. *religio interna* und *religio externa* an den entsprechenden Stellen etwas genauer betrachtet.

4. Politische Religion im Kontext von religio externa

Als *religio externa* wird im weitesten Sinne der äußere Aspekt einer Religion begriffen, ein nach außen gerichteter Ausdruck von Religion oder eines religiösen Kultes. Bereits in antiken Texten fand der Ausdruck Anwendung, so etwa in Marcus Tullius Ciceros Rede *De*

[512] „However, to do them Justice, he says they seldom change their Religion unless they get something by it“ ([Anon.]: [o. T.], S. 89; [Anon.]: Political Religion, S. 208).

harispicum responso aus dem Jahr 56 v. Chr.[513] und in Titus Livius Schrift *Ad urbe conditio*,[514] in denen die *religio externa* allerdings zur Umschreibung eines fremden, den traditionellen römischen Religions- und Kultkonzepten nicht zugehörigen Glaubens genutzt wird. Dieses antike Verständnis der *religio externa* findet sich in den Texten des 17. Jahrhunderts lediglich in der Umschreibung des Äußeren oder der Äußerlichkeit wieder, ohne damit gleichzeitig eine fremde, nicht zugehörige Religion zu meinen. Während die *religio interna* allein für das Individuum erkenn- und erfahrbar bleibt, öffnet sich die *religio externa* für den Blick von außen und ist damit neben dem Einzelnen auch für Andere sicht- und erlebbar. Im Gegensatz zum Begriff *Politische Religion* im Kontext eines religiösen bzw. konfessionellen Indifferentismus, der die innere Glaubensebene einer Person zu charakterisieren versucht und damit auf die individuelle Ebene abzielt, betrifft die Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* im Rahmen der *religio externa* das nach außen gerichtete religiöse Gebaren oder den äußerlichen Ausdruck von Religion.

4.1. 17. Jahrhundert

Wie die Schriften von George Thomson und des noch zu erwähnenden Daniel Clasen fand auch die 1638 veröffentlichte *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum, iuxta Propria Dogmata* (im Folgenden *Metaphysik* genannt) des italienischen Philosophen und Dominikanermönchs Tommaso Campanella (1568-1639) bereits Eingang in Studien zu Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* respektive *religio politica* in der Frühen Neuzeit.[515] Campanella formuliert und erläutert in diesem Werk seine triadische Metaphysik der Prinzipien Wissen, Sein und Wollen und unterteilt sein Werk entlang dieser Trinität in drei Hauptteile. Im dritten Abschnitt seiner *Metaphysik* widmet er sich unter anderem der Frage nach dem Wesen von *religio*, worunter Campanella grundsätzlich die sorgfältige Beachtung der Verhaltensweisen gegenüber Gott versteht, zum Beispiel in der Anbetung oder Opferung.[516] Innerhalb seiner Auseinandersetzung zum Religionsbegriff unterscheidet er unter anderem zwischen einer *religio interna* und einer *religio externa*, d. h. zwischen einer im privaten gelebten Religion und

513 Marcus Tullius Cicero: De harispicum responso 24.15ff.: „Ita ludos eos, quorum religio tanta est ut ex ultimis terris arcessita in hac urbe consederit, qui uni ludi ne verbo quidem appellantur Latino, ut vocabulo ipso et appetita religio externa et Matris Magnae nomine suscepta declaretur – hos ludos servi fecerunt, servi spectaverunt, tota denique hoc aedile servorum Megalesia fuerunt."

514 Titus Livius, Ab urbe cindita, lib. 25, 1.6: "Sempronius consul in Lucanis multa proelia parua, haud ullum dignum memoratu fecit et ignobilia oppida Lucanorum aliquot expugnauit. quo diutius trahebatur bellum et uariabant secundae aduersaeque res non fortunam magis quam animos hominum, tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti."

515 Vgl. hierzu Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 109-114; ders.: Politischer Messianismus, S. 112f.; Feil: Religio III, S. 170-189; Burleigh: Irdische Mächte, S. 37-43. Zu Tommaso Campanella und seiner *Metaphysik* weiterführend siehe John M. Headley: Tommaso Campanella and the Transformation of the World. Princeton 1997; Raffaelli, Matteo: Macht, Weisheit, Liebe. Campanella und Comenius als Vordenker einer friedvoll globalisierten Weltgemeinschaft (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 27). Diss. Freiburg 2009. Die Arbeit zur ersten Fassung der *Metaphysik* begann Campanella bereits 1602 während seiner Haftzeit in Neapel, allerdings wurde diese Schrift wie auch die nachfolgende beschlagnahmt. Bei der letzten von Campanella verfassten Ausgabe von 1638, die im Folgenden als Zitationsgrundlage dient, handelt es sich um die fünfte Fassung der *Metaphysik*; zur Entstehungsgeschichte siehe Raffaelli: Macht, Weisheit, Liebe. S. 33, Anm. 14.

516 Tommaso Campanella: Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata. Paris 1638, S. 200.

einem im öffentlichen Raum vollzogenen Religionsakt.[517] Campanella geht von der Grundannahme aus, dass der Mensch ein soziales Wesen sei und nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen überleben könne. Um ein Gemeinschaftsleben und den Zusammenhalt eines menschlichen Gemeinschaftsgebildes sichern zu können, sei eine Art *religio externa*, eine im öffentlichen Raum zelebrierte, gemeinsame Religion notwendig, um nicht nur eine körperliche, sondern zugleich auch eine geistige bzw. seelische Einheit des Gemeinschaftswesens zu schaffen.[518] Religion als wesentlichen Kern des Politischen verstehend verweist Campanella damit auf eine Untrennbarkeit der Bereiche Politik und Religion. Darauf bezogen plädiert er in seinem utopischen Staatskonzept für die Führung des Staatswesens durch eine Priesterschaft, welche als Mittler zwischen Gott und den Menschen sowie als Bewahrer eines öffentlichen Kults fungieren würde und für die notwendige Belehrung des Volkes in religiösen Angelegenheiten zuständig sei.

Zur Bezeichnung dieses öffentlichen Kults verwendet Campanella den Begriff *religio communis* sowie – an einer einzigen Stelle im gesamten Werk – den Begriff *religio politica*:[519]

> „Praeter sacrificum indiget religio politica, etiam oratione vocali, nedum mentali: quoniam Populus corporeis occupatus nesciens Philosophari ritè de Deo, neque petere gratias, neque agere, ut docet, indiget audire sacerdotes praedicantes & orantes, & ab eis discere orare: & hoc etiam prodest sacerdotibus ad excitandam aliorum & propriam mentem: alioquin oratio vocalis valet nihil, nisi adsit & mentalis.“[520]

Mit der *religio politica* bezeichnet Campanella die Pflicht der Priester, neben der Durchführung religiöser Traditionen insbesondere auch die öffentliche Belehrung des Volkes in Religionsdingen sicherzustellen, damit jeder Bürger den Inhalt und die Deutung jener öffentlichen Religion genau kenne und zum allgemeinen Wohl befolgen könne. Den Priestern komme damit eine beratende und anleitende Rolle im öffentlichen Raum der Gemeinschaft zu, die zumal auch propagandistische Charakterzüge tragen könne. Allerdings warnt Campanella vor der Gefahr einer Instrumentalisierung der *religio communis* oder *religio politica* bzw. auch *religio* im Allgemein durch die herrschende Gesellschaftsschicht zur Erreichung diesseitiger Ziele, wie etwa einen eigenen Machtausbau.[521] Campanellas Auseinandersetzung findet überwiegend unter der Bezeichnung *religio communis* statt; den Begriff *religio politica* verwendet er nur an dieser oben zitierten Stelle, ohne die semantische Beziehung zur *religio communis* zu klären: Handelt

---

517 Siehe hierzu etwa den Abschnittstitel: „Sicut homo privatus habet Religionem internam, sic civilis habet externam, quae nihil valet, nisi interne sit signum verax;“ (ebd., S. 207); vgl. hierzu Feil: Religio III, S. 187f.

518 Campanella: Universalis Philosophiae, S. 207: At quoniam homo est animal sociale, & non sibi soli viuit: oportet habere religionem communem cum caeteris quibuscum viuunt: sicut communia habet, quae pertinent ad usum corporis, & animae.“

519 Den Begriff der *Politischen Religion* verwendete Campanella wörtlich zwar erst in seiner *Metaphysik*, doch können bereits in seiner Schrift *La città del sole* (dt.: *Der Sonnenstaat*) von 1602 (erst 1623 veröffentlicht) erste Ansätze für das Konzept seiner *Politischen Religion* gefunden werden (siehe hierzu Seitschek: Politischer Messianismus, S. 112f.; Feil: Religio III, S. 187).

520 Campanella: Universalis Philosophiae, S. 207: „Außer eines Opfers bedarf die politische Religion auch einer wohlklingenden, noch viel mehr aber einer den Geist ansprechenden Rede: Da das Volk ja mit körperlichen [fleischlichen] Dingen beschäftigt ist und weder weiß, wie man angemessen über Gott philosophiert, noch wie man Dank fordert oder Dank sagt, so wie sie [die politische Religion; Anm. Seitschek] es lehrt, muss es Priester verkündigen und beten hören und von ihnen beten lernen: Dies nützt auch den Priestern dabei, sowohl den Geist von anderen als auch ihren eigenen anzuregen: Denn sonst ist eine wohlklingende Rede nichts wert, wenn sie nicht auch den Geist anspricht.“ (dt. Übersetzung zitiert nach Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 110).

521 Vgl. hierzu Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 110f.

es sich um Synonyme oder steht die *religio politica* für eine spezielle Unterkategorie der *religio communis*? Im Gegensatz zur Mehrheit der in diesem Hauptkapitel zitierten Fundstellen stellt diese Quelle einen Ausbruch aus einer überwiegend negativ konnotierten Verwendungstradition dar, denn entgegen dem Gros der hier vorgestellten Autoren kann eine Verwendung des Begriffs als Polemik nicht beobachtet werden. Vielmehr verwendet Campanella den Begriff innerhalb seiner *Metaphysik* mit einer ungefärbten oder vielleicht sogar positiven Lesart, was insbesondere mit seinem Verständnis einer Untrennbarkeit zwischen politischer und religiöser Sphäre zusammenhängt.

Einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff *religio politica* widmete sich 1655 der deutsche Rechtswissenschaftler und Politologe Daniel Clasen (1622-1678) in seinem Werk *De Religione Politica*, das sich mit dem Politischen innerhalb von Religionen befasst.[522] Ähnlich wie Tommaso Campanella interpretiert Clasen *religio* als das Fundament zur Bildung und Wahrung einer Gemeinschaft.[523] Darauf aufbauend geht er der zeitgenössisch reichlich debattierten Frage nach, ob und inwieweit die diesseitige, politische Machtbasis einer Gemeinschaft in den kirchlichen und religiösen Bereich eingreifen dürfe und welche Pflichten weltlichen Herrschern gegenüber *religio* oblägen. In zwanzig Abschnitten diskutiert Clasen eine jeweils vorangestellte These bezugnehmend auf fürstliche Eingriffe in religiöse oder kirchliche Belange, die insgesamt zunächst den Anschein vermitteln, Clasen stehe einer Vermengung der Bereiche Religion und Politik neutral oder gar affirmativ gegenüber. So sei etwa nach dem Wortlaut seiner Thesen die *religio* ein von Menschenhand erschaffenes Mittel zum Nutzen der herrschenden Schichten, um die Bürger bzw. Untertanen unter Kontrolle zu halten und die eigenen (politischen) Interessen verwirklichen zu können.[524] Er nutzt allerdings diese zwanzig Thesen als Ausgangsbasis für seine nachfolgenden Argumentationen gegen eine Politisierung und eine Instrumentalisierung von Religion für weltliche Interessen (z. B. Kriegsinteressen) durch die herrschenden Schichten seiner Zeit.

Im vierten Abschnitt seiner Kritikschrift wendet sich Clasen einer Definition des Begriffs *religio politica* zu.[525] Dieser Abschnitt wird von Clasen mit herangezogenen Zitaten anderer Autoren über die Plicht von *Politici* eingeleitet, die *religio politica* als Garant für die Gemeinschaft zu bewahren. Er wendet allerdings ein, dass dieses Fundament von den *Politici* in den überwiegenden Fällen für die eigenen Zwecke missbraucht und die *religio politica* von ihnen zu einem Monstrum aus Täuschung und Bosheit umgeformt werde:[526]

> „At plurimi aliter religionem Politicam concipiunt, qui ex ea *monstrum iniquitatis, fraudum, nequitiae ac versutiae* efficiunt, ubi suo loco videbimus.“[527]

---

522 Daniel Clasen: De Religione Politica. Liber Unus. Magdeburg 1655. Siehe hierzu Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 114-116; Feil: Religio III, S. 128-133; ders.: „Politische Religion“ und „Politische Theologie“, S. 14-22; Mulsow: Moderne aus dem Untergrund, S. 215-223.

523 Diese Notwendigkeit einer *religio* für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft wird von Clasen am Ende seines Werkes nochmals hervorgehoben (siehe Clasen: De Religione Politica, S. 526); vgl. hierzu auch Feil: „Politische Religion“ und „Politische Theologie“, S. 19.

524 Eine Übersicht dieser zwanzig Thesen bzw. Überschriften der zwanzig Abschnitte hat Clasen an den Anfang dieser Schrift gestellt (Clasen: De Religione Politica, unpag.); zur deutschen Übersetzung einiger dieser Thesen in Mulsow: Moderne aus dem Untergrund, S. 218f.

525 Clasen: De Religione Politica, S. 50-64.

526 Feil: „Politische Religion“ und „Politische Theologie“, S. 15f.

527 Clasen: De Religione Politica, S. 55 [Hervorhebungen im Original].

An dieser Stelle nutzt Clasen den Terminus nicht im Sinne einer feststehenden Polemik zur Diffamierung einer bestimmten (religiösen) Haltung, sondern als einen neutralen Kategorienbegriff zur näheren Bezeichnung eines bestimmten Bereiches von Religion, hier der *religio externa*, ohne bereits im Vorfeld eine Wertung zu geben. Die *religio politica* ist somit nicht von Grund auf negativ, sondern erst ihre Indienstnahme und Zweckentfremdung durch herrschende Gruppen verwandelt sie zu dem hier beschriebenen Monstrum. Im Anschluss präsentiert Clasen mehrere Definitionsansätze für den Terminus *Religio Politica*:

> „Nunc quidem definitionem religionis politicae, pro ut à politicis quibusdam consignata est diversimodè apponemus, & quodammodo examinabimus. A quibusdam definitur: *Quod sit cultus sacer in coetum subditorum à Magistratu introductus ad servandum reipublica statum.* Quidam hanc definitionem arripiunt: *Religio est opinio de Deo ejusq` cultu pia quadam ratione subditorum animins instillata, cofine, ut tranquillitas publica, & status politicus conservetur.* Legi & hanc definitionem: Quod religio *sit ratio colendi Deum publicè approbata, eò pracipuè collimans, ut subditi intra fines officii contineantur, & respublica salva conservetur.* Pessima omnium haec est: *Religio Politica est fictus vel simulatus cultus divinus, qui masculè à Clericis ore, fortiter à Magistratu defenditur, ad hoc, ut bonum publicam & privatum conservari, vel etiam augeri possit.*“[528]

Clasen verwendet den Begriff *religio politica* im Sinne einer *religio externa*. Damit ist die *religio politica* an sich ein neutral zu bewertender Teilaspekt von Religion im öffentlichen Raum als gemeinschaftsbildendes und -festigendes Element im Sinne einer funktionalistischen Religionsdefinition, die sich erst aufgrund einer Indienstnahme durch herrschende Schichten zu einem Negativum entwickele. *Religio politica* wird – ähnlich zu Campanella – auch bei Clasen zu einer Art Staatsraison.[529] So sei die *religio politica* letztendlich ein fingierter oder gefälschter göttlicher Kultus, der zur Lenkung und Unterdrückung der Untergebenen durch die Herrschenden eingeführt und sichergestellt werde. In diesem zitierten Abschnitt wird *religio politica* auch in der Pluralform verwendet. Damit deutet Clasen an, dass die *religio politica* nicht einmalig in der Geschichte sei und es nicht die eine *religio politica* gebe, sondern verschiedene Ausformungen und Beispiele einer *religio politica* existierten.

Im Gegensatz zu anderen, hier vorgestellten Veröffentlichungen erfuhr Clasens *De Religione Politica* bereits in zeitgenössischen Publikationen des 17. Jahrhunderts eine recht breite Wahrnehmung und Rezeption zum Thema *Politische Religion* bzw. *religio politica*. Hierzu trug zum einen sicherlich der Titel seiner Schrift bei. Nicht minder war zum anderen Clasens ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Begriff tragend für die Rezeption in nachfolgenden Veröffentlichungen. In enger Anlehnung an Daniel Clasen erwähnte einige Jahre später der lutherische Theologe Theophil Gottlieb Spitzel (1639-1691) den Begriff in seiner 1663 erschienen Schrift *Scrutinium Atheismi*, eine kritische Auseinandersetzung mit dem Atheismus und atheistischen Haltungen seiner Zeit.[530] Nur ein Jahr später verwies der lutherische Prediger Erasmus Gruber (1609-1684) in seiner auf Johann Jakob Hamman (1620-1664) gehaltenen

---

528 Ebd., S. 55f. [Hervorhebungen im Original].

529 Mulsow: Mehrfachkonversion, S. 144f., Anm. 32.

530 Theophil Gottlieb Spitzel: Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum. Augustae Vindelicorum 1663, S. 85f. Vgl. hierzu Feil: Religio III, S. 67f., 129.

Leichenpredigt *Von recht Christlicher dapferkeit*[531] (1664) auf die Schrift Clasens, ohne jedoch selbst den Begriff *Politische Religion* aufzugreifen oder sich gar damit auseinander zu setzen.

Eine negative Konnotation erfuhr der Begriff *Politische Religion* in der folgenden deutschsprachigen Quelle: Unter dem Eindruck des Dreißigjährigen Krieges veröffentlichte der evangelische Theologe und Spiritualist Christian Hoburg (1607-1675) im Jahr 1644 unter dem Pseudonym Elias Praetorius den *Spiegel Der Misbräuche beym Predig-Ampt*,[532] eine Kritikschrift zu den konfessionellen Streitigkeiten, die sich insbesondere gegen die lutherische Orthodoxie richtet, und den damit einhergehenden militärischen Konflikten. Anstatt sich der göttlichen „Liebes-Furcht" hinzugeben[533] und jenen Lastern zu entsagen, die dem Papst und der katholischen Kirche vorgeworfen werden, seien in den geistlichen Ämtern der evangelischen, hier insbesondere lutherischen Kirchen die gleichen Missstände anzutreffen, wie zum Beispiel die Hinwendung zu weltlichen Dingen oder die Erregung von politischen Konflikten. Im zweiten Teil seiner Schrift referiert Hoburg in hundert knappen Antwortsätzen zur Frage nach den Ursachen, die zum „Abfall bey dem heutigen Predigampt in der Christenheit"[534] führten. Hierzu betrachtet er die Irrwege im kirchengeschichtlichen Verlauf des Christentums beginnend mit der Zeit der Apostel, als „schon der Abfall im Schwang gewesen"[535] sei. So habe man unter anderem

> „auß der Christlichen Religion endlich eine äusserliche Menschliche Religion / oder Politische Religion mit gewissen Ceremonien und Gesetzen umbschrencket gemachet."[536]

Die *Politische Religion* wird in diesem Satz mit einer „äusserliche[n] Menschliche[n] Religion", einer Art *religio externa* gleichgesetzt. Im Gegensatz zur *religio externa*, dem Äußeren bzw. hier dem äußerlichen (weltlichen und/oder politischen) Ausdruck von Religion (etwa in Form von Ritualen oder Zeremonien wie z. B. der christlichen Taufe),[537] steht bei Hoburg das „Inwendige"[538], eine nach innen gerichtete Schau auf die Verinnerlichung der Lehre Christi im Streben nach der „Innerlichen Erleuchtung"[539] der Seele durch den Heiligen Geist und somit

---

531 Erasmus Gruber: Von recht Christlicher dapferkeit / Ein Christliche Leichpredigt / Auffgesetzt und abgelesen / Bey ansehenlicher Volckreicher Leichenbestattung Des weiland WohlEdlen / Fürsichtigen und Hochweisen Herrn Iohannis Iacobi Hamman. Regensburg 1664, unpag. [S. 3].

532 Hoburgs Schriften spielten für das Gedankengut des Pietismus und einer Kritik an der zeitgenössischen Entwicklung reformatorischer Kreise eine herausragende Rolle; siehe hierzu Marcus Maier: Täuferischer Dissent im Kontext des radikalen Pietismus am Beispiel der Schwarzenauer Neutäufer, in: Andrea Strübind, Martin Rothkegel (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart. Göttingen 2011, S. 139-159.

533 Elias Praetorius [Christian Hoburg]: Spiegel Der Misbräuche beym Predig-Ampt im heutigen Christenthumb. Und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren. [o. O.] 1644, S. 723-725. In seinen Ausführungen zu den „Mängel[n] der heutigen Lehrer und Prediger bey allen Partheyen ins gemein" (ebd., S. 273) fasst Hoburg abschließend zusammen: „Weil nicht der Geist der Liebe sondern nur des Zancks und Streits sie regieret / können sie keine Liebes-Furcht / sondern nur eitel Zanck erregen: Ja weil lauter Ehrgeiz / Hochmuth und fleischlicher Welt-wandel da ist / zeuget solches alles / von welchem Geist sie geregieret werden" (ebd., S. 724f.).

534 So die einleitende Titelfrage des zweiten Kapitels: „Woher hat sich nun so grosser Abfall bey dem heutigen Predigampt in der Christenheit erhoben?" (ebd., S. 725).

535 Ebd., S. 725: „1. Zur Aposteln Zeiten ist schon der Abfall im Schwang gewesen; in deme sehr viel von ihnen außgegangen seynd."

536 Ebd., S. 733.

537 Vgl. hierzu bspw. ebd., S. 103: „Ja nunmehr ist die rechte Zeit / daß das Reich Gottes nicht kommet mit Eusseren Geberden und Ceremonien / mit grossen Eusserlichen Kirchen / Altaren / Priestern / Cantzeln / Meßkleidern / Gesängen und sonderlichen Observationen."

538 Ebd., S. 725. Zum „Inwendigen" siehe Praetorius: Misbräuche, S. 114ff.

539 Ebd., S. 115.

der Erlangung des Seelenheils. Dementsprechend könne das Reich Gottes nicht in äußeren, weltlichen Ausdrucksformen des Glaubens, wie etwa dem Sakralbau, der Sammlung weltlicher Reliquien, Riten oder dem Disputieren um und Klammern an Buchstaben und Wörter christlich-religiöser Textüberlieferungen[540] gefunden werden, sondern nur „inwendig in deß Menschen Hertz[en]".[541] Der Begriff *politisch* wird im *Spiegel* mit einer abwertenden, pejorativen Konnotation[542] im Sinne von staatsmännisch, die weltliche Führung der Gemeinschaft, des Staatswesens betreffend begriffen und genutzt. *Politisch* steht somit nicht synonym zu *weltlich*, sondern betrifft einen dem Weltlichen zuzuordnenden Teilbereich.[543] Im Fall der *Politischen Religion* werde „die *Externa* allzusehr erhoben"[544] und in den Mittelpunkt des kirchlich-religiösen Lebens und Wirkens gestellt, wodurch das „Inwendige", die innere Hinwendung zum Göttlichen sukzessive verloren gehe und der Fokus auf weltliche und politische Belange gerichtet werde. Folglich beschreibt der Begriff *Politische Religion* einen Antagonismus zu einer wahren, auf das „Inwendige" ausgerichteten Religionspraxis und ist dementsprechend als ein Negativbegriff zu verstehen.

4.2. 18. Jahrhundert

Auch in Publikationen des 18. Jahrhunderts konnte dieses Begriffsverständnis der *Politischen Religion* innerhalb des Verwendungsfeldes *religio externa* ermittelt werden, so etwa im 1750 veröffentlichten fünften Teil der *Volständigen Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht* des aus Norwegen stammenden evangelischen Theologen und Wissenschaftlers Johan Ernst Gunnerus (1718-1773). Die Vollkommenheit des Menschen könne, so Gunnerus, nur erreicht werden, wenn die innere Religion und der äußere Gottesdienst im Einklang zueinanderständen. Als *opus operatum* seien Handlungen eines äußeren Gottesdienstes zu definieren, von denen angenommen werde, „daß sie Got, [sic] ohne den innern Gottesdienst" gleichfalls gefallen würden.

> „Ist der äusere Gottesdienst eine blose Verstellung, so pflegt man ihn die politische Religion (religionem politicam s. exteriorem) zu nennen."[545]

Den Begriff *Politische Religion* definiert er als einen bewusst „verstelte[n] äußere[n] Gottesdienst", welcher nicht mit der inneren Religion korrespondiere und damit zur Disharmonie zwischen beiden Glaubensebenen führe. Hierbei seien zwei Motive ausschlaggebend für eine

---

[540] Denn „dieses Inwendige Reich bestehet mit nichten nicht in Worten / sondern in der Krafft / in der kräfftigen Bewegung / Trieb / Zug / Lehr und Salbunge deß Heiligen Geistes / ja in kräfftigem Krampff und Sieg wider die Seelen-Feinde" (ebd., S. 117).

[541] Ebd., S. 117.

[542] *Politisch* steht an mehreren Stellen in einer Reihung mit weiteren negativ konnotierten Wörtern und Wendungen: „Fleischlich / Eusserlich / Politisch / ohne Safft und Krafft / ohne Erbawung / ohne Nutzen" (ebd., S. 146); „Weltlich / Politisch und Alamodisch" (ebd., S. 724). Zur negativen Konnotation des Begriffs *politisch* im 17. Jahrhundert vgl. Vollrath: Politisch, Sp. 1074.

[543] Diese semantische Überlegung basiert auf Textstellen, in denen die Begriffe *politisch* und *weltlich* gemeinsam in Aufzählungen („Weltlich / Politisch und Amalodisch" [Praetorius: Misbräuche, S. 724]) verwendet werden oder *politisch* zur genaueren Beschreibung von etwas das Weltliche betreffend dient, wie etwa der Ausdruck „Politischen Welt-Menschen" (ebd., S. 610).

[544] Ebd., S. 726: „Man hat die Externa allzusehr erhoben: Dannenhero die grosse steinerne Kirchen / Dohmen / Cantzeln / Glocken / Thürne / Altäre / Meßgewandt unnd alle Ceremonien unnd Kirchengepränge auß dem Heydenthumb ins Christenthumb eingeführet worden."

[545] Johan Ernst Gunnerus: Volständige Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes. Fünftes Stük. Frankfurt, Leipzig 1750, S. 142.

Indienstnahme von Religion durch Verstellung des äußeren Gottesdienstes, woraus sich zwei Formen einer *Politischen Religion* ableiten ließen: Heuchelei und Prahlerei.[546] Nimmt man am äußeren Gottesdienst aus der Motivation heraus teil, „um seinen eigenen Scheinnutzen zu erhalten" und handle damit aus rein opportunistischen Beweggründen, liege „Heuchelei (hypocrisis)" vor.[547] Eine Heuchelei sei zwar

> „eine politische Religion, aber man kan nicht beständig umgekehrt sagen, daß eine jede politische Religion eine Heuchelei sei."[548]

Neben der Heuchelei nennt Gunnerus eine weitere Form der *Politischen Religion*: Ein „verstelter Gottesdienst", welcher der praktizierenden Person dazu dienlich sein solle, „um wegen seiner Gottesfurcht geehrt zu werden", müsse „Pharisäismus oder Pralerei der Gottesfurcht (ostentatio petatis)"[549] genannt werden. Daraus ergebe sich,

> „a) daß alle Pharisäer eine politische Religion haben. b) Daß sie würckliche Heuchler seind. Aber nicht alle Heuchler sind Pharisäer, und viel weniger kan man sagen, daß alle Leute, die eine politische Religion haben, Pharisäer oder Grosprahler der Gottesfurcht wären."[550]

Heuchlerei und Prahlerei seien stets Ausdruckformen von *Politischer Religion*, doch müsse die *Politische Religion* im Umkehrschluss nicht notwendig mit Heuchlerei oder Prahlerei einhergehen. Zum Abschluss dieser kurzen Ausführungen schließt Gunnerus den Rahmen und kehrt zurück zur Vollkommenheit des Glaubens in der Einheit von innerem und äußerem Gottesdienst, die es zu erreichen und bewahren gelte und appelliert,

> „a) daß man aus dem äusern Gottesdienste kein opus operatum machen darf (§285. n2. Erl.), und b) aus eben dem vorigen Grunde mus man die politische Religion, und alle Heuchelei in der Religion vermeiden (§286 n3. Erl.)."[551]

Im Gegensatz zu den vorgestellten Schriften des 17. Jahrhunderts, die den Begriff *Politische Religion* in Verbindung mit religiösen Vorstellungen und Institutionen setzten, diente der Begriff bei Gunnerus zur Beschreibung einer Diskrepanz innerhalb der Religiosität des einzelnen Subjektes, womit der Begriff auf eine individuelle Ebene verschoben wurde. Die unter anderem für die zwischen der äußeren und der inneren Religion entstehende Disharmonie ursächliche Heuchelei als Ausdruckform der *Politischen Religion* weist Ähnlichkeiten zu einem etwa aus reinem Opportunismus gelebten religiösen Indifferentismus auf, die sich mit einem Religionsbegriff zu vermengen scheint, welcher zwischen einer inneren und einer äußeren

---

546 Gunnerus erwähnt in seiner Schrift nicht, ob es sich bei diesen zwei Formen um einen abschließenden Katalog von Ausdrucksformen *Politischer Religion* handle oder weitere Formen existieren, die er allerdings nicht als erwähnenswert erachtete.

547 Gunnerus: Volständige Erläuterungen, S. 142: „Ein verstelter äuserer Gottesdienst, so man deswegen beschlossen hat, um seinen eigenen Scheinnutzen zu erhalten, heist die Heuchelei (hypocrisis)."

548 Ebd.

549 Ebd.: „Ein verstelter Gottesdienst, so man deswegen beschlossen hat, um wegen seiner Gottesfurcht geehret zu werden, heist der Pharisäismus oder Pralerei der Gottesfurcht (ostentatio pietatis)."

550 Ebd. Der Begriff Pharisäer erfuhr bereits im Neuen Testament eine negative Deutung, obwohl die Lehre Jesu auf vielen grundlegenden Glaubenssätzen der Pharisäer beruht. In der Forschung wird vermutet, dass diese Negativdeutung mit einer Verschiebung des Missionierungsfokusses von Juden auf Nicht-Juden einherging. Erst im 18. Jahrhundert entwickelte der Begriff die Bedeutung Heuchler, hochmütig, selbstgerecht (siehe hierzu den Art. Pharisäer, in: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Online: https://www.dwds.de/wb/Pharis%C3%A4er#etymwb-1 [letzter Zugriff: 10.01.2023]).

551 Ebd., S. 143.

Religionsebene unterscheidet. Allerdings wurde der religiöse Indifferentismus an sich mit dem Begriff *Politische Religion* umschrieben, während die Heuchelei bei Gunnerus nur eine von mehreren möglichen Ausdrucksformen der *Politischen Religion* widerspiegelt. Diese Ähnlichkeit tritt auch in anderen Quellenfunden zum Vorschein. Wie im Einleitungstext bereits angemerkt, ist eine Abgrenzung dieser semantischen Nuancen der *Politischen Religion* oftmals schwierig, weswegen die thematischen Abschnitte nicht als voneinander unabhängig und in sich geschlossen betrachtet werden dürfen.

In ähnlicher Weise wird der Begriff *Politische Religion* in der Schrift *De Religione Externa* von 1750 beschrieben, einer theologischen Auseinandersetzung auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Religion. Eine deutsche Übersetzung veröffentlichte der evangelische Pfarrer und Superintendent Johann Michael Uhlich (1713-1774) vier Jahre nach Erscheinen des in Latein verfassten Originals, die im Folgenden zur Grundlage der Untersuchung herangezogen werden soll.[552] Als Verfasser der Originalschrift gibt Uhlich den Mathematiker Gottfried Profe (1712-1770) an. Tatsächlich handelt es sich aber um die Dissertationsschrift eines gewissen Johann Georg Magnus aus Buxtehude (Lebensdaten unbekannt), die dieser 1750 am königlichen Christianeum in Altona bei Profe verteidigte.

Wie der Titel seiner Dissertationsschrift bereits verrät, unterscheidet Magnus zwischen innerer und äußerer Religion.[553] Der Text thematisiert vorwiegend die äußere Religion im Sinne „gottesdienstliche[r] Handlungen nach der Vorschrift göttlicher Vollkommenheit“[554], deren Erkenntnisgrund entweder in der Vernunft oder der Offenbarung liege; wobei beide Formen der Erkenntnis sich miteinander zu einer „vermischte[n] Religion“[555] vermengen. Diese äußere Religion werde aufgrund der „Feyerlichkeit des Orts, der Zeit und der Gebräuche“[556] auch als öffentliche Religion bezeichnet. Nur im Einklang zwischen innerer und äußerer Religion könne man Gott dienen, wohingegen ein äußerlicher Gottesdienst allein keine wahre Religion begründe. Magnus unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen drei verschiedenen Formen von äußerlichen Handlungen, die keine wahre Religion begründen: Ein „bloßes Gewohnheitswerk“ liege vor, wenn trotz der äußerlichen Handlungen „keine innerliche Bewegung der Seele Gott verehret“.[557] „Heuchler“ würden jene genannt werden, die sich vermeintlich in den äußerlichen Gottesdienst stellen, jedoch ihre übrigen Handlungen nicht „mit der Ehre des göttlichen Namens“[558] in Einklang bringen.

---

552 Godofr. Profe [Johann Georg Magnus]: De Religione externa, in: Johann Michael Uhlich (Hg.): Einleitung in die Lehre der Christen von der Religion, aus denen dogmatischen und historischen Abhandlungen berühmter Gottesgelehrten. Leipzig 1754, S. 214-227. In diesem Fall wird für die Untersuchung auf die deutsche Übersetzung von Uhlich zurückgegriffen, da der Originaltext für diese Forschungsarbeit nicht greifbar war. Folglich ist eine Ermittlung der lateinischen Begriffe, die Uhlich mit *Politische Religion* übersetzt hat, nicht möglich.

553 Profe [Magnus]: De Religione externa, S. 218, § 22 [Hervorhebungen im Original]: „Der Mensch bestehet aus Leib und Seele, folglich sind es theils Handlungen der Seele, theils Handlungen des Leibes, mit welchen wir Gott dienen. Jene machen die *innerliche*, diese aber die *äußerliche Religion* aus.“

554 Ebd., S. 217, § 11.

555 Ebd., S. 218, § 17.

556 Ebd., S. 219, § 22.

557 Ebd., S. 220, § 24 [Hervorhebungen im Original]: „Wer nur in äußerlichen Handlungen den Schein der Religion annimmt, und durch keine innerliche Bewegung der Seele Gott verehret, der übet keine Religion, sondern ein bloßes *Gewohnheitswerk*.“

558 Ebd., S. 220, § 25 [Hervorhebungen im Original]: „Wer sich stellet, als diene er Gott in äußerlichen Handlungen, versäumet aber die wahre Erkenntniß Gottes, die innerliche Besserung und die Zusammenstimmung seiner übrigen Handlungen mit der Ehre des göttlichen Namens, der wird ein *Heuchler* genennet.“

„Mit dem Leibe, Gesichte und denen Händen bekennen sich manche zur Religion, weil sie der Obrigkeit, die solches befiehlet, nicht wollen ungehorsam, auch nicht für gottlos und verabscheuungswürdig angesehen seyn, und dieser ihre Betrügerey heißt die *politische Religion*."[559]

Der Verfasser bezieht sich auf die körperliche, folglich nach außen gerichtete Religionsausübung, die manche Menschen als Blendwerk für „ihre Betrügerey" nutzen, um der weltlichen Obrigkeit gefällig zu sein und möglicher Strafen zu entgehen oder Vorteile zu erhalten. Im Vergleich zu Gunnerus lassen sich leichte Verschiebungen in den Nuancen ausmachen, denn während Gunnerus die *Politische Religion* im Sinne eines Oberbegriffs verwendete, worunter er Ausdrucksformen wie Heuchelei und Prahlerei subsumierte, werden *Politische Religion* und Heuchelei bei Magnus linguistisch auf einer Ebene stehend dargeboten, so dass Heuchelei und *Politische Religion* unabhängig voneinander, gleichberechtigt nebeneinanderstehen. In dieser und anderen Umschreibungen der *Politischen Religion* als *religio externa* liegt oft unbestreitbar auch ein Hauch von religiösem Indifferentismus, doch unterstreichen die Autoren, die diesem Teilabschnitt zugeordnet wurden, das Moment der äußeren Religion bzw. die Zugehörigkeit der *Politischen Religion* zum Kanon der unterschiedlichen Ausdrucksformen der äußeren Religion.

Der deutsche Theologe Franz Ignatius Rothfischer (1720/21-1755), welcher bis zu seinem 30. Lebensjahr Mitglied des Benediktinerordens war, 1750 aber zum evangelischen Glauben konvertierte, nutzte den Begriff *Politische Religion* in seiner dreibändigen Schrift *Ablaß und Jubeljahr*. Während der erste Teil noch unter Verwendung seines Benediktinernamens Gregorius als Verteidigungsschrift für das von Papst Benedikt XIV. (1675-1758) ausgerufene Heilige Jahr 1750 formuliert war, das unter anderem von dem evangelischen Theologen Ernst August Bertling (1721-1769) in verschiedenen Veröffentlichungen stark kritisiert wurde,[560] verwendete der Konvertit die beiden unter seinem ursprünglichen Taufnamen Franz Rothfischer publizierten Nachfolgebände zur Darlegung der „Bewegungsgründe seines Uebergangs zur Evangelischen Kirche"[561] und schlug dementsprechend gegenüber der römisch-katholischen

---

559 Ebd., S. 220, § 26 [Hervorhebungen im Original].

560 Als Jubeljahr (lat. annus iubilaeus) oder Heiliges Jahr (annus sanctus) wird in der römisch-katholischen Kirche ein besonderes Jahr bezeichnet, in dem den Gläubigen bei Erfüllung bestimmter religiöser Pflichten ein vollständiger Sündenerlass bzw. Ablass durch den Papst gewährt wird. Auf Anordnung von Papst Paul II. (1417-1471) wird das Heilige Jahr seit 1475 alle 25 Jahre gefeiert. Gemäß dieser Tradition erklärte Papst Benedikt XIV. am 5. Mai 1749 das Jahr 1750 zum Heiligen Jahr beginnend am Heiligen Abend 1749; zum Abschluss des Heiligen Jahres 1750 beauftragte der Papst den Franziskaner Leonardo von Porto Maurizio (gest. 1751) mit der Errichtung eines Kreuzwegs am Kolosseum.
Rothfischer prangert in seiner Vorrede Bertlings Erstveröffentlichung zum Heiligen Jahr als Motivation für „viele seiner Glaubensbrüder" an, selbst „ins polemische Feld" gegen die Jubelschrift des Papstes zu ziehen (P. Gregorius Rothfischer: Ablaß und Jubeljahr. Nach mathematischer Lehrart entgegen gesetzt den gegenseitigen Schriften, die bey Gelegenheit des letzteren römischen Jubeljahres sind an das Licht getreten. Erster Abschnitt, oder Historischer Theil. Regensburg, Wien 1751, Vorrede [S. 3]). Die Veröffentlichungen Bertlings: D. Ernst August Bertling: Unterricht vom Päpstlichen Jubel Jahr und vom Ablas, zu mehrerer Einsicht und Beurtheilung des von Benedict dem XIV. auf das Jahr 1750 ausgeschriebenen Jubel Jahrs. Helmstedt 1749; ders.: Versuch einiger Anmerkungen über die Päpstliche Jubel Bulle Benedict des XIV. Helmstedt 1750; ders.: Fortsetzung der Anmerkungen über die Päpstliche Jubel Bulle Benedict des XIV. Helmstedt 1751.

561 Franz Rothfischer: Ablaß und Jubeljahr. Zweyter Theil, vom Ursprunge der geistlichen Kirchengewalt überhaupt, und der Päbstlichen insonderheit, als eine Einleitung zu den Bewegungsgründen seines Uebergangs zur Evangelischen Kirche. Dem ersten Theile entgegen gesetzt. Wolffenbüttel 1754; ders.: Ablaß und Jubeljahr. Dritter und letzter Theil, von der Religion überhaupt, und dem Ursprunge der päbstlichen insonderheit, als den wichtigsten Bewegungsgründen seines Ueberganges zur evangelischen Kirche. Dem ersten Theile entgegen gesetzt. Wolffenbüttel 1754.

Kirche einen zum ersten Teil entgegengesetzten Ton an, deren Lehre und Institution nun als „System des Aberglaubens und des Gewissenszwanges“[562] diffamiert werden, das durch Martin Luther und die Reformation durchbrochen worden sei.

Rothfischer begreift Religion im Dienst gegenüber Gott als „Zeugniß unserer Ueberzeugung von Gottes Vollkommenheit“ und „daß wir Gott von Herzen und über alles fürchten und ehren.“[563] Darauf basierend unterscheidet er zwischen Religion als „innerliche Bewegung des Geistes“ und Gottesdienst als äußerliche, „körperliche Verrichtung“ und Ausdruck des inneren Glaubens. Wie schon Gunnerus und Magnus geht auch Rothfischer davon aus, dass der äußerliche Gottesdienst notwendig mit der innerlichen Religion eine harmonierende Einheit bilden müsse, sonst handle es sich lediglich um „heuchlerische und falsche Zeichen, mithin keineswegs [um] gottesdienstliche Handlungen“.[564] Mit der Weiterentwicklung des Christentums hätten sich sukzessive falsche Glaubenslehren und Liturgien in den wahren Glauben an Gott eingeschlichen und die unabdingbare Einheit zwischen innerer Religion und äußerem Gottesdienst zerstört. Dieser Prozess sei durch jene Gottlosen zusätzlich angefeuert worden, die „den Frommen ihre Ceremonien nachmachen“ und an Pracht und Umfang übertrumpfen wollen, in der irrigen Annahme, das „innerliche Wesen der Religion […] bestünde in dem äußerlichen Schimmer“.[565] Vorangetrieben worden sei diese Verfälschung des äußeren Gottesdienstes und damit die Distanzierung der Gläubigen von dem wahren inneren Glauben an Gott von der römisch-katholischen Kirche und ihren Geistlichen selbst, die mit zunehmender Existenz- und später Machtsicherung den Umfang und die Pracht der christlichen Liturgie im Laufe der Jahrhunderte ins Unermessliche anwachsen ließen und zu göttlichen Gesetzen gekrönt hätten. Vor Luther habe es bereits „viele Zeugen der Wahrheit“ gegeben, die im Kampf für eine Erlösung „vom Gewissenszwange der römischen Kirche“ ihr Leben einsetzten:

> „Nur mangelten die günstigen Umstände der Zeit, und die ganze Wirkung dieser Helden blieb in einer gewissen Vorbereitung stehen, durch welche die Großen dieser Welt dem römischen Hofe, und seiner politischen Religion immer abgeneigter, und nach und nach zu dessen gänzlichen Umsturze, durch eine allgemeine Reformation immer mehr und mehr aufgemuntert wurden.“[566]

Das in dieser Quelle politisierte Narrativ hinsichtlich einer Charakterisierung der römisch-katholischen Kirche findet sich auch in anderen Passagen und zieht sich wie ein roter Faden durch die zwei Nachfolgebände von *Ablaß und Jubeljahr*; zum Beispiel kritisiert Rothfischer die „politische Verehrung der Märtyrer“[567] ebenso wie an späterer Stelle die „politische Verehrung der Bildnisse“[568] und dergleichen mehr. Gebettet in den Kontext einer *religio externa* dient der Begriff *Politische Religion* in der Schrift Rothfischers zur Diskreditierung der römisch-katholischen Kirche und unterstellt ihr eine Politisierung des äußeren Gottesdienstes sowie ihres gesamten Wirkens auf der Grundlage einer Vernetzung der religiösen Ebene mit dem

562 Rothfischer: Ablaß und Jubeljahr, Dritter Theil, S. 787f.
563 Ebd., S. 2. Im letzten Teil der Trilogie Ablaß und Jubeljahr bietet Rothfischer im ersten Abschnitt *Von der Notwendigkeit der Gewissensfreyheit bey der wahren Religion, und vom Gewissenszwange der römischen Kirche* eine ausführliche Darlegung seines Verständnisses von Religion als Grundlage für seine darauffolgend kritische Darstellung der römisch-katholischen Kirche und der Argumentation für seine Hinwendung zur evangelischen Konfession (ebd., S. 1ff.).
564 Ebd., S. 3.
565 Ebd., S. 14.
566 Ebd., S. 788.
567 Ebd., S. 347.
568 Ebd., S. 761.

gesellschafts- und weltpolitischen Geschehen. Folglich könnte Rothfischers Verständnis des Begriffs *Politische Religion* als eine Form der Fehlentwicklung des äußeren Gottesdienstes interpretiert werden. Der Begriff Heuchelei findet sich zwar im textlichen Umfeld, wird aber im Gegensatz zu den Passagen in den Schriften von Gunnerus und Magnus nicht in einem direkten Zusammenhang gestellt.

Rund dreißig Jahre später nahm der oben bereits erwähnte Theologe Johann August Eberhard diese Lesart des Begriffs *Politische Religion* in seiner Schrift *Sittenlehre der Vernunft* (1781) auf. Religion als „Ruhm Gottes und seine Verherrlichung“[569] definierend unterscheidet Eberhard ebenfalls zwischen einer „inneren Religion“, welche „eine blosse Handlung der Seele ist“[570], und einem „äusseren Gottesdienst“, welcher als „Inbegriff aller freywiligen äussern Handlungen, die wir aus Beweggründen der Verherrlichung Gottes vornehmen“[571] definiert wird. Auch Eberhard unterteilt diesen „äusseren Gottesdienst“ in verschiedene Ausdrucksformen, die mitunter weniger bis gar nicht mit der inneren Religion und damit dem wahren Glauben an Gott korrespondieren. Er unterscheidet zwischen dem körperlichen Gottesdienst, der *Politischen Religion* und der Heuchelei, die in seinen Augen allesamt nicht mit der inneren Religion in Harmonie stehen und folglich kein Ausdruck eines „wahre[n] Gottesdienst[es]“ sein können:

> „Zum äussern Gottestdienst gehörige Handlungen, von denen man glaubt, daß sie ohne innere Religion Gott gefallen können, sind ein bloß körperlicher Gottestdienst (opus operatum). Wenn man sie blos mitmacht, die äussere politische Religion, und wenn man sie mitmacht wegen eigenen Scheinvortheils, Heuchely. Weder der äussere Gottestdient, den wir körperlich (als opus operatum) vornehmen, noch die äussere Religion, noch die Heucheley sind ein wahrer Gottestdienst.“[572]

Eberhards *Politische Religion* beschreibt den Akt der bloßen Teilnahme an den Handlungen eines äußeren Gottesdienstes einer Religion, ohne einen tatsächlichen Einklang mit der korrespondierenden inneren Religion zu suchen. Die negative Konnotation der *Politischen Religion* von Gunnerus findet sich unverkennbar in Eberhards Darstellungen wieder. Von der *Politischen Religion* unterscheidet Eberhard „die Heucheley“, welche die Merkmale eines von Opportunismus getriebenen religiösen Indifferentismus erfülle, der zumindest im Bereich der äußeren Religion praktiziert werde.

Für den Begriff „äussere politische Religion“ nutzt Eberhard an anderen Stellen lediglich die Wendung „äussere Religion“, die von seiner im Allgemeinen positiv konnotierten Semantik des „äusseren Gottesdienstes“ klar zu unterscheiden ist. In Abgrenzung zur Heuchelei versuche die *Politische Religion* an sich keinen „eigenen Scheinvortheil“ mittels des Praktizierens der Handlungen des äußeren Gottesdienstes zu verfolgen. In einer zusätzlichen Anmerkung zu seiner Darlegung unterstreicht Eberhard, dass seine „politische Religion […] immer mangelhaft“ sei, selbst wenn man sie nicht als „eine menschenfeindliche und stolze Heucheley“[573] bewerten könne. Dies erinnert an die Darlegungen von Gunnerus, dass eine Heuchelei stets eine

---

569 Johann August Eberhard: Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781, S. 135.
570 Ebd., S. 140.
571 Ebd., S. 162.
572 Ebd., S. 165.
573 Ebd., S. 166: „Die politische Religion ist also immer mangelhaft, gesetzt daß sie auch nicht eine menschenfeindliche und stolze Heucheley ist.“

Politische Religion sei, eine *Politische Religion* jedoch nicht notwendig als Heuchelei charakterisiert werden könne; eine Ähnlichkeit der *Politischen Religion* Eberhards mit der Semantik Gunnerus ist unverkennbar; ein tatsächlicher Einfluss der Schrift von Gunnerus auf Eberhards Interpretation der *Politischen Religion* lässt sich jedoch anhand dieses Quellenbeispiels nur vermuten. Demgegenüber ist eine semantische Linie zu seiner wenige Jahre zuvor erfolgten Definition im Rahmen seiner Charakterisierung des Judentums als *Politische Religion* in seiner oben bereits erwähnten Kritikschrift *Neue Apologie des Sokrates* unschwer zu erkennen.

Dieses Begriffsverständnis von *Politische Religion* findet sich auch in der wenige Jahre später veröffentlichten Schrift *Praktische Philosophie* des Professors an der Benediktineruniversität Salzburg, Augustin Schelle (1742-1805), welcher im Abschnitt zu *Aeußere Gottesverehrung, Heucheley* darlegt:

> „Solche Handlungen und Zerimonien nur mitmachen heißt äußere politische Religion. Das nämliche thun, um andere glauben zu machen, man habe Frömmigkeit und Andacht im Herzen ist, Scheinheiligkeit, Heuchlerey in der Religion.“[574]

In einer Anmerkung setzt Schelle seiner Definition – sich inhaltlich vermutlich auch hier an den Ausführungen Eberhards orientierend – hinzu, dass die „Politische Religion […] meistens stolze Heucheley“[575] sei.

Eberhards erste Begegnungen mit dem Begriff *Politische Religion* könnte neben Gunnerus Schrift auch im Zusammenhang mit Gelehrten der Universität in Halle – wie zum Beispiel dem evangelischen Theologen Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757) – stehen,[576] der die *Politische Religion* in seiner Schrift *Abris einer Geschichte der Religionsparteien* (1755) unter dem Begriff der „Indifferentisten“ – exemplarisch im Gefolge von Atheismus und Deismus – subsumiert und als „Irrtum dieser syncretistischen Naturalisten“[577] definiert. Eine kurze Erklärung von Baumgartens Kritik wurde erst in dem posthum von Johann Salomon Semler (1725-1791) herausgegebenen Buch *Geschichte der Religionspartheyen*[578] schriftlich festgehalten. So sei die *Politische Religion* abzulehnen,

---

574 Augustin Schelle: Praktische Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Erster Theil, welcher die allgemeine praktische Philosophie und Moral enthält. Salzburg 1785, S. 441. Tatsächlich wird Eberhards *Sittenlehre der Vernunft* ausdrücklich von Schelle erwähnt, vgl. ebd., S. 246.

575 Ebd.: „Heucheley wird am leichtesten am übertriebenen erkannt: denn sie ist gemeiniglich mit Prahlerey, Andächteley und geistlichem Stolze verbunden. Blos körperliche Gottesvehrung [sic] setzt Mangel der Erkenntnis Gottes voraus. Politische Religion ist meistens stolze Heucheley.“

576 Eberhard studierte 1756-59 an der Universität Halle bei Baumgarten und dem im weiteren Verlauf noch zu erwähnenden Johann Salomon Semler Theologie und war folglich mit ihren Schriften und Lehren vertraut.

577 Sigmund Jacob Baumgarten: Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften, und derselben Streitigkeiten so wol als Spaltungen, ausser und in der Christenheit. Halle 1755, S. 25f.: „[Darunter] werden diejenigen verstanden, welche die Grundlage der natürlichen Religion vor hinlänglich zur Bestimmung und Wohlfart der Menschen, alle Verschiedenheit und Erweiterung derselben aber durch fremde Zusätze für gleichgültig halten. […] Der Irtum dieser syncretistischen Naturalisten, oder naturalistischen Latitudinarier wird auch der Gallionismus, ingleichen die politische, machiavellistische und eclectische, wie auch die algemeine Religion genant.“

578 Semler, zunächst Schüler Baumgartens und später zusammen mit diesem Lehrer an der Theologischen Fakultät der Universität Halle, nahm dessen *Abris* als Grundlage und erweiterte diese Schrift um Vorlesungsmanuskripte und -mitschriften, siehe Baumgarten: Geschichte der Religionspartheyen. Hrsg. v. Johann Salomon Semler. Halle 1766, S. 3f. Zur Editionsgeschichte der Vorlesungen siehe Marianne Schröter: Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 44). Berlin 2012, S. 231-233.

„weil aus unrichtigen Grundsätzen der Staatskunst das Beste des gemeinen Wesens zum Bestimmungsgrunde der Religion und ihrer Einrichtung angenommen und gebraucht wird. Wenn also salus publica pro suprema lege auch in sacris angenommen wird, so ist dergleichen nur alsdenn rechtmäßig und gegründet, wenn von der äussern Einrichtung der Stücke des Gottesdienstes die Rede ist, und nicht von der inneren Bestimmung des Gottesdienstes selbst, die auf göttlicher Verordnung und Offenbarung beruhen muß; obgleich GOtt selbst salutem publicam, nur nicht bloß civilem, sondern auch des künftigen Zustandes nach dem Tode, zur Absicht und zum Bestimmungsgrunde hat.“[579]

Der religiöse bzw. konfessionelle Indifferentismus des Individuums tritt an dieser Fundstelle in den Hintergrund für eine *Politische Religion* der Gemeinschaft, für eine Nutzung der *religio externa* zur Förderung weltlicher, hier insbesondere staatspolitischer Zwecke und Ziele. In Baumgartens Schriften nimmt innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Wesen von Religion insbesondere die *religio interna*, die innere oder auch Privatreligion, als Gegenpol zur *religio externa* einen ungemein hohen und positiven Stellenwert ein. Die bereits bei Gunnerus angesprochene Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Religion diente auch Baumgarten als Grundlage zur Bewertung der Frage nach Grenzen weltlich-herrschaftlichen Eingreifens in religiöse Bereiche, das auf äußere Belange beschränkt bleiben müsse und keinen Einfluss auf die inneren Religionsbereiche wie etwa der Kirchenlehre oder gar der individuellen Religiosität (zum Beispiel durch Religionszwang) ausüben dürfe. Baumgartens Kritik galt hierbei insbesondere den Vertretern einer *natürlichen Religion*, denen er vorwarf, aufgrund der Ablehnung christlicher Institutionen und Dogmen sowie der Befürwortung einer allein auf Vernunft basierenden Sittenlehre fremden oder falschen Glaubensauffassungen Einlass in den wahren christlichen Glauben zu gewähren.[580] Eine Nähe zu dem Begriffsverständnis der *Politischen Religion* im Sinne eines religiösen oder konfessionellen Indifferentismus ist offensichtlich.

Der deutsche Philosoph und Vertreter der Aufklärung in Halle, Georg Friedrich Meier (1718-1777),[581] ein Schüler und Günstling von Siegmund Jakob Baumgarten und dessen Bruder, dem Philosophen Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), verwendete den Begriff *Politische Religion* im zweiten Band seiner *Philosophischen Sittenlehre* von 1762. Wie schon Ernst Gunnerus vor ihm verortet auch Meier die *Politische Religion* in den Bereich „der Verstellung in der Religion“[582], dem Vortäuschen eines äußeren Dienstes gegenüber Gott, welcher den innerlich tatsächlichen Religionsmeinungen zuwiderlaufen kann.[583]

„Es hat Leute gegeben, und giebt noch welche von der Art, die da glauben, daß die Religion eine blosse Staatserfindung sey, um den Pöbel im Zaum zu halten. Sie geben vor, man müsse dieselbe deshalb beybehalten und befördern, und zu dem Ende müsten vernünftige Leute sich äusserlich so stellen, als wären sie der Religion zugethan, und sie müsten alles äusserlich mitmachen, was die Landes-Religion mit sich bringe. Daher benennen sie, die Verstellung in der Religion, mit

579 Baumgarten: Geschichte der Religionsparteien, S. 106f.

580 Zum Religionsbegriff von Baumgarten siehe Feil: Religio Bd. IV, S. 43-50.

581 Zu Georg Friedrich Meier siehe Feil: Religio IV, S. 88-122.

582 Georg Friedrich Meier: Philosophische Sittenlehre. Anderer Theil, zweyte verbesserte Auflage. Halle 1762, S. 108: „Das andere, welches bey dem äusserlichen Gottesdienste ein sehr grosser Fehler, und eine sehr grosse Versündigung wider GOtt, seyn kan, besteht in der *Verstellung in der Religion*, wenn man sich bloß so stellt, als wenn man GOtt äusserlich diene, und dienen wolle“ [Hervorhebungen im Original].

583 „Allein wer sich verstellt, der macht sich aus der Religion, die er äusserlich vorgiebt, gar nichts, und er pflichtet ganz andern Meinungen von der Religion bey, als die sein äusserliches Verhalten an den Tag legt“ (ebd., S. 109).

> vielen prächtigen Namen. Sie nennen dieselbe die politische Religion, die statistische Religion, die Religion des Hofes, die Religion der Klugen, die philosophische Religion, die ecclectische u.s.w. Allein, wenn man von derselben ein vernünftiges Urtheil fällen will, so muß man erst ihre verschiedenen Arten untersuchen, und alsdenn wird erhellen, ob sie diese rühmlichen Benennungen verdiene, oder nicht."[584]

Auch Meiers *Politische Religion* beschreibt das Vortäuschen einer Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit durch den äußeren Gottesdienst, der mit der wahren innerlichen Religion oder Religionshaltung nicht korrespondiert. Die Beweggründe spielen in Meiers Ausführungen zur Charakterisierung der *Politischen Religion* eine eher nebensächliche Rolle. So können zum Beispiel die äußeren Umstände eine Person zur „Verstellung in der Religion" zwingen, wenn etwa die „Landes-Religion" von der innerlichen Religion abweicht und eine Zurschaustellung dieser Religionsabweichung eine Gefahr für die eigene Sicherheit darstelle. Darüber hinaus sei die „Verstellung in der Religion" und damit auch die *Politische Religion* kein Hinweis dafür, dass die innerliche Religion von unwahren Elementen des Glaubens durchzogen sei. So könne ein Mensch, der „sich in der Religion verstellt, […] in seinem Herzen entweder der wahren oder der falschen Religion zugethan"[585] sein. Im weiteren Verlauf stellt Meier fest, dass die „Verstellung in der Religion" entweder „eine Heucheley, oder keine Heucheley"[586] sei, womit er die Heuchelei in ein zu Gunnerus Darlegungen ähnliches Verhältnis zur *Politischen Religion* stellt.

Der bereits erwähnte Bibelwissenschaftler und Theologieprofessor Johann Salomon Semler, ein Schüler Meiers sowie Baumgartens und dessen Nachfolger im Amt des Direktors der Theologischen Fakultät an der Universität in Halle, nutzte den Begriff der *Politischen Religion* in einer ähnlichen Bedeutungsnuance auch in seinen eigenen Schriften.[587] Der 1773 veröffentlichte *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte* ist ein erster belegbarer Hinweis auf eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in Semlers Schriften. In diesen Erläuterungen zur christlichen Kirchengeschichte im 13. Jahrhundert thematisiert Semler unter anderem das Problem einer „Vermehrung des Aberglaubens" auf institutioneller Ebene der christlichen Gemeinschaft. Im Zentrum seiner Kritik stehen u. a. die im 13. Jahrhundert verkündeten Entscheidungen römisch-christlicher Konzile, aber auch die Praxis der von Rom abgespaltenen griechisch-orthodoxen Kirche:

> „In der griechischen Kirche ist, was gemeine Kirchenglieder betrifft, eben dieselbe abergläubische Unwissenheit fleißig erhalten worden, wie die Vornemen aus dieser politischen Religion auch nur Mittel zu ihren Absichten gemacht haben."[588]

---

584 Ebd., S. 110; siehe hierzu Feil: Religio IV, S. 111f.

585 Meier: Philosophische Sittenlehre, S. 114.

586 Ebd., S. 110f.

587 Als Vertreter der Aufklärungstheologie war Semler bemüht, die lutherische Theologie und Tradition mit den Gedanken der Aufklärung zu verbinden. Die Grundlage seiner Schriften bildete eine kritische Analyse von Bibeltexten auf der Basis einer historisch-kritischen Schriftforschung, aber auch eine scharfe Kritik an deistischen oder naturalistischen Ansätzen von Religion und Glaubenskonzepten. Ein Kennzeichen von Semlers Theologie ist die Unterscheidung zwischen einer nach außen gerichteten, institutionalisierten Religion etwa in Form von Kirchen und Zeremonien, die allein der Theologie dienlich sei, und einer inneren, einer Privatreligion, welche einzig dem Gewissen und der Erkenntnis des einzelnen Gläubigen unterworfen sei.

588 Johann Salomon Semler: Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte. Erster Band bis 1400. Halle 1773, S. 596; für eine Zusammenfassung zum Religionsbegriff Semlers siehe Feil: Religio Bd. IV, S. 427-476.

Semler merkt an dieser Stelle kritisch an, dass bei den Mitgliedern der griechisch-orthodoxen Kirche „abergläubische Unwissenheit“ vorherrsche, die von der (kirchlichen) Obrigkeit bei den Anhängern der Religion gefördert und als Mittel zur Erlangung diesseitiger Zwecke instrumentalisiert werde. Denn mittels dieser Unwissenheit bewahre die griechisch-orthodoxe Kirche ihre Machtposition gegenüber dem Kreise ihrer Gläubigen, die auf die Interpretation heiliger Texte durch Kirchengelehrte angewiesen blieben.

Wenige Jahre später griff Semler in seinem *Versuch einer freiern theologischen Lehrart* (1777) erneut auf den Begriff zurück. Im Abschnitt zur *natürlichen Religion* kritisiert er jene Anhänger einer Glaubensrichtung, die eine Offenbarung Gottes als nicht zwingend notwendig zur Erlangung von Seligkeit erachten. Semler nutzt den Begriff der *natürlichen Religion* zur Charakterisierung insbesondere der polytheistischen oder heidnischen Glaubensrichtungen, die er von der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet. Auch in diesen Ausführungen beschreibt er die *Politische Religion* als eine nach außen getragene Glaubenshaltung, die rein „äusserlichen Absichten“ bzw. lediglich weltlichen Zwecken diene und keinem tatsächlich im tiefsten Inneren des Menschen verwurzelten Glauben einer Offenbarung Gottes folge.

> „Man übertreibt die Beschreibung der Abgötterey, als wenn sie ganz allein geherrscht hätte in der übrigen Welt; man vermengt äusserliche politische Religion, zu äusserlichen Absichten, und besondre innere Religion eben der Menschen, welche wirklich häufig an jenem Pomp und äusserlicher Feierlichkeit selbst keinen Antheil namen.“[589]

Dabei handle es sich nach Semler jedoch nicht um einen Kritikpunkt, der allein den polytheistischen oder heidnischen Religionen angelastet werden könne, sondern selbst in der christlichen Glaubenswelt anzutreffen sei. Dennoch sei der Makel einer *Politischen Religion* in erster Linie in nichtchristlichen Religionskonzepten, besonders dem Heidentum anzutreffen, wie er an einer späteren Stelle seiner Schrift verdeutlicht:

> „Daß JEsus ein wahrer Mensch sey, beweisen einige theils aus der Absicht und Sache selbst, indem er eben für Menschen der Urheber einer wahren grössern Wohlfahrt seyn solte, welche weder aus dem jüdischen Gesetz, für Juden, noch aus der einzelen politischen Religion der Heiden, statt fand: theils aus den Erzählungen von der menschlichen Lebensgeschichte JEsu.“[590]

Den zuvor zitierten Textabschnitt mitbetrachtend bezieht sich Semler mit der „politischen Religion der Heiden“ auf die nach außen gerichtete Religionsausübung durch Kulthandlungen respektive einer Religionspraxis durch Zeremonien. Im Gegensatz dazu sei die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus der wohl (einzig) wahre Weg zur Erlangung einer vollendeten Seligkeit und Erlösung durch Gott.

In den darauffolgenden Jahren erschienen weitere Schriften, in denen Semler auf den Begriff zurückgriff. In seiner Vorrede zur 1779 publizierten Schrift *Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten*,[591] dem Versuch einer Widerlegung von posthum und anonym veröffentlichten Ausführungen des Bibelkritikers Hermann Samuel Reimarus (1694-1768),[592] schreibt

---

589 Johann Salomon Semler: Versuch einer freiern theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs. Halle im Magdeburgischen 1777, S. 89.

590 Ebd., S. 412.

591 Johann Salomon Semler: Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle 1779

592 Seit 1774 veröffentlichte Gotthold Ephraim Lessing Auszüge aus der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* seines verstorbenen Freundes, des Deisten und aufklärerischen Bibelkritikers Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Da Reimarus selbst eine Veröffentlichung zu Lebzeiten aufgrund

Semler von einer „einseitigen, eigennützigen politischen Religion“[593], die einzig und allein dem Moment des Eigennutzes für das persönliche Wohl diene und einer Gemeinnützigkeit im wahren (christlichen) Glauben an Gott entgegenstehe. In seinen einleitenden Worten zur Auseinandersetzung mit den bibelkritischen Ausführungen Reimarus' leitet Semler die ablehnende Haltung zur Offenbarungstheologie von dem mittelalterlichen Begriffsverständnis der Religion als Bezeichnung für Orden und Ordensmitgliedern ab.[594] Hieraus sei das gegensätzliche Verständnis zwischen Religion auf der einen Seite und Christentum oder christlichem Glauben auf der anderen Seite entstanden, das sich schließlich zu einem Gegensatz zwischen Deisten oder Naturalisten und insbesondere der orthodox lutherischen Theologie entwickelt habe.

Ähnlich verhält es sich im Vorwort des 1786 erschienen zweiten Teils eines *Versuchs christlicher Jahrbücher*, in dem er wiederholt den Unterschied formuliert zwischen einer äußeren, „kirchlichen oder politischen Religion“ und einer wahren „lieben christlichen Religion, welche gar nicht zu politischen, äußerlichen Absichten bestimt ist.“[595] Seine Kritik am Missbrauch der christlichen Lehren, des wahren Christentums für weltliche Zwecke und eine Unterdrückung von Glaubensmitgliedern durch christliche Institutionen bzw. Kirchen wird in diesem Textabschnitt besonders deutlich. Semler warnt vor einem endgültigen Verfall der christlichen Religion durch eine Konzentration auf Äußerlichkeiten und ruft zur Besinnung auf die innere Praxis der Religion, zur Belebung des christlichen Glaubens im Innern eines jeden Gläubigen auf. In gewisser Weise nutzt Semler den Begriff *Politische Religion* damit auch im Rahmen von inner- und interkonfessionellen Auseinandersetzungen.

Ein letztes Beispiel für Semlers Verwendungsspektrum der *Politischen Religion* ist in seinem 1792 posthum veröffentlichten *Letzten Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religionen* enthalten.[596] Die Grundlage dieser von seinem Schüler Christian Gottfried Schütz (1747-1832) herausgegebenen Apologie bildet die von Semler stets konstatierte Unterscheidung zwischen der äußeren, öffentlichen Religion auf der einen Seite und einer inneren,

---

des bibelkritischen Inhalts nicht wagte und Lessing zum Schutz der Familie die Identität des Verfassers nicht preisgeben wollte, wurde die Sammlung unter dem Titel *Fragmente eines (Wolfenbüttelschen) Ungenanten* bekannt. Erst vierzig Jahre später erfuhr die Öffentlichkeit den Namen des Verfassers, als dessen Sohn Albert Heinrich Reimarus eine vollständige Handschrift der *Apologie* der Hamburger Bibliothek vermachte. Reimarus Schrift und die fragmentarische Veröffentlichung durch Lessing löste den so genannten *Fragmentenstreit* aus, eine der bedeutendsten theologischen Auseinandersetzung des 18. Jahrhunderts zwischen aufklärerischen, zumeist deistischen Überzeugungen und der orthodoxen lutherischen Theologie.

593 Semler: Beantwortung der Fragmente, unpag. [S. 21]: „Die Religionsleute unterjochen ihn; die redlichen, die rechtschaffenen Christen-Menschen erhalten sich; streben jener einseitigen, eigennützigen politischen Religion entgegen; verachten sie, in allen ihren unwürdigen Gestalten; trösten sich zuweilen mit manchen redlichen Religiosen, die ebenfals an den wissentlichen Unordnungen und unwürdigen Misbräuchen nicht Theil namen, weil sie stets edlere reine Grundsätze aus dem Christentum zu ihrer innern Besserung sich leiten liessen, schon ehe sie in diese gleissende Geselschaften eintraten, oder eintreten musten.“

594 Ebd., unpag. [S. 20]: „Da Religio das Wort war, welches die Mönchsorden bedeutete: weil das wirkliche innere Christentum unter den so vielen Christen immer mehr unbekant, und eine blos äusserliche Gewonheit wurde, die nach Zeit und Ort sichtbar seyn muste.“

595 Johann Salomon Semler: Versuch christlicher Jahrbücher, oder ausführlicher Tabellen über die Kirchenhistorie. Zweiter Teil. Halle 1786, unpag. [S. 6]: „Wir sehen also jene falsche verdorbene Kirche jetzt wirklich für das an, was sie ist; das bloße Gerede von der christlichen Religion, in einer gebieterischen Sprache; die gebieterisch fortgesetzte, vorgeschriebene Theilmemung an den sogenanten Grundartikeln des christlichen Glaubens, welche doch von Päbsten und ihrer ganzen Hofhaltung nur zur weltlichsten, zur tirannischen Beherrschung der Christen, und gar nicht zur allgemeinen moralischen Wohlfart, angewendet worden: täuscht uns nicht mehr. Wir sehen den Abstand, den Unterschied jener kirchlichen oder politischen Religion von der uns, Gottlob, nun selbst bekanten und lieben christlichen Religion, welche gar nicht zu politischen, äußerlichen Absichten bestimt ist.“

596 Hierzu Feil: Religio Bd. IV, S. 466-472.

privaten Religion auf der anderen Seite, welche sowohl in christlichen wie auch in nichtchristlichen Glaubenskonzepten anzutreffen sei.[597] Während die öffentliche oder äußere Religion ihrem Wesen nach von äußeren Merkmalen wie Institutionen, Dogmen oder Zeremonien durchwoben sei, beschreibt Semler die „Privat-Religion" als frei von diesen äußeren religiösen Ausdrucksformen und „keiner menschlichen Lehrform, sondern Gotte und dem Gewissen allein unterworfen."[598] Die öffentliche Religion besitze eine besondere Rolle bei der Staats- und Gesellschaftsgründung, indem sie „zum festern Bande der bürgerlichen Gesellschaft durch Gesetze" eingeführt worden sei.[599] Trotz seiner klaren Präferenz für die „Privat-Religion" wird in dieser Schrift eine von Semler erachtete Notwendigkeit der öffentlichen bzw. äußeren Religion als Bindemittel und Sicherungsmechanismus von gesellschaftlichen Gefügen deutlich.[600] Im Vergleich zum Judentum und Heidentum, welche als „öffentliche National-Religion[en]" mit lediglich politischen Absichten getränkt charakterisiert werden, sei die christliche oder auch „neue Religion" im Grunde von einer „ganz andre[n] moralische[n] Natur", könne aber vom Menschen „in eine eben so unmoralische blos politische Religion verwandelt" werden.[601] Diese Kritik und gleichzeitige Warnung Semlers gelten für das römisch-katholische Christentum und den Protestantismus gleichermaßen. So berge der Versuch oder die Intention, eine „Einheit aller öffentlichen Religionsform für alle Menschen"[602] zu schaffen, die Gefahr eines Verlustes der „Privat-Religion". Diese Bedrohung für das Christentum manifestiere sich in der immer neuen Erfindung und Entwicklung von theologischen Dogmen, religiösen Lehrsätzen und christlichen Zeremonien zur Regelung und Regulierung des christlichen Lebens durch Kirchen und Geistliche, welche von den Glaubensanhängern aufgesogen und eifrig verinnerlicht wurden, so dass „die eigene Verehrung Gottes ganz verdunkelt wurde, die sonst sehr bald diese falsche und blos politische Religion richtig beurtheilt haben würde."[603] Wie schon in seinen früheren Schriften, verbindet Semler die *Politische Religion* mit dem Begriff einer äußeren oder öffentlichen Religion, reserviert den Begriff allerdings nicht allein für nichtchristliche Glaubenskonzepte. So bestehe auch für das Christentum stets die Gefahr eines Abdriftens in eine äußere Religionsform, die als *Politische Religion* zu charakterisieren sei. Diese Begriffe werden von Semler nicht synonym, sondern zueinander abgestuft verwendet: So ist jede *Politische Religion* eine äußere Religion, aber nicht jede äußere Religion ist eine *Politische Religion*.

Zusammenfassend konnte aus den verschiedenen Schriften eine einheitliche Bedeutungsnuance in der Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bei Semler extrahiert werden: Die

---

597 Johann Salomon Semler: Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion. Königsberg 1792, S. 5: „Diese Privat-Religion so wol unter den Christen als Unchristen war zu allen Zeiten da, neben der öffentlichen oder gesellschaftlichen Religionsform, aber auch immer eben so verschieden, eben so ungleich als diese."

598 Ebd., S. 137: „Die innere eigene Religion ist gar keiner menschlichen Lehrform, sondern Gotte und dem Gewissen allein unterworfen."

599 Ebd., S. 5.

600 Siehe hierzu ebd., 2, S. 109ff.

601 Ebd., S. 10.

602 Ebd., S. 133.

603 Ebd., S. 237: „Durch die Festtage unterstüzte man die neuen Lehren; die Christen lernten sie nun um des historischen Christus willen hochschäzen, und sezten ihre ganze Religion in die fleißige Feier solcher Festtage, wovon sie immer mehr Historien und Fabeln hörten und ganz leicht glaubten; worüber die eigene Verehrung Gottes ganz verdunkelt wurde, die sonst sehr bald diese falsche und blos politische Religion richtig beurtheilt haben würde. Desto eifriger hielten nun Pfaffen und Mönche über dieser Kirchenreligion, wovon sie selbst immer mehr Nuzen hatten, da sie indes den äusserlichen Kirchenchristen ganz sicher, ganz schändlich und unchristlich eine ewige Seligkeit versprachen, wenn sie nur alles das glaubten, was die Kirche glaubte."

Charakterisierung der *Politischen Religion* als eine nach außen und auf diesseitige Belange gerichtete Religion, eine *religio externa*, die einzig für weltliche Zwecken instrumentalisiert wird, unter denen der Eigennutz eine besondere Stellung in der Auseinandersetzung mit der *Politischen Religion* einnimmt. Die Instrumentalisierung der Religion erfolge nicht nur durch weltliche Herrscher, sondern im gleichen Maße auch durch geistliche Führer. In Semlers Unterscheidungsrahmen zwischen einer äußeren und einer inneren Religion ist der Begriff *Politische Religion* stets mit einer negativen Konnotation im Bereich der äußeren Religion eingebettet. Die Umschreibung der *Politischen Religion* als Mittel zum Erreichen weltlicher Ziele, zur Durchsetzung diesseitiger Absichten zieht sich durch alle hier betrachteten Werke Semlers. Der Begriff wurde von ihm innerhalb der einzelnen Schriften nur an vereinzelten Stellen verwendet, findet sich aber in vielen seiner Veröffentlichungen wieder. So kann an dieser Stelle wohl festgehalten werden, dass der Begriff *Politische Religion* bei Semler Eingang in sein begriffliches Repertoire gefunden hatte.

1790 richtete sich Semler mit einem Leserbrief an die Herausgeber der Monatsschrift *Berlinisches Journal für Aufklärung*,[604] in welchem er den zuvor anonym veröffentlichten Aufsatz *Über Religion und Theologie*[605] kritisierte. Der Herausgeber der Monatsschrift, der evangelische Theologe und Publizist Andreas Riem (1749-1814), wandte sich daraufhin mit einem Antwortschreiben *An Herrn D. Semmler, über den vorstehenden Aufsatz über Religion und Theologie*. Gleich zu Beginn seines Antwortschreibens bekennt Riem sich als Deist und setzt nach, dass er sich unter anderem durch das Studium der Schriften Semlers und der „Prüfung Ihrer Meinung über Privat- und Oeffentliche Religion“ zum Übergang zu einem „reinen Deismus“[606] genötigt sehe. Riem beschreibt kurz Semlers Definition von Religion und dessen Unterscheidung zwischen „Privat- und Oeffentliche Religion“:

> „Nach Ihnen giebt es eine allgemeine moralische Religion, welche sich in ihrem Werth nach Verschiedenheit des Maaßes menschlicher Erkenntnisse richtet. Das jedesmalige Maas derselben bestimmte die Privat-Religion der Weisern. Noch giebt es nach Ihnen eine politische oder öffentliche Religion, wie sie Geistliche, oder Obrigkeiten vorschrieben.“[607]

---

604 Das *Berlinisches Journal für Aufklärung* wurde von Andreas Riem zusammen mit Gottlieb Nathanael Fischer (1748-1800) zwischen 1788-1790 monatlich herausgegeben; ab Juli 1790 wird nur noch Andreas Riem als Herausgeber genannt. Die letzte Ausgabe erschien im Oktober 1790. Über Fischer lässt sich erneut eine Verbindung zur Universität in Halle herstellen, an welcher er unter anderem ab 1766 Theologie studierte.

605 [Andreas Riem]: Ueber Religion und Theologie. Von einem Zweifler der Belehrung wünscht, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 5.3 (Dezember 1789), S. 276-288. Eine Fortsetzung des Aufsatzes folgte im Februar 1790, den Abschluss bildet das hier erwähnte, sehr ausführliche Antwortschreiben, dessen Verfasser nicht namentlich genannt wird; höchstwahrscheinlich wurde es von einem der Herausgeber verfasst.
Den aufmerksam Lesenden der erwähnten Februarausgabe wird auch die Begriffsverwendung im Beitrag *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik* von Johann Heinrich Tiefentrunk (1760-1837) nicht entgangen sein: „Wenn die Vernunft schweigt; so spricht die Sinnlichkeit, und erobert alles durch ihre Triebe, Neigungen und Leidenschaften. Sie verdrängt sogleich die allgemeine Gesetzgebung, und setzt an ihre Stelle die Selbstsucht; und wie sich die ganze moralische Religion nach dem Sittengesetze formt, so formt sich die politische Religion nach der Selbstsucht; es wird alles sinnlich, die Selbstsucht schmiedet Maximen im Namen der Religion, und die Phantasie gibt Spielwerk im Namen der Religion“ ([Johann Heinrich Tiefentrunk]: Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum. Vom Verfasser des Einzigmöglichen Zwecks Jesu, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 6.2 [Februar 1790], S. 167-192, Zitat S. 190).

606 [Andreas Riem]: An Herrn D. Semmler, über den vorstehenden Aufsatz über Religion und Theologie, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 8.3 (September 1790), S. 256-312, Zitat S. 257.

607 Ebd., S. 257f.

Die hier verwendete Semantik des Begriffs *Politische Religion* als Synonym zur „Oeffentlichen Religion“ ist folglich nicht die eigene Interpretation Riems, sondern das von Semler zur Kritik seines Religionsbegriffs übernommene Begriffsverständnis. Gleiches gilt für eine weitere Fundstelle im Verlauf von Riems Schreiben, an der er die Mängel der „Privat-Religion“ aufzeigt, die sich unweigerlich auf die *Politische Religion* auswirken würden:

> „Ist Privat-Religion eben den Mängeln unterworfen, daß sie nicht mit Gewißheit ihre Gottesverehrung bestimmen kann, so ist sie gleich unzuverläßig mit der politischen Religion und gutgemeinte Phantasie eines dankbaren Herzens.“[608]

Drei Jahre später kehrt Riem in seiner Darlegung *Ueber Religion als Gegenstand der verschiedenen Staatsverfassungen* (1793) erneut für einen Augenblick zum Begriff *Politische Religion* zurück, um ihm einen kurzen Auftritt in seiner Schrift zu gewähren. Innerhalb der *Vorrede* beleuchtet Riem das Verhältnis von Religion und Politik. Für jedes Staatswesen maßgeblich sei nicht die Frage nach dem Grund und dem Wahrheitsgehalt der unterschiedlichen „Religions-Meinungen“, sondern „welche Meinungen das Glück der Staaten und Völker und die Erhaltung der Staatsverfassungen am sichersten begründen?“[609] So sei es die Sache der Politik und der Rechtsgelehrten – nicht aber der Theologen – über das Zusammenwirken zwischen den bestehenden weltlich-gesellschaftlichen Verträgen und Gesetzen auf der einen Seite und „Religions-Meinungen“ auf der anderen Seite zu urteilen und gegebenenfalls Justierungen vorzunehmen, da „nur sie vom wahren Interesse des Staats und der Gesetze unterrichtet“ seien.

> „So wie man in der politischen Religion gewisse Wahrheiten durchaus aufgeben muß, eben so müssen gewisse Meinungen und Irrthümer, die eben so wenig ins Ganze richtig eingreifen, aus derselben ausgemerzt werden, sobald das Gouvernement der Staaten richtig calculirt.“[610]

Wie schon drei Jahre zuvor im *Berlinischen Journal für Aufklärung* scheint sich Riem auch in dieser Veröffentlichung Semlers Begriffsverständnis von *Politische Religion* im Sinne der äußeren bzw. öffentlichen Religion zu bedienen; aufgrund fehlender Erläuterungen oder weiterer Fundstellen ist eine tiefergehende Untersuchung von Riems Begriff der *Politischen Religion* nicht möglich.

Erstmals im 18. Jahrhundert lässt sich der Begriff *Politische Religion* auch in deutschsprachigen Nachschlagewerken nachweisen:[611] Eine dieser frühen vorzustellenden Fundstellen des Begriffs *Politische Religion* in einem deutschsprachigen Nachschlagewerk wurde von dem Schriftsteller Christian August Wichmann (1735-1807) für seine *Geschichte berühmter Frauenzimmer* verfasst, eine zwischen 1772-1775 in drei Bänden unvollendet erschiene Zusammenstellung kurzer Lebensgeschichten und Anekdoten von mehr und weniger berühmten Frauen aus verschiedenen Teilen der Welt. Im zweiten Band aus dem Jahr 1772 widmet sich ein Artikel Königin Caroline von Großbritannien und Irland (1683-1737),[612] die von dem Verfasser als

---

608 Ebd., S. 298.

609 Andreas Riem: Ueber Religion als Gegenstand der verschiedenen Staatsauffassungen. Mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage von Politik und Religion. Berlin 1793, S. 1f.

610 Ebd., S. 3.

611 Schon im 17. Jahrhundert wurde der Begriff *politique religion* in dem französischsprachigen biographischen Nachschlagewerk *Perrioniana et Thuana* verwendet; siehe oben im Abschnitt zum religiösen Indifferentismus.

612 [Christian August Wichmann]: Art. Caroline (Wilhelmine Dorothea), Königinn von Groß-Britannien, George des Andern Gemahlinn, in: Geschichte berühmter Frauenzimmer. Nach alphabethischer Ordnung aus

eine ihrer protestantischen Konfession gegenüber stets treue Person beschrieben wird, die „sich auf die wahren Fundamente der Religion“[613] verstehe. So habe sie zwischen „reeller und politischer Religion“[614] unterschieden, zwischen einer alles umfassenden und universell gültigen Religion Gottes, der man Leib und Seele unterordnen müsse, und einer lokal und nach den politischen Begebenheiten beschränkten Religion des Staates, die allein der „Ruhe, Ordnung und Glückseligkeit der Gesellschaft“[615] diene. Der Verfasser unterscheidet nicht zwischen verschiedenen Arten und Ausdrucksformen von Religion(en), sondern unterteilt die Religion in verschiedene Bereiche und verweist mit dem Begriff *Politische Religion* auf „den politischen Theil der Religion“[616], auf eine äußerliche, gemeinschaftsordnende und -sichernde Ebene, die in einem Gegensatz zur wahren göttlichen Religion stehe, in der man sich einzig und allein Gottes Willen unterordnen müsse. Ähnlich anderen lexikalen Verwendungsbeispielen handelt es sich auch hier um die einzige Fundstelle innerhalb des gesamten biographischen Nachschlagewerks. Im Gegensatz zu anderen Fundstellen der *Politischen Religion* in Nachschlagewerken erfährt der Begriff eine Verwendung in einem durchaus christlichen Kontext, auch wenn die Religionszugehörigkeit in diesem Fall keine allzu große Rolle in der Anwendung und im Bedeutungshorizont gespielt haben dürfte.

4.3. 19. Jahrhundert

Ähnlich zur abnehmenden Quantität der Begriffsverwendung von *Politische Religion* im Sinne eines religiösen Indifferentismus ebbte auch das Interesse an einer Verwendung des Begriffs im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um die *religio externa* im beginnenden 19. Jahrhundert ab. Es könnte hier ein Zusammenhang mit den semantischen Verschiebungen des Religionsbegriffs, der bis in die Gegenwart beständig an neuen Deutungsansätzen wächst, und der sukzessive in Vergessenheit geratenen theologischen Differenzierung zwischen einer *religio interna* und *religio externa* bestehen.

Mit den *Vierzig Büchern vom Staate* des deutschen Rechtswissenschaftlers Karl Salomon Zachariä (1769-1843), die zwischen 1820 und 1832 in fünf Bänden herausgegeben wurden, soll dieser thematische Abschnitt zum Abschluss kommen. Im 34. Buch des 1830 veröffentlichten vierten Bandes beschäftigt sich Zachariä vornehmlich mit der Frage um das Verhältnis von Politik und Religion und legt dementsprechend den Fokus unter anderem auf den Religionsbegriff. Unter dem Begriff Religion, versteht Zachariä den Glauben an eine transzendente, die diesseitige Welt lenkende Macht und den Versuch, „die sinnliche und die übersinnliche Welt in sich zu einer einzigen zu vereinigen“.[617] Dieser Versuch werde auf unterschiedlichem Wege begangen, was die Verschiedenheit von Religionen begründe. Zachariä stellt die Formen

alten und neuen in- und ausländischen Geschicht-Sammlungen und Wörterbüchern zusammen getragen. Zweyter Theil. Leipzig 1772, S. 29-39.

613 Ebd., S. 37.

614 Ebd.

615 „Sie machte auch einen Unterschied zwischen reeller und politischer Religion; für jene hatte sie jederzeit die größte Ehrerbietung, und ihr mußte, nach ihrem Willen, alles unterworfen seyn; den politischen Theil der Religion aber hielt sie bloß für local oder gelegentlich, und unterwarf sich demselben, oder richtete sich in ihrem Betragen darnach so weit, als dieses Betragen mehr oder weniger unmittelbaren Einfluß auf die Ruhe, Ordnung und Glückseligkeit der Gesellschaft hatte“ (ebd.).

616 Ebd.

617 Karl Salomo Zachariä: Vierzig Bücher vom Staate. Vierter Band, Zweite Abtheilung. Heidelberg 1830, S. 176.

Vernunftreligion und Offenbarungsreligion gegenüber und betrachtet ihre ambivalente Wechselbeziehung zwischen Abhängigkeit auf der einen Seite und dem Streit zur Frage des Machtverhältnisses auf der anderen Seite. So könne etwa die Vernunftreligion nur mit Hilfe der Offenbarungsreligion zu einer öffentlichen Religion werden, innerhalb derer der eigene Glaube mit anderen Personen geteilt werden könne.[618] Gleichfalls sei es das Verlangen des Menschen, „zu Gott äusserlich zu sprechen“[619], das die meisten Religionen einen Gottesdienst im Sinne einer äußeren Gestalt der Religion erschaffen lasse. Innerhalb seiner Betrachtung der verschiedenen Ausdrucksformen und Eigenschaften von Religionen teilt Zachariä die unterschiedlichen Religionslehren entsprechend ihren Charakterzügen in verschiedene Kategorien ein. Unter anderem unterscheidet Zachariä zwischen einer „kosmopolitische[n] oder eine[r] weltbürgerliche[n] Religion“, die „unmittelbar nur über das Gebieth des Sittengesetzes“ walten, und den „politische[n] Religionen“[620], die jene

> „*physischen Mächte* [feiern], welche über das Schicksal des Menschen gebiethen oder zu gebiethen scheinen; sie lehren, wie der Mensch den Zorn dieser Mächte zu versöhnen, die Gunst derselben zu gewinnen habe; die machen den Menschen einen Gottes*dienst* zur Pflicht oder zum Bedürfnisse!“[621]

In der Unterscheidung zwischen einer inneren und äußeren Religion bzw. Vernunftreligion und „öffentlicher Religion“ schwingt die Interpretation des Begriffs *Politische Religion* im Sinne der äußeren Ebene von Religion in Zachariäs Schrift nur noch subtil mit. Die *Politische Religion* Zachariäs drängt das göttliche Element des Glaubens ins Abseits und fokussiert auf diesseitige Mächte und Gesetze, die im Sinne einer Religion sakralisiert und mit entsprechenden Gottesdiensten geschmückt werden. Der Begriff wird in dieser Schrift nicht synonym mit dem gleichfalls verwendeten Ausdruck „öffentliche Religion“ gesetzt, obgleich der semantische Schwerpunkt von Zachariäs Begriff einer *Politischen Religion* auf dem äußeren Gottesdienst liegt. *Politische Religionen* stünden in einer unmittelbaren Beziehung zu den Interessen des Staates und seien zur Verwirklichung dieser Interessen dienstbar gemacht worden (zum Beispiel zur Schaffung und Sicherung von gesellschaftlichen Verbänden). Aus diesem Grunde trete die *Politische Religion* in den überwiegenden Fällen in Form von Staatsreligionen in Erscheinung.[622] Als ein weiteres Wesensmerkmal *Politischer Religion* bestimmt Zachariä das ihr inhärente Rechtssystem, das er als „System des Religions*zwanges*“ bestimmt, denn die Religion

---

618 Ebd., S. 187ff.

619 Ebd., S. 191: „Denn es verlangt den Menschen zu Gott äusserlich zu sprechen; weil er sich sein Verhältniss zu Gott wie das zu den Gewaltigen dieser Erde denkt, weil es ihn verlangt, auch die Stimme Gottes – in Orakelsprüchen, in Weissagungen, in Verheissungen – zu hören, weil sich ein jedes lebhaftere Gefühl oder Streben aus dem Inneren des Menschen nach Aussen hervordrängt.“

620 Ebd., S. 204f.: „Einige Religionslehren umfassen das *gesammte Gebieth des menschlichen Wissens und Denkens*, ihre Vorschriften beherrschen die gesammte innere und äussere Welt des Menschen; ihre Herrschaft kennt keine andere Grenzen, als die des Möglichen. (Man kann diese Religionen die *pantheistischen* nennen.) Andere walten unmittelbar nur über das Gebieth des *Sittengesetzes*; sie geben der Idee einer moralischen Weltordnung durch den Glauben an ein Wesen, dessen Wille heilig, dessen Werk die Welt ist, Leben und 'gleichsam Anschaulichkeit; sie verwandeln die Gesetze der Pflicht in Gebothe Gottes; der Kultus, den sie von dem Menschen verlangen, ist die Tugend oder ein Tugendmittel. (Mann kann eine Religion dieser Art eine *kosmopolitische* oder eine *weltbürgerliche* Religion nennen.)“ [Hervorhebungen im Original].

621 Ebd., S. 205 [Hervorhebungen im Original]: „Wieder andere Religionen feyern die *physischen Mächte*, welche über das Schicksal des Menschen gebiethen oder zu gebiethen scheinen; sie lehren, wie der Mensch den Zorn dieser Mächte zu versöhnen, die Gunst derselben zu gewinnen habe; sie machen den Menschen einen Gottes*dienst* zur Pflicht oder zum Bediirfnisse! (Man kann sie *politische* Religionen nennen.)“

622 Ebd., S. 206.

solle ihrem Wesen nach gleichzeitig das Gesetz des Staates sein und bedürfe zur Erreichung dieses Endzweckes „einer *äusseren* Gewalt."[623] Im Gegensatz zur pantheistischen Religion sei die *Politische Religion* zur Begründung einer Theokratie tauglich.[624]

Im Rahmen einer Beurteilung aller Religionssysteme gebe es laut Zachariä „*nur eine* Religion, welcher der Name und die Würde der wahren Religion schlechthin"[625] zugesprochen werden könne: das Christentum. Denn im Gegensatz zum Christentum seien die zwei Monotheismen Judentum und Islam ganz bzw. „wenigstens zu einem grossen Theile oder ihrem Endzwecke nach politischer Art."[626] In Bezug auf das Christentum unterscheidet Zachariä zwischen einer unsichtbaren Kirche im Sinne der durch die Religion vermittelten Glaubenssätze und Moral und einer sichtbaren Kirche in Form der weltlichen Institutionen. Während der Protestantismus „die sichtbare Kirche nur als Erziehungsanstalt für die unsichtbare Kirche" betrachte, behaupte die römische-katholische Kirche ein Abbild der unsichtbaren Religion bzw. mit dieser identisch zu sein. Einigkeit bestehe allerdings in der Auffassung,

> „dass das Christenthum […] nicht eine politische Religion und das Reich Christi nicht von dieser Welt sey, dass mithin weltliche Angelegenheiten ausserhalb des Gebiethes der Kirche liegen."[627]

Eine Vermischung zwischen den Sphären Politik und Religion wird von Zachariä auch für das Christentum nicht vollständig negiert, doch liege der Unterschied zu den erwähnten Monotheismen in der Schwerpunkt- und Endzwecksetzung religiöser Gesetze. Diese seien im Judentum und Islam vornehmlich dem Staate dienlich; einzig im Christentum stehe der Glauben des Menschen an Gott im Vordergrund und die Religion einzig im Dienst der göttlichen Wahrheit.

Kommt bei allen zuvor betrachteten Autoren die *Politische Religion* stets auch in Bezug auf das Christentum zur Anwendung, charakterisiert Zachariä ausschließlich nichtchristliche Religionen als *Politische Religionen*, indem er für christliche Religionen den Wesenszug einer *Politischen Religion* konsequent negiert. Das Verwendungsfeld der *Politischen Religion* im Kontext nichtchristlicher Religionen wurde nicht erst von Zachariä eingeführt; die ersten Samen dieses Verwendungsfeldes der *Politischen Religion* wurden bereits einige Jahrhunderte zuvor in den Boden semantischer Spektren der *Politischen Religion* gepflanzt.

Zusammenfassend kann auch in diesem Kapitel zwar ein gewisses Übergewicht an Quellen aus protestantischen Kreisen verzeichnet werden, doch spricht diese quantitative Unausgeglichenheit auch in diesem Verständnisfeld nicht für eine exklusive Verwendung durch eine bestimmte konfessionelle Gruppe, durchaus aber von einer vermutlich eher im protestantischen Lager populären Semantik. Ähnlich der Begriffsdeutung der *Politischen Religion* als religiöser Indifferentismus sank die Popularität der unmittelbaren semantischen Kontextualisierung mit der *religio externa* im 19. Jahrhundert rapide. Allerdings blieb dieses Narrativ des Begriffs

---

623 Ebd., S. 228 [Hervorhebungen im Original]: „Das Rechtssystem der *pantheistischen* und das der politischen Religionen ist das System des Religions*zwanges*. Eine Religion der *ersteren* Art, eine Religion also, deren Vorschriften die gesammten geselligen Verhältnisse der Menschen umfassen, ist oder soll ihrem Wesen nach zugleich das Gesetz des Staates seyn; sie bedarf also, zur Erreichung dieses ihres Zwecks, so wie eine Staatsgesetzgebung, einer *äusseren* Gewalt."

624 Ebd., S. 228 [Hervorhebungen im Original]: „Jedoch unterscheiden sich die pantheistischen und die politischen Religionen in der vorliegenden Beziehung darin von einander, dass nur jene zur Begründung einer Theokratie tauglich sind."

625 Ebd., S. 210 [Hervorhebungen im Original]: „Eine jede Religion stellt den Menschen höher, als er steht. Die christliche Religion stellt den Menschen am höchsten. Darum ist sie die wahre Religion."

626 Ebd., S. 211.

627 Ebd., S. 215.

Politische Religion in gewissem Sinn erhalten bzw. erfuhr eine Weiterentwicklung als Kritik einer Instrumentalisierung äußerer Ausdrucksformen von Religion, wie Zeremonien oder Rituale, für die Etablierung und Festigung weltlicher bzw. politischer Zwecke oder Ideen. Eine derartige Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* findet sich beispielsweise in Texten zur Französischen Revolution.[628]

Neben einer konfessionellen Nähe und Ähnlichkeiten auf der Ebene der Begriffsdeutung der hier vorgestellten Autoren soll in dieser Kurzzusammenfassung im Besonderen eine Gemeinsamkeit mehrerer Gelehrter hervorgehoben werden, die in dieser Größenordnung für keine anderen im Rahmen dieser Arbeit recherchierten Quellenfunde herausgearbeitet werden konnte: Die in diesem Kapitel vorgestellten Gelehrten Johann August Eberhard, Georg Friedrich Meier, Siegmund Jakob Baumgarten und Johann Salomon Semler waren an der Universität in Halle tätig und einander als Lehrende (Baumgarten, Semler) oder Studierende (Eberhard, Meier) bekannt. Man könnte in diesem Fall von einem kleinen Netzwerk oder sogar einer Hallenser Tradition zum Begriff *Politische Religion* sprechen. Zwischen ihren Semantiken des Begriffs *Politische Religion* lassen sich kleine, nuancierte Abweichungen erkennen, aber auch semantische Weiterentwicklungen zwischen den Autoren. Mit Andreas Riems Rezension zu Semlers Schrift kann diese Linie außerhalb der Universität Halle weiterverfolgt werden. Darüber hinaus können mit Karl Friedrich Bahrdt und Friedrich Schleiermacher weitere Vertreter benannt werden, die gleichfalls den Begriff *Politische Religion* in ihren Schriften einbauten, allerdings mit einer abweichenden Bedeutung, weswegen sie in einem anderen Kapitel dieser Arbeit Erwähnung finden sollen. Zudem gibt es weitere Autoren wie beispielsweise Christian Thomasius, die sich ebenfalls zum Kreis der Hallenser Gelehrten zählen lassen, jedoch nicht im gleichen Zeitraum und in anderen Fachrichtungen an der Universität zugegen waren.

5. *Politische Religion* im Kontext der Ideen der Aufklärung

Bis ins späte 17. Jahrhundert war das Leben für den Großteil der Menschen in Europa geprägt von einem aus dem Glauben an Gott resultierenden Gehorsam gegenüber der Kirche als sein Sprachrohr und gegenüber weltlichen Herrscherinnen und Herrschers als von ihm erwählt. Die Ideen der Aufklärung als Besinnung auf ein vernunftgeleitetes Denken zur Überwindung alter Strukturen, die den Fortschritt und die Weiterentwicklung des Menschen behindern, hatten einen erheblichen Einfluss auf verschiedene Ebenen der wissenschaftlichen, geistigen und gesellschaftlichen Ideenlandschaft und führten in vielen wissenschaftlichen und lebensweltlichen Bereichen zu einem grundlegenden Umdenken, einem Paradigmenwechsel, was unter anderem auch Neuausrichtungen innerhalb der Wechselbeziehung zwischen Politik und Religion nach sich zog. Dieses sich wandelnde Verhältnis zwischen politischer und religiöser Ebene hatte nicht nur einen maßgeblichen Einfluss auf den Religionsbegriff, sondern ließ in der Folge auch neue Deutungshorizonte des Begriffs *Politische Religion* entstehen. Spätestens ab Ende des 18. Jahrhunderts erfuhr der Begriff zudem eine zunehmende Verwendung im Kontext politischer Themen.

Auch in Schriften zur Aufklärung oder jenen, die sich mit aufklärerischen Gedanken auseinandersetzen, findet der Begriff *Politische Religion* Anwendung. Die hierbei verwendeten

628 Siehe hierzu Kapitel sieben (bspw. Christoph Martin Wieland).

Deutungsalternativen des Begriffs sind recht unterschiedlichen Charakters und weisen zum Teil verschiedene konnotative Färbungen auf, wie in den nachfolgenden Kapiteln aufgezeigt werden soll. Greifbar ist der Begriff *Politische Religion* in diesem Kontext insbesondere in religionsphilosophischen Schriften, die das Verhältnis zwischen der positiven Religion oder Offenbarungsreligion auf der einen Seite und der deistischen und natürlichen Religion oder auch Vernunftreligion auf der anderen Seite thematisieren, in dieser Auseinandersetzung allerdings auf unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten des Begriffs zurückgreifen, was anhand einer Zweiteilung dieses Kapitels deutlicher herausgearbeitet werden soll.

5.1. *Politische Religion* im Kontext von Deismus und Vernunftreligion

Die sich mit dem beginnenden 18. Jahrhundert sukzessive entwickelnden Ideen der Aufklärung, die sich auf verschiedenen Ebenen ausbreiteten, wirkten sich auch auf den religiösen Bereich bzw. religionsphilosophische Ideen aus. Im Zuge der Aufklärung wurde das Konzept der natürlichen Religion oder Vernunftreligion entwickelt, das – im Gegensatz zu Offenbarungsreligionen – die Offenbarung Gottes nicht mehr als notwendige Erkenntnisstufe der Religion betrachtet und den Menschen in eine unmittelbare Beziehung zu Gott auf der Grundlage einer rein natürlichen Erkenntnis stellt.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts finden sich erste Quellenbelege für die Formulierung *religio naturalis*, die – im Gegensatz zu der von Gott gegebenen *religio revelata* – das Vermögen, Gott zu erkennen, der Vernunft zuschreibt; dieses neue Verständnis von Religion hatte Einfluss auf die langsam voranschreitende Entwicklung des Religionsbegriffs zu einem Oberbegriff.[629] Die natürliche Religion (auch Vernunftreligion) wurde als ursprüngliche und vernunftgeleitete Religiosität fernab der Unterordnung unter eine institutionalisierte kirchliche oder priesterliche Macht sowie deren Dogmen verstanden und diente insbesondere religionsphilosophischen Konzepten der Aufklärung als Gegenbegriff zur kritisierten Offenbarungsreligion oder auch positiven Religion. Kritische Stimmen merkten zur natürlichen Religion wiederum an, dass im Gegensatz zur Offenbarungsreligion, die als übernatürliche Religion von Gott gestiftet sei, jene natürliche Religion lediglich menschliches Machwerk sei und keine göttliche Sinnstiftung zur Grundlage habe.[630] Eine Verknüpfung des Begriffs natürliche Religion mit dem der *Politischen Religion* findet sich erst in Schriften des 18. Jahrhunderts in einem kritischen Verwendungskontext als Vorwurf eines Götzendienstes oder eines Pantheismus.

Eng daran anknüpfend ist der Begriff des Deismus zu verstehen, der im 18. Jahrhundert ebenfalls für gewöhnlich einem polemisch gefärbten Gebrauch unterworfen war. Besonders für das 17. und 18. Jahrhundert ist eine begriffliche Definition dessen, was unter dem Begriff Deismus zu subsumieren ist, kaum möglich. Im Überwiegenden kann hierunter wohl eine theologische Position verstanden werden, die den Glauben an einen Schöpfungsgott teilt, welcher jedoch nicht nennenswert in die weltlichen Belange oder die diesseitige Natur eingreift oder diese lenkt.[631]

---

629 Feil: Religio II, S. 269-333; ders.: Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik, S. 21; Wagner: Religion II, S. 525; Kehrer: Religion, S. 420.

630 Feil: Religion, Sp. 270-272; Kehrer: Religion, S. 420. Siehe zum „Naturalismus“ oder zur „natürlichen Religion“ auch die entsprechenden Einträge in: RGG, 4. Aufl., Bd. 6 (2003), Sp. 109-114 und Sp. 117-120.

631 Siehe hierzu Art. Deismus, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 2 (1999), Sp. 614- 623.

1717 veröffentlichte der Jurist und aufklärerische Philosoph Theodor Ludwig Lau (1670-1740) die deistische Schrift *Meditationes philosophicae de Deo, Mundo, et Homine*, die kurz nach Erscheinen in Frankfurt wegen spinozistischen Inhalts und vermeintlicher Gotteslästerei konfisziert worden war. Im ersten Teil seiner *Meditationes* thematisiert Lau theologische Fragen zur Existenz Gottes sowie zu Religionen und vertritt den Standpunkt der natürlichen Religion.[632] Dieser stellt er am Ende des ersten Teils seiner kurzen Abhandlung den Begriff *Politische Religion* und den Ausdruck Religion der Gesellschaft zur Seite, denn er sei nicht nur Mensch, sondern auch Bürger und Untertan und müsse Gott nach den theologischen Vorgaben verehren, die sein Fürst oder der Staat ihm befehlen.

> „Est tamen mihi, praeter hanc Religionem Naturalem: Religio Politica quoque & Societatis. Civis enim sum & Subditus. Hinc uti in reliquis Vitae, ita & in Fidei actionibus extrinsecis & transcuntibus, non mei, sed alieni Juris. Colo ergo Deum talem, qualem Princeps vel Respublica me jubet. Sic Turca, Alcoranum: Sic Judaeus, V.T. Sic Christianus, N.T. veneror, pro-Lege & Religionis meae Norma.“[633]

Nachdem Lau aufgrund der Konfiszierung Protest einlegte, wurde unter anderem der deutsche Jurist und Philosoph Christian Thomasius (1655-1728), ein Wegbereiter der Frühaufklärung in Deutschland und Direktor der Universität in Halle sowie ehemaliger Lehrer von Lau, beauftragt, ein Gutachten zum fraglichen atheistischen Inhalt des Traktats zu erstellen. In seiner drei Jahre später veröffentlichten Sammlung von freigeistigen Abhandlungen *Ernsthaffte / aber doch Muntere und Vernünfftige Thomasische Gedancken u. Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel* resümiert Thomasius im 24. Kapitel des ersten Bandes unter der Überschrift vom „Elende[n] Zustand eines in die Atheisterey verfallenen Gelehrten“ diesen Vorfall und seinen gutachterlichen Respons unter anderem mit Verweis auf jene soeben zitierte Stelle aus Laus Werk. Diese Textstelle deutet er mit einer Unterstellung gegen Lau, dass sich dieser

> „nach der Politischen (nemlichen der Atheistischen und simulirten) Schein-Religion bey den Türcken sich zur Türckischen, bey Juden zur Jüdischen, und bey den Christlichen Secten sich zu einer jeden Secte, Religion bekenne.“[634]

Lau sei folglich religiös indifferent und würde seine Religion somit nicht nach Glaubensfragen, sondern den örtlichen Umständen wählen und einrichten. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung verwendet Thomasius den Begriff im Zusammenhang mit einer näheren Beschreibung der nach außen gerichteten Geisteshaltung von Lau, „seiner politischen Religion“[635], wonach die örtlich vorherrschende Religion über Leib und Gewissen der Untertanen und Bürger herrsche, der Mensch nach außen hin somit den religiösen Gegebenheiten der Region unterliege bzw. sich diesen unterwerfen müsse. Somit sei auch das Bekenntnis von Lau zur Lutherischen

---

632 [Theodor Ludwig Lau]: Meditationes philosophicae de Deo, Mundo, et Homine. [o. O.] 1717; zur Veröffentlichung von Lau siehe Feil: Religio Bd. IV, S. 129-133; für eine Kurzbiographie siehe Martin Mulsow: Theodor Ludwig Lau (1670-1740), in: Aufklärung 17 (2005), S. 253-255.

633 [Lau]: Meditationes philosophicae, S. 17.

634 Christian Thomasius: Ernsthaffte / aber doch Muntere und Vernünfftige Thomasische Gedancken u. Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel. Halle im Magdeburgischen 1720, S. 255.

635 Ebd., S. 257: „[…] auch er selbst cap. I. § ult. p. 17. in dieser Schrifft lehret /und für einen Satz seiner politischen Religion ausgiebet / daß die herrschende Religion nicht nur über den Leib sondern auch über das Gewissen der Unterthanen / so ferne nemlich solches Gewissen in die Sinne falle / herrsche.“ Dieser besonderen Anwendungsform der *Politischen Religion* in Verbindung mit einem Possessiv wird im achten Kapitel genauer untersucht.

Kirche nichts Anderes als ein „Streich seiner so genandten und gerühmten Politischen Religion“[636] und könne nicht als ein religiöses Bekenntnis aus tiefster Glaubensüberzeugung verstanden werden. Der Begriff *Politische Religion* bezeichnet dieses nach außen getragene Religions- oder Konfessionsbekenntnis, das mit den inneren religiösen Überzeugungen nicht übereinstimmen müsse, da es aus rein opportunistischen Beweggründen motiviert sei.

Einerseits steht der Begriff *Politische Religion* in beiden Texten in einem kontextuellen Zusammenhang mit der *natürlichen Religion*, doch andererseits erweitert Thomasius den Verwendungshorizont in seinem Text zur Umschreibung von äußeren oder politischen Grundeinstellungen einer Person zu weltlichen Fragekomplexen. Von einem religiösen Indifferentismus kann insofern gesprochen werden, als dass Lau die Wahl der Religion von jeweiligen regionalen Bedingungen abhängig macht, womit eine jede Religion auch als moralisch richtig und gottgewollt erscheinen muss. Im Gegensatz zu dem für gewöhnlich geäußerten Vorwurf eines vom Opportunismus geleiteten religiösen Indifferentismus seien im Fall von Lau regionale Abhängigkeiten ursächlich für die Wahl der Religion. Doch im Gegensatz zu Lau, der dem Begriff eine positive Lesart verlieh, ist der Begriff *Politische Religion* von Thomasius klar mit einer negativen Konnotation versehen worden.

Laus Schrift erweckte auch das Interesse anderer Publizisten und Autoren, die sich mit seinen Gedanken und insbesondere auch der oben zitierten Stelle auseinandersetzten: Ein mittelbarer Verweis auf die *Meditationes philosophicae* findet sich in dem anonym[637] im Hallenser Universitätsverlag von Johann Christian Hendel 1722 herausgegebenen, achtbändigen Werk *Gespräche in dem Reiche Derer Welt-Weisen*, ein Kompendium aus 37 als Unterhaltung angelegten Texten, in denen unterschiedliche Fragen und Standpunkte anhand der Philosophie verschiedener Geisteswissenschaftler dargelegt und diskutiert werden. An das zehnte Gespräch über die Pedanterie von Gelehrten schließt der Verfasser seine *Leichsinnigen Gedancken über einige Stellen* aus der Veröffentlichung *Spinozismus detectus*[638] von dem Geistlichen Volckmar Conrad Poppo (1695-1753) an, worin es unter anderem heißt:

> „Wenn er gescheut ist, so wird er die Bibel zu Erweisung der Wahrheit der Christlichen Religion nicht brauchen dürfen noch wollen, Conf. § 22. p. 48. seines Spinozismi: Ergo habe ich nach seinem Vorspiel überflüßiges Recht zu schliessen: M. Poppo statuiert lauter natürliche und politische Religion, folglich, keine Offenbarung.“[639]

Der Begriff *Politische Religion* wird in diesem Quellenbeispiel in eine Reihe mit der natürlichen Religion gestellt, die der Verfasser deutlich von Offenbarungsreligionen unterscheidet; ob

---

636 Ebd., S. 261: „Daß er aber daselbst als eine unstreitige Probe / daß er kein Ketzer und Atheiste sey / angiebet / weil er sich zur Lutherischen Kirche bekenne / und daselbst zum Abendmahl gienge / fället dadurch gäntzlich hinweh, weil er §. ult. capitis primi p. 17 mit deutlichen Worten dieses als einen Streich seiner so genandten und gerühmten Politischen Religion rühmet / und daß er ein gleichmäßiges auch bey den Türcken thun werde / ungemartert anstrebet.“

637 Im 58. Band von Johann Heinrich Zedlers *Großem vollständigen Universal Lexicon Aller Wissenschafften und Künste* wird als Verfasser der Schrift Balthasar Heinrich Tilesius genannt ([Anon.]: Art. Wolfische Philosophie, in: Zedlers Universal Lexicon. Bd. 58. Leipzig, Halle 1748, Sp. 883-1232, hier Sp. 962 und 971).

638 Volckmar Conrad Poppo: Spinozismus detectus, Oder Vernünfftige Gedanken Von dem wahren Unterschied der Philosophischen und Mathematischen Methode oder Lehr-Art. Weimar 1721.

639 [Anon.]: Gespräche in dem Reiche Derer Welt-Weisen. Anderer Theil [Bd. 2]. Halle 1722, S. 94. Der Verfasser bezieht sich hier auf das vierte Kapitel der *Spinozismus detectus* mit der Überschrift *Von dem Schaden / so von der verkehrten Application der Mathematischen Methode auf die Philosophischen Objecta in sonderheit in der Welt-Weißheit entstanden ist*. Das erwähnte Zitat aus Laus *Meditationes philosophicae* befindet sich am Ende des § 21 dieses Kapitels (Poppo: Spinozismus detectus, S. 48).

er natürliche und *Politische Religion* miteinander gleichsetzt, wird an dieser Stelle nicht ersichtlich. Es ist Poppo, der die oben zitierte Stelle aus den *Meditationes philosophicae* in seinen *Spinozismus detectus* aufnimmt, ohne allerdings selbst auf den Begriff *Politische Religion* in seinen eigenen Ausführungen zurückzugreifen. Dennoch scheint der Rezensent von Poppos Schrift die Interpretation der *religio politica* bei Lau im Verweis auf Poppos Schrift beibehalten zu haben. Eine genauere Untersuchung scheitert auch für diese Fundstelle an der singulären Verwendung in der Rezension.

Eine weitere deutschsprachige Fundstelle ist in den 1745 erschienen *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion enthaltene Sittenlehre Jesu Christi* des Leipziger evangelisch-lutherischen Theologen Christoph Wolle (1700-1761) enthalten. Mit den *Betrachtungen* beabsichtige der Autor – so seine Darlegung im Vorwort – eine seit Bekanntgabe der Augsburger Konfessionen im Jahr 1530 existierende Lücke in der Landschaft theologischer Auseinandersetzungen zu füllen und einen Vergleich bzw. Abgleich der Sittenlehre der heiligen Schrift mit der Sittenlehre der Augsburger Konfession zu erarbeiten, wobei der Schwerpunkt auf eine Untersuchung der „innerlichen Verderbnisse der menschlichen Seele“ gelegt werde.[640]

In seiner dennoch recht umfangreichen Untersuchung bedient sich Wolle des Begriffs *Politische Religion* an mehreren Stellen, wodurch in diesem Fall ein Vergleich der verschiedenen Fundstellen möglich ist: Beide Fundstellen liegen im zweiten von drei Hauptkapiteln, in dem sich Wolle laut Überschrift *den verderbten Kräften der menschlichen Seele insonderheit*[641] widmet. In § XI des Unterkapitels *Von der Unwissenheit göttlicher Dinge in der Christenheit* stellt Wolle eine Behauptung über die innerhalb der Christenheit vorzufindende Unwissenheit um den Offenbarungscharakter der heiligen Schrift auf,[642] den er im daran anschließenden Abschnitt zum Teil unter Einbeziehung mathematischer Argumente zu erläutern und zu beweisen versucht. Innerhalb seiner Darlegungen, dass neben dem Christentum „keine Religion unter der Sonne zu finden [sei], die ein reineres Herz, und reinere Sitten erfordert“ und jene Personen, die sich der verpflichtenden Heiligkeit entziehen und ihren unchristlichen Lüsten hingeben, „Schandflecke des Christenthums“ seien,[643] wendet Wolle seinen Blick kurz auf antike, nicht monotheistische Religionskonzepte:

> „Der größte Theil der weisen Heiden hatte nicht die natürliche, sondern nur eine politische Religion, bey der die Lüste, wenn sie einmal ausbrachen, sich eben so wenig, als wie ein Damm aufhalten ließen.“[644]

Der Großteil der antiken polytheistischen Religionskonzepte wird von Wolle in jener Interpretationsrichtung als *Politische Religion* definiert, die bereits im vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit eine große Aufmerksamkeit aufgrund der zahlreichen Quellenbelege genoss. Hierbei weicht er nicht von der Lesart dieser Autoren ab, die den Begriff *Politische Religion* im Kontext mit nicht-christlichen Religionen als eine aus laizistischer Perspektive geäußerte Kritik an einer

---

640 Christoph Wolle: Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion enthaltene Sittenlehre Jesu Christi, von den innerlichen Verderbnissen der menschlichen Seele. Leipzig 1745, Vorwort, unpag. [S. 4].

641 Ebd., S. 333ff.

642 „§. XI. Wir wenden uns hierauf zu dem dritten Grundsatze: es findet sich in der Christenheit eine Unwissenheit der göttlichen besondern in der heiligen Schrift geoffenbarten Religionswahrheiten“; die umfangreiche Erläuterungen und Beweisführungen für den Offenbarungscharakter der heiligen Schrift folgt im Anschluss an die Eingangsbehauptung (Ebd., S. 366-377).

643 Ebd., S. 374.

644 Ebd.

Vermengung zwischen weltlichen und transzendenten Bereichen im Glaubenskonzept und der religiösen Praxis zu deuten. Er unterscheidet den Begriff *Politische Religion* hier deutlich von der natürlichen oder auch vernünftigen Religion, die er an anderer Stelle als „die erste und letzte Religion" definiert, demgegenüber die „geoffenbarte Religion […] in der heiligen Schrift enthalten"[645] sei.

Während sich der negative Anstrich des Begriffs *Politische Religion* im ersten Zitat noch etwas scheu versteckt, aber zu erahnen ist, kommt er an der zweiten Fundstelle im Unterkapitel zur *falschen Gewissensruhe der Heuchler* zweifelsfrei zum Vorschein: Der § XXI thematisiert laut Ankündigung zunächst die Frage, ob menschliche Vernunft als „einzige und höchste Regel" für ein sittliches Handeln genüge.[646] Das im anschließenden Erläuterungs- und Beweisabschnitt den überwiegenden Platz einnehmende Ziel dieses Paragraphen ist die Widerlegung der 1738 anonym herausgegebenen Schrift *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* von der Genfer Übersetzerin und Anhängerin des Rationalismus Rousseaus, Marie Huber (1695-1753).[647] Laut Huber liege die Quelle wahrer Religion nicht in Offenbarungen; Religion sei vielmehr ein natürliches Verhältnis zwischen zwei vernünftigen Wesen – Gott und dem Menschen. Da sich dieses Verhältnis auf der Natur Gottes und des Menschen gründe, seien alle Lehren und Meinungen, die diesen natürlichen Wesen von Gott und Mensch entgegenstehen, falsch und nicht Grundstein wahrer Religion. Wolle warnt seine Lesenden vor den *Lettres*, denn:

> „Diese nurgedachten Sittenbriefe von der Religion, die dem Menschen wesentlich ist, zeigen ihren Lesern den Weg zur Gottesverleugnung, und zu einer erdichteten politischen Religion."[648]

In diesem Abschnitt wird eine Attribuierung des Begriffs *Politische Religion* hervorgehoben, die sich aus ihrer diametralen Stellung zu Offenbarungsreligionen als logische Konsequenz ergebe: Eine erdichtete, damit im Prinzip fiktionale, folglich unechte Religion, die im Gegensatz

---

645 Ebd., S. 738.

646 „§. XXI. Wir sind gesonnen, noch eine wichtige Frage, die zur Sittenlehre gehöret, zu beantworten, ehe wir dieses Hauptstück beschließen. Sie ist diese: Kann man denn, mit Grunde der Wahrheit, das Gewissen eines Menschen für die einzige und höchste Regel seiner sittlichen Handlungen ausgeben*? Die fanatischen Sittenlehrer unserer und der vorigen Zeiten legen dem Gewissen, unsers Erachtens, dergleichen unverdiente Lobsprüche bey. Wir können dieses aus den Schriften des Verfassers des bekannten französischen Buchs von der Religion, die dem Menschen wesentlich ist, vor andern beweisen. Und wir wollen bey dieser Gelegenheit, sowohl jene, als dieses absonderlich, widerlegen, und die elende Blöße des boshaften Schriftstellers entwaffnen**. Wir kennen diesen ungenannten neuen Religionsverfasser nicht; aber wir wollen sehen, ob wir im Stande sind, denselben durch vernünftige Muthmassungen zu errathen" (Ebd., S. 729-751, hier S. 729f.)

647 [Marie Huber]: Lettres sur la religion essentielle à l'homme, Distinguée de ce qui n'en est que l'Accessoire. Amsterdam 1738. Wolle zweifelt die Urheberschaft Hubers an und sinniert am Ende des Abschnitts über die mögliche Identität des tatsächlichen Verfassers (Wolle: Betrachtungen, S. 749-751). Einer deutschen Übersetzung der Schrift *Le sisteme des Theologiens anciens & modernes concilié par l'exposition des differens sentimens sur l'état des ames separées des corps. En XIIII lettres*, die 1739 anonym in London erschien und ebenfalls Marie Huber zugeschrieben wird, fügte Johann Heinrich Meene (1710-1782) einleitende Worte hinzu, in denen er an einer Stelle auf die Auseinandersetzung von Christoph Wolle verwies ([Marie Huber]: Das Lehrgebäude der alten und neuern Gottesgelehrten in eine Uebereinstimmung gebracht durch die Erklärung und Auslegung der verschiedenen Meinungen von dem Zustande der von den Körpern abgeschiedenen Seelen. In vierzehn Briefen abgefasset. In die deutsche Sprache übersetzet, und an dem Ende in einigen Betrachtungen bescheiden geprüfet von einem aufrichtigen Freunde der Warheit. Helmstädt 1748, S. 23). Eine weitere Erwähnung der Wolleschen Rezension zu Hubers *Lettres sur la religion* findet sich im *Freydenker-Lexicon* von Johann Anton Trinius (1722-1784) in einem Eintrag zur Person Marie Huber (Art. „Mademois. Hubert", in: Johann Anton Trinius: Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegung. Leipzig, Bernburg 1759, S. 315-321, hier S. 316).

648 Wolle: Betrachtungen, S. 737.

zur geoffenbarten, göttlichen Religion stehe. Durch diese Hinzufügung wird der abwertende Charakter des Begriffs *Politische Religion* – hier im Speziellen die auf Rationalismus fußenden Ansätze Hubers hinsichtlich einer natürlichen Religion – als Negativbegriff in diesem Quellenbeleg offenbar, der die Verfasserin in ein konträres Verhältnis zur hier positiv konnotierten Offenbarungsreligion stellt.

Christoph Wolle, der die Autorinnenschaft Hubers anzweifelt, urteilt im weiteren Verlauf seiner Widerlegung der *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* über die Urheberin:

> „Wir verstehen unsern Deisten gar wohl, wenn er vorgiebt, der Zweck der Religion sey, die Menschen zu ehrlichen Leuten zu machen, und hierzu werde der Glaube als ein Mittel erfordert. Er redet von einer politischen und bürgerlichen Religion, womit sich ein Deiste, wenn er will, noch breit machen kann."[649]

Wie schon bei Lau zu beobachten war, stellt auch Wolle den Begriff *Politische Religion* an dieser Stelle in eine Reihe mit dem Ausdruck gesellschaftliche oder bürgerliche Religion, einer Religionsform, deren Schwerpunkt auf der Beförderung sozialer Strukturen und Ordnung liege – die soziale und sozialpolitische Richtung innerhalb der Bevölkerung verbreitend und schützend – sowie in der Anleitung des Menschen zur Erlangung seiner Glückseligkeit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Ob der Begriff *Politische Religion* mit dem Ausdruck bürgerliche Religion nach Meinung Wolles gleichzusetzen sei, es sich folglich um Synonyme handle, kann anhand dieser einzigen Fundstelle zu beiden Begriffen innerhalb der gesamten *Betrachtungen* nicht abschließend geklärt werden. Jedoch ähneln sich beide Phänomene in ihrer immanenten, diesseitsbezogenen Zweckgerichtetheit, die einen höheren Stellenwert einnimmt als im Gegenzug mögliche transzendenzbezogene Aspekte.

Während Marie Huber den Begriff *religion politique* nicht in ihr Werk einbaute, konnte in einer anderen französischsprachigen Schrift eine Fundstelle ermittelt werden, die sich einer ähnlichen Begriffsdeutung bedient, wie sie in den *Betrachtungen* von Christoph Wolle anzutreffen ist. Der katholische Theologe Abbé Nicolas Sylvestre Bergier (1718-1790), ein erklärter Gegner des Deismus und Materialismus, veröffentlichte 1765 die gegen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gerichtete, antiaufklärerische Schrift *Le déisme réfuté par lui-même*.[650] Hierin wendet er sich im Besonderen gegen Jean-Jacques Rousseaus Schrift *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), die er in Ausschnitten zum Teil sehr ausführlich zitiert und Passage für Passage mit seinen Argumenten zu widerlegen versucht.

Im zweiten Teil seiner Widerlegungsschrift schwenkt Bergier sein Augenmerk unter anderem auf Rousseaus Ausführungen in *De la religion civile*, denen er sich im Kapitel *Sur l'accord du Christianisme avec la saine Politique* ausgiebig zuwendet. Nach Rousseau ließen sich die existierenden Religionen in drei Formen einteilen: Die innere menschliche oder natürliche Religion, die Religion des Staatsbürgers und eine dritte, nicht benennbare Religionsform, die beispielsweise im Katholizismus betrieben werde.[651] Von einem politischen Standpunkt aus

---

649 Ebd., S. 745.

650 Nicolas-Sylvestre Bergier: Le Déisme réfuté par lui-même, ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau en forme de Lettres. Paris 1765.

651 „La religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particuliere, peut aussi se diviser en deux especes, savoir, la Religion de l'homme & celle du Citoyen. […] Il y a ne troisieme sorte de Religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires & les empêche de pouvoir être à la fois dévots & Citoyens. Telle est la Religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme Romain. On peut appeller celui-ci la religion du Prêtre. Il

betrachtet, seien alle drei Religionsformen nicht ohne Makel, die Rousseau daraufhin aufzählt. Am Ende dieser Aufzählung im Rousseauschen Text fasst Bergier mit zynischer Zunge die Erkenntnisse des französischen Aufklärers wie folgt zusammen:

> „La Religion des Prêtres ne vaut rien, elle impose des devoirs contradictoires; la Religion nationale, sociale, civile, politique, tout comme il vous plaira, ne vaut rien, elle est fondée sur l'erreur & le mensonge; la Religion humaine & naturelle ne vaut pas mieux, elle détache les cœurs des citoyens de l'Etat, elle est contraire à l'esprit social: donc le mieux est de n'en point avoir du tout."[652]

Wie zuvor schon bei Wolle zu beobachten war, stellt Bergier den Begriff *religion politique* in eine Reihe ähnlicher Wendungen wie *religion nationale* oder *religion civile*, die auf den politischen und sozialen Charakter von Religion und auf die Fokussierung eines Glaubenssystems auf die Diesseitigkeit abstellen. Sie verschmelzen diesseitige Werte zu einem Glaubenssystem und distanzieren sich von der institutionell gegebenen Religiosität. Bergier verwendet die Begriffe mit einer gewissen Synonymie zueinander; ob er dennoch Unterschiede zwischen den Objekten sieht, die mittels der einzelnen Wendungen bezeichnet werden, kann infolge fehlender weiterer Fundstellen innerhalb seiner Widerlegungsschrift nicht untersucht werden. Zwar definiert Begier diese Glaubensformen als auf Irrtum und Lügen gegründet, doch scheinen diese Termini bei ihm nicht unbedingt *per se* als Negativ- oder Kritikbegriffe zu stehen. Sowohl der Begriff *religion politique* als auch *religion nationale, sociale* und *civile* scheinen hier weniger der Polemik, sondern vielmehr als deskriptive Wendungen zur Umschreibung der so bezeichneten Objekte der Auseinandersetzung und Kritik zu dienen – in diesem Fall einer dem Wesen nach vordergründig gesellschafts- und politikbezogenen Herangehensweise an und Verwendung von Religion. Dass Bergier zwischen diesen begrifflichen Alternativen keinen wesentlichen Unterschied macht, akzentuiert er mit dem Zusatz „tout comme il vous plaira", einem Ausdruck von Gleichgültigkeit darüber, wie diese Religionsform genannt werde – letztlich

---

en résulte une sorte du droit mixte & insociable qui n'a point de nom." (Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat Social ou Principes du droit politique. Amsterdam 1762, S. 235f.).

652 Bergier: Le Déisme, Teil 2, S. 88. Diese Zusammenfassung folgt nach der zitierten Erkenntnis Rousseaus zum Makel der Religion des Mensch: „Mais cette Religion, n'ayant nulle rélation particuliere avec le corps politique, laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, & par là un des grands liens de la société particuliere reste sans effet. Bien plus; loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'Etat, elles les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social" (Rousseau: Contrat Social, S. 237f.).
Eine deutsche Übersetzung erschien 1779 in zwei Teilen unter dem Titel *Der Deist widerlegt durch sich selbst*. Das Vorwort gerichtet an Maria Theresia von Österreich wurde von einem gewissen Franz Anton von Meyer gezeichnet: Nicolas-Sylvestre Bergier: Der Deist widerlegt durch sich selbst, oder Briefe, worinn die Grundsätze des Unglaubens untersucht werden, die in verschiedenen Werken des Herrn Rousseau ausgestreuet sind. Aus dem Französischen des Hrn. Bergier, der Gottesgel D. Erster Theil. Wien 1779, Vorwort, unpag. [S. 6]. Der Übersetzer hat das Französische *religion politique* aus Bergiers Schrift mit dem entsprechenden deutschen Begriff *Politische Religion* wiedergegeben: „Die Religion der Priester taugt nichts, sie bürdet widersprechende Pflichten auf; die national, die gesellschaftliche, die bürgerliche, die politische Religion, wie es Ihnen immer gefallen mag, taugt nichts, Sie ist auf Irrthum und Lügen gegründet; die menschliche und natürliche Religion hat keinen bessern Werth: sie entzieht die Gemüther der Bürger dem Staate, sie ist dem gesellschaftlichen Geiste zuwider: es ist also besser, ganz und gar keine zu haben" (Bergier: Der Deist, S. 97).

entscheidet sich Bergier an mehreren Stellen seiner Argumentation für eine Verwendung des Ausdrucks *religion national*.[653]

Dieses Verwendungsfeld des Begriffs *Politische Religion* kann auch in Schriften aus dem englischen Sprachraum nachgewiesen werden: Der englische Theologe und Moralphilosoph William Paley (1743-1805) veröffentlichte 1785 erstmals sein wohl bekanntestes Werk *The Principles of Moral and Political Philosophy*,[654] eine überarbeitete Zusammenstellung seiner Vorlesungen am Christ's College in den Jahren zwischen 1768 bis 1776, das zu einem der einflussreichsten Werke der englischen Aufklärung avancierte. In diesem Universallehrbuch zur Moralphilosophie und zum Staatswesen wirft Paley als rationalistischer Theologe auch theologische Fragen auf – so wird unter anderem auch die Beziehung zwischen Religion und Politik immer wieder thematisiert. Im zehnten Unterkapitel mit dem Titel *Of Religious Establishments and of Toleration*[655] diskutiert Paley das Für und Wider der Etablierung einer kirchlichen Verfassung und einer Nationalreligion bzw. -kirche. Hierbei unterscheidet er strikt zwischen christlicher Religion an sich und christlichen Institutionen wie der Kirche, die lediglich als Mittel zur Erhaltung und Verbreitung der christlichen Lehre dienen.[656] Damit einhergehend legt er ein besonderes Augenmerk auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen weltlichen und geistlichen Mächten sowie dem Grad einer ein- oder gegenseitigen Einflussnahme und Einmischung in die Angelegenheiten des Gegenübers. Wie weit dürfe der Eingriff religiöser Institutionen in weltliche Belange und auch andersherum weltlicher Herrschaft in religiöse Angelegenheiten reichen? Zur Beantwortung legt Paley im Voraus zwei Grundsätze als Hilfestellung zur Urteilsfindung fest:

> „The first is, that any form of Christianity is better than no religion at all; the second, that of different systems of faith, that is the best, which is the truest."[657]

Auch wenn der erste Grundsatz den Anschein erweckt, verwendet Paley den Religionsbegriff in seinem Werk nicht exklusiv für das Christentum bzw. christliche Glaubensformen, wobei in seiner Moralphilosophie unzweifelhaft das Christentum als einzig genuine Religion definiert wird.[658] Der zweiten Grundsatz fußt auf Paleys Überlegung, dass die wesentliche Bedeutung

---

653 Rousseaus *religion civile* kommt in einer Passage vor, allerdings im Rückgriff auf eine zuvor zitierte Verwendungsstelle aus Rousseaus Werk (Bergier: Le Déisme, Teil 2, S. 92); demgegenüber Bergiers Verwendung der *religion nationale* vgl. Bergier: Le Déisme, Teil 1, S. 227, 237, 253 und Teil 2, S. 86, 96.

654 William Paley: The Principles of Moral and Political Philosophy. London 1785. Paleys Ziel war es, den Mangel innerhalb der wissenschaftlichen Publikationslandschaft zur Moralphilosophie mit einem Universallehrbuch zu Moral und Politik auszugleichen. Im Jahr nach der Veröffentlichung wurden *The Principles* zum Teil der Prüfungen an der Universität Cambridge, was wenig verwunderlich ist, da Paley selbst bis 1782 dort lehrte. *The Principles* waren als Universallehrbuch so beliebt, dass das Werk noch zu seinen Lebzeiten – er verstarb zwanzig Jahre nach Veröffentlichung – fünfzehn Auflagen erfuhr. Dieser Erfolg fand auch in anderen Ländern wie Deutschland große Aufmerksamkeit; 1787 erschien eine erste kommentierte deutsche Übersetzung von Christian Garve (1742-1798): William Paley: Grundsätze der Moral und Politik. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von Christian Garve. 2 Bde. Leipzig 1787.

655 Ebd., S. 554-586.

656 Einleitend zu diesem Abschnitt führt Paley ohne Nennung der Quelle folgendes Zitat an (ebd., S. 554): „A Religious establishment is no part of Christianity, it is only the means of inculcating it."

657 Ebd., S. 576.

658 Im ersten Grundsatz formuliert Paley, dass jegliche Form von Christentum besser sei als keine Religion zu haben. Im Umkehrschluss könnte gefolgert werden, dass jegliches Glaubenskonzept außerhalb einer Form christlicher Lehre nicht als Religion bezeichnet werden könne. Paley bezieht sich hier allerdings auf die Etablierung einer Nationalkirche in einem christlich tradierten Staat und der Frage, welcher Form der im Volke und vom Staatsführer praktizierten christlichen Lehre Vorrang gegeben werden sollte. Zudem bezeichnet er an anderen Stellen etwa das Judentum als Religion.

von Religion in ihrem Einfluss auf das künftige Schicksal des Menschen beruhe. Diese Einflussmöglichkeit sei jedoch einzig der Religion zu eigen, die von Gott komme. Im weiteren Verlauf erläutert Paley:

> „A political religion may be framed, which shall embrace the purpose, and describe the duties of political society perfectly well; but if it be not delivered by God, what assurance does it afford, that the decisions of the divine judgement will have any regard to the rules which it contains?"[659]

Paleys *political religion* umschreibt an dieser Stelle ein Glaubenskonzept mit Fokussierung auf diesseitige Werte der Gemeinschaft, auf „duties of political society", demgegenüber transzendente Fragen und göttliche Offenbarung nur Nebenrollen einnehmen. Die Zweckbestimmung betreffend steht nicht die Substanz im Vordergrund, sondern die Funktionalität der Religion im Gemeinschaftsgefüge. Paley gibt in dieser Passage zu bedenken, dass vielleicht eine *political religion* zur Regelung eines vollkommenen staatlichen und gesellschaftlichen Miteinanders geschaffen werden könne, doch wenn die *political religion* ihren Ursprung nicht von Gott habe, könne sie keine Garantie im Urteil Gottes über ihre Anhänger und die Befolgung der von Gottes Wort unabhängig geschaffenen Regeln der *political religion* geben. Der Schwerpunkt des Begriffsverständnisses der *political religion* Paleys liegt auf diesseitigen Gegebenheiten, doch schließt der auf die Verwendung des Begriffs anknüpfende Konditionalsatz durch die Konjunktion „if" einen Rückgriff auf Elemente göttlichen Ursprungs nicht kategorisch aus, die allerdings im Fall der *political religion* vermutlich zweckentfremdet und für andere, nicht-transzendente Ziele instrumentalisiert werden.

Wie schon die Mehrzahl der zuvor betrachteten Autoren streut auch Paley wie aus dem Nichts und ohne große Annotationen den Begriff *political religion* an einer einzigen Stelle seines Textes ein, von den Lesenden erwartend, dass die Bedeutung des Begriffs geläufig ist und keiner weiteren Erläuterung bedarf, wodurch die Erschließung einer eindeutig vom Autor intendierten Semantik, also des Wesens der *political religion,* nur rudimentär und auf sehr interpretativem Wege möglich ist. Eine Begriffsdeutung der von Paley verwendeten *political religion* wird zusätzlich durch den Einsatz einer ähnlichen Begriffskomposition erschwert, auf die Paley – wie schon der Abbé Bergier vor ihm – in seiner Abhandlung im Vergleich zur *political religion* deutlich häufiger zurückgreift: *national religion*.[660] *National religion* definiert Paley im weiten Sinne als jene Religion oder Konfession, der innerhalb eines Staates der Vorzug gegeben wird.[661] Jegliches Glaubenssystem – ganz gleich ob es sich um eine

---

659 Ebd., S. 576. In der deutschen Übersetzung greift Garve dem Originaltext treubleibend auf den Begriff *Politische Religion* zurück: „Man kann vielleicht eine politische Religion ausdenken, welche die Pflichten des bürgerlichen Lebens vollkommen richtig beschreibt, und die Absichten desselben erfüllt" (Paley: Grundsätze, S. 353).

660 Während Paley die *political religion* im gesamten Werk nur an einer einzigen Stelle verwendet, greift er deutlich häufiger auf den Begriff *national religion* zurück. Paleys erste Verwendungsstelle von *national religion*, die dem Begriff zunächst keine weitere Erläuterung beifügt und eher eine Beiläufigkeit anhängt (Paley: The Principles, S. 152), wird von Garve mit dem deutschen Pendent „Nationalreligion" übersetzt (Paley: Grundsätze, Bd. 1, S. 193). In der nächsten Fundstelle (Paley: The Principles, S. 555) nimmt sich Garve mehr Freiheiten heraus und übersetzt *national religion* eine Definition vorwegnehmend als „die herrschende Religion eines Staates" (Paley: Grundsätze, Bd. 2, S. 326). Mit der darauffolgenden Verwendungsstelle kehrt Garve schließlich zu einer Verwendung des deutschen Pendants „Nationalreligion" zurück (ebd., S. 328 und weitere).

661 „Wheresoever, therefore, this constitution of patronage is adopted, a national religion, or the legal preference of one particular religion to all others, must almost necessarily accompany it" (Paley: The Principles, S. 564). Paley erspart den Lesenden eine ausladende Definition von *national religion* und verweist an einigen

Offenbarungsreligion oder eine Vernunftreligion handelt – kann durch den Menschen zu einer *national religion*, einer Nationalreligion erkoren werden, sofern sie die erforderlichen Voraussetzungen mitbringen. Zu diesen Unabdingbarkeiten für die Etablierung einer Nationalreligion zählt Paley:

> „– a clergy, or an order of men secluded from other professions to attend upon the offices of religion; – a legal provision for the maintenance of the clergy; – and the confining of that provision to the teachers of a particular sect of Christianity."[662]

Werden diese Prämissen nicht erfüllt, kann dem zur Debatte stehenden Glaubenskonzept nicht das Etikett einer *national religion* angeheftet werden.[663] Eine Gegenüberstellung von Paleys *political* und *national religion* offenbart Probleme in der Charakterisierung ihres Verhältnisses zueinander, die sich in erster Linie aus dem singulären Gebrauch des Begriffs *political religion* im gesamten Werk ergeben. Dass auch Paley – ähnlich wie Abbé Bergier – eine Synonymie zwischen beiden Begriffskomposita intendierte, kann weder eindeutig be- noch widerlegt werden. Je nachdem, wie man die oben zitierte Textstelle interpretiert, können durchaus Anzeichen semantischer Unterschiede gefunden werden, die gegen eine Bedeutungsgleichheit sprechen. Die oben gewählte Interpretation gibt der *political religion* wesentlich mehr Substanz, denn während der Begriff *national religion* lediglich ein mit beliebigem Inhalt füllbares Gefäß beschreibt, das aber selbst keinen charakteristischen Inhalt, keine eigene Substanz hat, scheint der Begriff *political religion* eine allein auf das politische und bürgerliche Wohl gerichtete und aus dem bürgerlichen Körper heraus gestiftete Religion zu beschreiben, die ausschließlich dem Zweck dient, den staatlichen und gesellschaftlichen Körper in seiner Vollkommenheit zu lenken und zu bewahren. Entsprechend könnte die *political religion* den Status einer *national religion* verliehen bekommen und das Vakuum mit ihrem Wesen füllen. Darüber hinaus sollte der Umstand gewürdigt werden, dass Paley auf den Begriff *political religion* an einer einzigen Stelle seines gesamten Werkes zurückgreift, ohne ihn in eine textliche Nähe zum Begriff *national religion* zu bringen, wie etwa in der oben zitierten Aufzählung bei Bergier. In dieser Lesart beschreibt der Begriff *political religion* eine von Paley kritisierte Form von Religion, die sich allein an diesseitigen Bedürfnissen und Zielen orientiere und jenseitsgerichtete Pflichten vernachlässige oder vollständig ablehne. Dennoch bleibt bei einer Betrachtung aller Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs *political religion* die Annahme einer von Paley intendierten Synonymie zur *national religion* nicht völlig abwegig. Das Resultat dieser Interpretationsrichtung wäre ein *per se* wertfreier Begriff. Dem Begriff *national religion* gleich wäre die *political religion* selbst ein leeres Gefäß, ein Mantel ohne Träger, ein Begriff ohne bewertbare eigene Substanz. Eine konnotative Ausrichtung läge dann nicht in der Begrifflichkeit selbst, sondern in der Bewertung des Subjekts, das den Namen, das Etikett *national religion* oder *political religion* erhält. Sie wäre entsprechend variabel einsetzbar.

---

wenigen Stellen auf die Bedeutung im weiten Sinne: „There exists no national religion, or established church, according to the sense which these terms are usually made to convey" (ebd., S. 556).

662 Ebd.

663 „If any one of these three things be wanting, if there be no clergy, as amongst the Quakers; or if the clergy have no other provision than what they derive from the voluntary contribution of their hearers; or if the provision which the laws assign to the support of religion be extended to various sects and denominations of Christians; there exists no national religion, or established church, according to the sense which these terms are usually made to convey" (ebd.).

Im Gesamten betrachtet nutzte der überwiegende Teil der Autorenschaft – mit Ausnahme von Theodor Ludwig Lau – den Begriff *Politische Religion* in einer negativen, wenn auch zum Teil von einer Polemik entschärften Lesart, zur Kritik am Deismus oder der natürlichen Religion. Allerdings unterscheiden sie sich in dem von ihnen angewandten Begriffsverständnis: Ist der Begriff bei Thomasius noch vornehmlich im Zusammenhang eines religiösen Indifferentismus zu verstehen, verschieben sich die semantischen Facetten der anderen Autoren hin zu einer Kritik an einer zu engen Vermischung von Politik und Religion sowie zu einer Synonymie oder zumindest semantischen Ähnlichkeit mit Begriffen wie *bürgerliche* oder *nationale Religion*, ohne jedoch den negativen Anstrich einzubüßen. Bemerkenswert ist dabei, dass der Begriff in diesem Verwendungsfeld sowohl von befürwortenden als auch kritischen Stimmen der Aufklärung genutzt wurde, ohne dass dabei gruppenspezifische Unterschiede im Begriffsverständnis erkennbar sind.

5.2. *Politische Religion* als für politische Zwecke genutzte Offenbarungsreligion

Die Interpretation des Begriffs *Politische Religion* bezogen auf Offenbarungsreligionen opponierende Religions- bzw. Glaubenskonzepte wie der natürlichen Religion kehrte sich Ende des 18. Jahrhunderts ins Gegenteil. Der zur Kritik herangezogene Begriff *Politische Religion* wurde von den Autoren der folgenden Quellenbelege auf Offenbarungsreligionen bezogen. Die Quellenbeispiele sind zeitlich in den ersten Jahren der Französischen Revolution zu verorten, die an der ein oder anderen Stelle dieser Schriften thematisiert wird; frühere Verwendungen dieser Umkehrung der Polemik konnten nicht ermittelt werden.

Im Revolutionsjahr 1789 wurde „von einer Gesellschaft“ das Traktat *Ueber Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben* veröffentlicht, als dessen Verfasser drei namentlich im Buch nicht erwähnte deutsche Aufklärer gelten: der evangelische Theologe und Schriftsteller Karl Friedrich Bahrdt (1740-1792), der Medizinprofessor August Gottlieb Eberhard (1762-1807) und der Historiker und Anglist Johann Andreas Degenhard Pott (1759-nach 1804). Wie der Titel bereits verrät, handelt es sich hierbei um eine Abhandlung über das Wesen der Aufklärung, beginnend mit der Annäherung an eine Definition des Begriffs und was darunter zu subsumieren sei. Im fünfzehnten Kapitel wenden sich die Verfasser der Frage nach dem *Nuzen der Aufklärung für die Menschheit* zu und argumentieren, dass durch die Aufklärung „die Menschenliebe unmittelbar erzeugt und hervorgebracht“ werde. Die Besinnung des Menschen auf den „freien Gebrauch der Vernunft“ und die Anerkennung von „Natur, Geschichte und Erfahrung, als die einzigen sichern Quellen der Weisheit“ lasse ihn „seiner eigenen Naturgefühle wieder mächtig“ werden, die zuvor durch „Aberglaube und Fanatismus“ unterdrückt worden seien:

> „Und nur der Geist politischer Religionen, die Priester erfanden und Völkerherrscher benuzten, konte diese so schön geschafne Menschennatur verderben und die Liebe unter der Menschheit erkalten lassen.“[664]

[664] [Karl Friedrich Bahrdt et al.]: Ueber Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben von einer Gesellschaft. Leipzig 1789, S. 232.

Der Begriff *Politische Religion* wird in dieser Schrift in alter Manier als Polemik verwendet, im Speziellen zur Kritik an institutionalisierten Religionen, die den freien, persönlichen Glauben unterdrücken und als Ketzerei verteufeln würden. Auffällig ist die Verwendung der Pluralform, womit unterstrichen wird, dass die Verfasser kein bestimmtes Religionskonzept oder eine spezifische Konfession an den Pranger stellen, sondern religiöse Institutionen generell kritisieren, die ein Religionskonzept zur Unterdrückung des freien Glaubens und Versklavung der Menschen unter ein vorgegebenes Glaubenskonstrukt fördern. Die *Politischen Religionen* seien von Priestern erfundene Formen des Glaubens zur Unterdrückung der Vernunft und des menschlichen Naturgefühls gegenüber Gott. Diese Religionen würden nicht nach einer religiösen oder göttlichen Wahrheit streben, sondern allein auf Basis staatspolitischer Motive (zum Beispiel Machtbestreben) agieren.

Zumindest von Karl Friedrich Bahrdt kann mit Gewissheit gesagt werden, dass er zumindest zeitweise eine persönliche Verbindung zu dem bereits im ersten Hauptabschnitt erwähnten Theologen Johann Salomo Semler[665] pflegte, der den Begriff *Politische Religion* in sein begriffliches Inventar aufnahm und in verschiedenen Publikationen verwendete. Da nicht bekannt ist, aus wessen Feder der betreffende Abschnitt der Gemeinschaftspublikation stammt, kann lediglich die nicht zu belegende Möglichkeit angesprochen werden, dass Bahrdt der Verfasser der oben zitierten Passage ist und eventuell durch die Lektüre von Semlers Schriften auf den Begriff stieß bzw. diesen durch Semler inspiriert in seine Ausführungen zur Aufklärung integrierte.

In der Zeitschrift *Deutsche Monatsschrift* erschien im Jahrgang 1790 in zwei Teilen anonym ein *Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung*. In dieser Abhandlung geht der unbekannte Verfasser der Frage nach, was unter Aufklärung zu verstehen sei, was man „mit diesem Wort für einen Begriff verbinden“[666] müsse. Nach Meinung des Verfassers gebe es noch keinen einheitlichen Sprachgebrauch zum Terminus Aufklärung, jede Person verwende den Ausdruck nach eigenem Gutdünken und mit einer individuell hergeleiteten oder erdachten Bedeutung. Diese mannigfaltigen Verwendungsformen und Semantiken von Aufklärung versucht er den Lesenden in einer systematischen Ordnung darzulegen, indem er die verschiedenen Bedeutungsnuancen der Aufklärung allgemeinen Begriffen unterordnet.

Im zweiten Teil dieser Auseinandersetzung, die zwei Monate später in der Novemberausgabe veröffentlicht wurde, taucht der Verfasser tiefer in die von ihm erstellte Systematik ein: Unter dem Gliederungspunkt *XVIII. Darlegung seiner Meinungen* reflektiert er über jene Gelehrte, „die zwischen wahrer und falscher Aufklärung einen Unterschied machen“, und gibt zu bedenken, dass die Begrifflichkeit „falsche Aufklärung“ im Sinne von Aufgeklärtheit eine *contradictio in adiecto* sei, da die Aufgeklärtheit selbst weder wahr noch falsch sein könne. Demgegenüber könne man allerdings die „angewandten Beförderungsmittel“ der Aufklärung entsprechend werten, „je nachdem sie physisch gut oder nicht gut sind.“[667] In diesem Zusammenhang greift der Verfasser zur Veranschaulichung eines kritisch zu hinterfragenden Beförderungsmittels der Aufklärung auf die „Bekanntmachung seiner Meinungen“ zurück und deutet

665 1771 wurde Bahrdt mit der Fürsprache von Johann Salomo Semler an die Universität in Gießen berufen.

666 [Anon.]: III. Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung zur endlichen Beylegung der darüber geführten Streitigkeiten, in: Deutsche Monatsschrift, September (1790), S. 11-44, hier S. 14.

667 [Anon.]: III. Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung (Beschluß der im September abgebrochenen Abhandlung), in: Deutsche Monatsschrift, November (1790), S. 205-237, hier S. 231.

einen Beitrag in Johann August Eberhards (1739-1809) *Philosophischen Magazin*[668] zur falschen Aufklärung in der Religion wie folgt:

> „Da nun dieses Wankendmachen und dieses Auslöschen, wie mich dünkt, auf keine andre Weise geschehen kann, als dadurch, daß der an gebliche Aufklärer seine eigne individuelle Meinung bekannt macht, nach welcher er jener wohlthätigen politischen Religion keine ehrwürdige Autorität zugesteht, und diejenigen für belachenswerth erklärt, in denen jene positive Religion ein Gefühl erzeugt, durch welches ihre Entschließungen und Handlungen geleitet werden, u. s. w.: so ist unter der falschen Aufklärung selbst doch wohl nichts anders zu denken, als diese Bekanntmachung seiner Meinungen, durch welche der Bekanntmacher andre Leute in ihrer Religion aufzuklären sich (nach unters Definitors Meinung) fälschlich einbildet."[669]

Der Begriff *Politische Religion* wirkt in diesem Beitrag wie beiläufig eingeworfen, einer stilistischen Blüte gleichend, ohne die polemische Funktion, den abwertenden Charakter als Mittel zur Kritik an einem bestimmten Objekt oder einer Objektsammlung vordergründig zu nutzen. Die negative Konnotation des Begriffs geht zwar nicht verloren, allerdings liegt der Fokus der Kritik dieses Textes nicht auf dem als *Politische Religion* bezeichneten Objekt. Was Eberhard als „positive wohlthätige Religion" im Sinne von Offenbarungsreligion bezeichnete, betitelt der Verfasser des *Kritischen Versuchs* als *Politische Religion*. Eberhard selbst verwendete den Begriff *Politische Religion* in seinem Beitrag *Ueber die wahre und falsche Aufklärung* nicht; dass ihm dieser Begriff nicht unbekannt war, konnte aber bereits im vorangegangenen Kapitel zur *religion externa* anhand verschiedener Quellenbelegen nachgewiesen werden. Es ist durchaus vorstellbar, dass der Verfasser des *Kritischen Versuchs* den Begriff *Politische Religion* bei der Lektüre anderer Schriften Eberhards adaptierte. Allerdings verwendeten die Autoren voneinander zu unterscheidende Semantiken, in welche der Begriff *Politische Religion* in den einzelnen Beiträgen gebettet wurde. Johann August Eberhard bediente sich des Begriffs innerhalb seiner Unterscheidung von innerer und äußerer Religion sowie seiner Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Glaubenskonzepten. Der Verfasser des *Kritischen Versuchs* hingegen bezieht den Begriff auf die sogenannte positive Religion, worunter zumeist Offenbarungsreligionen subsumiert werden. Ihre Gemeinsamkeit besteht einzig in der negativen Konnotation, also in der Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Polemik, als Negativbegriff gegen ein jeweils von ihnen kritisiertes Objekt.

In einer ebenfalls abwertenden Verwendung für positive Religion taucht der Begriff *Politische Religion* in einer Rezension zu der 1790 erschienenen Schrift *Pythagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst* von dem Kirchenrechtler und Gründer des Illuminatenordens Adam Weishaupt (1748-1830) auf, die im sechsten Stück des periodischen Organs *Freymäurer-Bibliothek* von 1793 veröffentlicht wurde. Als Grundlage für eine kritische Betrachtung zur Person Adam Weishaupts und der Illuminaten zitiert der Verfasser große Passagen direkt aus Weishaupts Werk ohne entsprechende Kenntlichmachung innerhalb der

---

668 [Anon.]: Ueber die wahre und falsche Aufklärung, wie auch über die Rechte der Kirche und des Staats in Ansehung derselben, in: Philosophisches Magazin 1 (1788), S. 30-77, Zitat S. 52; im Folgenden zitiert nach [Anon.]: III. Kritischer Versuch, November (1790), S. 232: „Nur die Aufklärung in der Religion ist falsch, welche die ehrwürdige Autorität einer positiven wohlthätigen Religion bey denjenigen wankend macht, die noch auf keine andre Art von den Wahrheiten, die zu ihrer Tugend und Ruhe unentbehrlich sind, können überzeugt werden; die das belebende Feuer des Gefühls durch Spott oder kalte Zweifel in den Herzen auslöscht, ohne gewiß zu seyn, es durch ein sicherer leitendes Licht in dem Verstande ersetzen zu können."

669 Ebd.

Rezension, so auch Weishaupts eigene Zusammenfassung seiner Darlegungen zu geheimen Gesellschaften und ihren Religionszwecken:

> „Von Religionszwecken, welche durch geheime Gesellschaften zum Objekt ihrer Verbindung gewählt werden könnten, führt der Verfasser folgende an: 1) die Landesreligion aufrecht zu erhalten, und gegen Angriffe zu vertheidigen. 2) Sie von Mißbräuchen zu läutern. 3) Die Religion des Landes zu verändern, Proselytismus. 4) Ein neues Religionssystem geltend zu machen. 5) Die politische Religion durch die natürliche zu verdrängen. 6) Denk- und Gewissensfreiheit zu begünstigen, allen religiösen Zwang zu verbannen und unwirksam zu machen."[670]

Ähnlich wie bereits bei den zuvor betrachteten Autoren wird der Begriff *Politische Religion* in diesem Quellenbeispiel zur Kritik an Offenbarungsreligionen bzw. deren weltlicher Manifestation etwa in Form von Kirche und Priester herangezogen, die sich mit der politischen bzw. staatlichen Herrschaftsebene zusammenschließen und Religion als Machtinstrument auf weltlicher Ebene missbrauchen. Die *Politische Religion* steht in einem Antagonismus zur natürlichen Religion, zur Vernunftreligion, sinnbildlich für jene Religionssysteme, derer sich die Politik, die Staatsmacht bediene, um sich die Bevölkerung untertan zu machen. Gemeint sind hier in erster Linie jene Offenbarungsreligionen, die sich in die Politik einmischen und derer sich im Gegenzug auch die Politiker und Staatsmänner zum Machtgewinn und -erhalt bedienen.

Ein Blick in die 1790 herausgegebene erste Auflage von Weishaupts *Pythagoras* enthüllt eine Abweichung bei der Abschrift der betreffenden Textstelle: Anstatt des Begriffs *Politische Religion* findet sich in Weishaupts Originaltext an der betreffenden Stelle der Ausdruck „positive Religion".[671] Da der Begriff *Politische Religion* in anderen zeitgenössischen Texten zur Polemik synonym für den Begriff positive Religion im Sinne von Offenbarungsreligion genutzt wurde und die intendierte Semantik beider Begriffe sich aus dem unmittelbaren Kontext ergibt, hat dieser Fauxpas kaum Auswirkungen auf den Inhalt und wurde vermutlich von den Lesenden im Sinne des eigentlichen Wortlautes interpretiert. Ausschnitte aus dieser Rezension erschienen ebenfalls 1793 in der *Zweyten Lieferung* des dreibändigen periodischen Publikationsversuchs *Für Böhmen von Böhmen.*[672] Der Herausgeber, der Jurist und Historiker Josef Anton von Riegger (1742-1795),[673] übernahm die in der *Freymäurer-Bibliothek* zitierten Textstellen Weishaupts ungeprüft – oder auch bewusst – und damit auch die fehlerhafte Abschrift der betreffenden Textstelle durch den Verfasser der Rezension in der *Freymäurer-Bibliothek*.

---

670 [Anon.]: Rez. Pythagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst, von Adam Weishaupt, in: Freymäurer-Bibliothek 6 (1793), S. 79-97, hier S. 90.

671 Adam Weishaupt: Pythagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst. Frankfurt, Leipzig 1790, S. 623: „5) Die positive Religion, durch die natürliche zu verdrängen."

672 [Josef Anton von Riegger]: 9. Etwas über Weishaupt, und den sogenannten Illuminatismus, in: Für Böhmen von Böhmen. Zweyte Lieferung (1793), S. 58-74, hier S. 61. Die Herausgabe der Publikation wurde bereits nach der Veröffentlichung des dritten Bandes vermutlich aufgrund des Mangels an Lesenden wieder eingestellt. Der Herausgeber richtete erst in der dritten Ausgabe einleitende Worte an die Lesenden des Periodikums, das nun *Lieferungen für Böhmen von Böhmen* genannt wurde, und bat um einen Zuspruch für das Weitererscheinen der Zeitschrift durch ihren Erwerb, da ansonsten die weitere Herausgabe eingestellt werde ([Josef Anton von Riegger]: Vorwort, in: Lieferungen für Böhmen von Böhmen (1793/94), unpag. [S. 1f.].

673 Der Humanist Riegger gehörte zu den Gründungsmitgliedern der in Wien gegründeten *Deutschen Gesellschaft* und trat im gleichen Zeitraum in die Wiener Freimaurerloge ein. Als österreichischer Rationalist zählte Riegger (lange Zeit) zu den aufklärerischen Schriftstellern des Josephinismus, eines aufgeklärtes Absolutismus unter dem österreichischen Kaiser Joseph II. Ab 1785 im Gubernium Prag eine Ratsstelle im Bildungsbereich innehabend beschäftigte sich Riegger in seinen Schriften sukzessive intensiver mit der tschechischen Sprache und Kultur, deren Erforschung und Verbreitung er unter anderem durch die Errichtung des ersten Lehrstuhls für Slawistik an der Prager Universität im Jahr 1793 förderte.

Während die zuvor betrachteten Autoren dieses Abschnitts dem Begriff *Politische Religion* in ihren Werken lediglich an einer einzigen Stelle Platz einräumten oder der Begriff sich gar durch mangelnde Aufmerksamkeit als Abweichung in Abschriften einschlich, widmet sich der Philosoph und Aufklärer Salomon Maimon (1753-1800) in seiner von Karl Philipp Moritz (1756-1793) angeregten und 1792/93 in zwei Teilen herausgegebenen Autobiographie *Salomon Maimon's Lebensgeschichte* dem Begriff und seiner Abgrenzung zur positiven Religion etwas genauer. Neben seinem biographischen Werdegang gibt Maimon auch seine Grundhaltung zu Themen in verschiedenen Lebensbereichen wieder. Zum besseren Verständnis seiner „*Gesinnungen in Ansehung der Religion*" schickt er unter anderem im fünfzehnten Kapitel seiner *Lebensgeschichte* eine „kurze *pragmatische Geschichte der jüdischen Religion* überhaupt" und seine Definition des Religionsbegriffes samt einer Darstellung zum „Unterschied zwischen *natürlicher* und *positiver* Religion"[674] voraus. Unter dem Begriff Religion im weiteren Sinne versteht Maimon einen

> „Ausdruck von Empfindungen der Dankbarkeit, Ehrfurcht u.s.w. die aus dem Verhältnis einer oder mehrerer uns unbekannter Mächte zu unserm Wohl und Weh entspringen."[675]

Die Religion als „dem Menschen natürlich"[676] unterstellend fuße sie entweder auf dem Fundament „der *Einbildung* oder der *Vernunft*".[677] Die erste Religionsform sei „dem *frühern* Stande des Menschen" gemäß, während die zweite, auf Vernunft basierende Religion „dem Stande seiner *Vollkommenheit*"[678] entspreche. Da die positive Religion die Ursachen analog den verschiedenen Wirkungen betrachte und ihnen entsprechende Eigenschaften zuschreibe, müsse man im Umkehrschluss die Ursachen voneinander unterscheiden. Folglich verkörpere die positive Religion „die Mutter der *Vielgötterey* oder des *Heidenthums*"[679], demgegenüber die natürliche Religion „die Basis der *wahren* Religion"[680] sei, da sie die Eigenschaften der Ursachen gewisser Wirkungen nicht zu bestimmen versuche.

Die Unterscheidung zwischen einer positiven und einer natürlichen Religion betrachtend[681] verweist Maimon auf die Notwendigkeit, „eine *positive Religion* von einer *politischen Religion*" zu unterscheiden. Im Gegensatz zur positiven Religion, die „bloß *Berichtigung und genaue Bestimmung der Erkenntniß, d. h. Belehrung* in Ansehung der ersten Ursache zum

---

674 Salomon Maimon: Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Berlin 1792, S. 150 [Hervorhebungen im Original].

675 Ebd.

676 „Sieht man bloß auf den *Ausdruck dieser Empfindungen überhaupt*, ohne auf die *besondere Art dieses Ausdrucks* Rücksicht zu nehmen, so ist allerdings die Religion dem Menschen natürlich" (Ebd., S. 150f. [Hervorhebungen im Original]).

677 „Dieser Ausdruck kann von zweyerley Art seyn, entweder der *Einbildung* oder der *Vernunft* gemäß. Denn entweder stellet man sich die Ursachen den Wirkungen *analogisch* vor, und legt ihnen an sich solche Eigenschaften bey, die sich durch ihre Wirkungen offenbaren, oder man denkt sie bloß als Ursachen gewisser Wirkungen, ohne dadurch ihre Eigenschaften an sich bestimmen zu wollen" (Ebd., S. 151 [Hervorhebungen im Original]).

678 Ebd. [Hervorhebungen im Original].

679 Mit dieser Feststellung schließt Maimon nicht aus, dass auch monotheistische Glaubenskonzepte als positive Religion kategorisiert werden können.

680 Ebd., S. 152 [Hervorhebungen im Original].

681 „Die *positive* Religion wird von der *natürlichen* auf eben die Art als die positiven bürgerlichen Gesetze von den natürlichen unterschieden. Diese sind die auf einer von selbst erlangten, auf undeutlicher Erkenntniß beruhenden, in Ansehung ihres Gebrauchs nicht gehörig bestimmten; jene aber die auf einer von andern erhaltenen deutlichen Erkenntniß, in Ansehung ihres Gebrauchs völlig bestimmten Gesetze" (ebd., S. 155 [Hervorhebungen im Original]).

Zweck“ habe, verfolge die *Politische Religion* „hauptsächlich *bürgerliche Glückseligkeit*“[682] und verbreite Erkenntnis „nur in so fern man sie zu diesem Zwecke dienlich findet“.[683] Entsprechend sei „jede politische Religion […] zugleich positiv, nicht aber jede positive auch politisch.“[684] Die *Politische Religion* Maimons ist somit als eine Erscheinungsform positiver Religion zu definieren, ohne gleichzeitig ein wesensbestimmendes Merkmal der positiven Religion selbst zu sein.

Weiter argumentiert Maimon, dass „die natürliche als die bloß positive Religion“ keine Geheimnisse haben, da in beiden Religionsformen die erlangte Erkenntnis bewusst ohne Auslassungen weitergetragen werde. Demzufolge könne:

> „nur die *politische Religion* […] Geheimnisse haben, um dadurch auf eine indirekte Art die Menschen zur Erreichung des *politischen Zweckes* zu leiten, indem man sie glauben macht, daß sie dadurch ihre *Privatzwecke* am besten erreichen können, obschon es in der That nicht immer der Fall ist.“[685]

Indem die *Politische Religion* ihren Anhängern den Zugang zur Erkenntnis auf den für ihre politischen Zwecke dienlichen Umfang reduziere, produziere sie Geheimnisse zur Lenkung der Menschen im Sinne ihrer politischen Ziele. Die durch diesen reglementierten Erkenntniszugang erwachsenen Geheimnisse unterteilt Maimon in

> „*kleine* und *große Mysterien* der politischen Religion. Jene bestehn in der *materiellen* Erkenntniß aller besondern Operationen und ihres Zusammenhangs unter einander. Diese hingegen in der Erkenntniß des *Formellen* oder des Zweckes, wo durch jene bestimmt werden. Jene machen den Inbegriff der *Religionsgesetze* aus, diese aber enthalten den *Geist der Gesetze*.“[686]

Im weiteren Verlauf dieser Darstellung ordnet Maimon die jüdische Religion in seine Systematik der verschiedenen Religionsformen ein und bedient sich zur Hilfestellung einer Gegenüberstellung mit polytheistischen Religionskonzepten. So sei

> „die jüdische dadurch von der heidnischen [Religion; Anm. Verf.in] unterschieden, daß sie keine *bloß politische* d. h. [sic] eine solche Religion die [sic] das gesellschaftliche Interesse (im Gegensatz der wahren Erkenntniß und dem Privatinteresse) zum Zweck hat; sondern nach dem Geiste ihres Urhebers, der *theokratischen* Regierungsform der Nation angemessen ist, die auf dem Grundsatz beruht, daß nur die wahre auf Vernunfterkenntniß beruhende Religion sowohl mit dem bürgerlichen als Privatinteresse übereinstimmen kann.“[687]

An dieser Stelle wird die Semantik des Begriffs *Politische Religion* bei Maimon noch ein letztes Mal hervorgehoben, bevor der Verfasser von dem Begriff ablässt und ihn auf den restlichen Seiten seines autobiographischen Werkes nicht mehr verwendet. Der Begriff *Politische Religion* wird von Maimon als eine bestimmte Ausdrucksform der positiven Religion interpretiert, die das „gesellschaftliche Interesse […] zum Zweck hat“, d. h. allein auf diesseitige, staats-

---

682 „Man muß aber einer *positive Religion* von einer *politischen Religion* sorgfältig unterscheiden. Jene hat bloß *Berichtigung und genaue Bestimmung der Erkenntniß, d. h. Belehrung* in Ansehung der ersten Ursache, zum Zweck, und die Erkenntniß wird einem andern, nach Maßgabe seiner Fähigkeit so mitgetheilt, wie man sie selbst erhalten hat. Diese aber hat hauptsächlich *bürgerliche Glückseligkeit* zum Zweck“ (ebd. [Hervorhebungen im Original]).

683 Ebd., S. 156.

684 Ebd.

685 Ebd., S. 156f. [Hervorhebungen im Original].

686 Ebd., S. 157 [Hervorhebungen im Original].

687 Ebd., S. 158 [Hervorhebungen im Original].

bzw. gesellschaftspolitische Ziele fokussiert ist. Transzendente Elemente von Religion treten in den Hintergrund oder werden vollständig verdrängt. Die dem Begriff anhaftende Kritik und damit negative Konnotation tritt unverkennbar nach außen.

Neben diesen deutschsprachigen Kontextualisierungen finden sich gleichfalls Verwendungen des Begriffs *religion politique* in französischsprachigen Beiträgen zum *siècle des lumières*. Ein französische Quellenbeispiel entspringt einem Reisebericht des Publizisten und späteren Girondisten Jacques-Pierre Brissot de Warville (1754-1793). Dieser reiste im Namen des *Société des Amis des Noirs*, einer in Frankreich gegründeten abolitionistischen Bewegung, im Mai 1788 für vier Monate in die Vereinigten Staaten von Amerika, um sich über die dortige Arbeit der Abolitionisten sowie die Möglichkeiten im Kampf gegen Sklaverei und um die Emanzipation der farbigen Bevölkerung zu informieren. Mittlerweile Präsident der *Société des Amis des Noirs* veröffentlichte er 1791 seine dreibändige *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale*, worin er in einem kurzen Kapitel von seiner Teilnahme an dem Begräbnis des Quäkers Thomas Holwell im August 1788 berichtet. Überrascht von der Erkenntnis, dass sich das Gebot der Quäker zur schlichten Lebensführung in ihrem Brauchtum fortsetze und den Sitten eines auf die Sinne bezogenen äußeren Gottesdienstes mit Zeremonien wie Kirchengesang, Prozessionen oder Verzierungen gänzlich verzichte, ohne jedoch Mitglieder aufgrund dieser fehlenden Versinnlichungen des Gottesdienstes zu verlieren, greift Brissot den Gedanken einer erfolgreichen Schaffung von „peuple déiste", eines deistischen Volkes auf:

> „Un peuple déiste, et se conformant à l'ordre, sera le miracle de la religion politique. Eh! Pourquoi n'existeroitil pas, lorsque les lumières seront plus universellement répandues, lorsqu'elles auront pénétré les derniers rangs de la société?"[688]

Mit dem Wunder der *religion politique* bezieht sich Brissot auf einen von ihm zuvor angesprochenen vermeintlichen Grundsatz, der von einer Unabdingbarkeit eines äußeren bzw. sinnlichen Gottesdienstes im Sinne von Liturgien und Zeremonien zur Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Ordnung ausgeht, was sich die Politik bzw. die politische Ästhetik selbst zu eigen mache, um Menschenmassen zur Ordnung innerhalb der (religiösen) Gemeinschaft und zum Gehorsam gegenüber den (weltlichen) Herrschern anzuleiten. Der Begriff *religion politique* dient in diesem Beispiel als Bezeichnung für jene Traditionen, deren gemeinschaftsbildende Konzepte und Methoden auf Äußerlichkeiten wie Zeremonien und Liturgien fußen. Diese Offenbarungsreligionen stehen als Negativbeispiel im Gegensatz zu deistischen und vernunftreligiösen Ansätzen der aufklärerischen Bewegung, die dieser massenwirksamen Methoden nicht bedürfen, wenn sich die Idee der Aufklärung vollends ausgebreitet habe. Um diesem Grundsatz eines sinnlichen Gottesdienstes zur Zähmung und Beherrschung der menschlichen Gemeinschaft zu entfliehen und der Etablierung eines deistischen Volkes Vorschub zu leisten, bedürfe es der Verbreitung aufklärerischen Gedankenguts bis in die tiefsten Ecken der Gesellschaft.

---

688 Jacques-Pierre Brissot: Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale, fait en 1788. Tome premier. Paris 1791, S. 292f. In den darauffolgenden Jahren erschienen deutsche Übersetzungen, in denen der Begriff *religion politique* mit der deutschen Entsprechung *Politische Religion* übersetzt wurde; zum Beispiel Theophil Friedrich Ehrmann: J. P Brissot's von Warwille Reise durch die vereinigten Staaten von Nord-Amerika im Jahr 1788. Dürkheim an der Haard 1792.

Abschließend kann für diesen Abschnitt festgehalten werden, dass der gewissermaßen schon als tradiert zu betrachtende polemische Anstrich des Begriffs *Politische Religion* auch in der vorrevolutionären Epoche im Kontext der Ideen der Aufklärung gegeben war bzw. als Funktion der Kritik und Abwertung belassen wurde, um in der Auseinandersetzung mit geistigen Gegenstimmen die Inkorrektheit von Argumenten und Irrtümern in einem Begriff bündeln zu können. Nur wenige Verfassende bedienten sich mehr als einer Handvoll Worte, um die Beschaffenheit des Begriffs *Politische Religion* den Lesenden zu verdeutlichen; von einer theoretisch reflektierten Vermittlung der Begriffsbedeutung kann höchstens im Quellenbeispiel Salomon Maimons die Rede sein. Überwiegend wurde die Wesensergründung des Begriffs *Politische Religion* im Kontext der Ideen der Aufklärung – wie auch in vielen anderen Kontextualisierungen – durch fast schon rudimentäre Einschübe des Begriffs ohne nennenswerte Erläuterung der Semantik durch die Autoren erschwert.

Die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* unterlag auch in diesem Verwendungsfeld keiner beruflich- oder herkunftsbedingten Exklusivität, allerdings können gewisse Linien in der Frage der verschiedenen religionsphilosophischen Standpunkte beobachtet werden: So waren es beispielsweise ausschließlich Personen, mit einer befürwortenden Haltung zu aufklärerischen Ideen, die den Begriff *Politische Religion* zur Umschreibung oder gar Diskreditierung von Offenbarungsreligionen, insbesondere dem institutionalisierten Christentum heranzogen, wohingegen sowohl bei gegnerischen als auch bei befürwortenden Personen des Aufklärungsgedankens die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Gegenstück zur Offenbarungsreligion beobachtet werden kann. In Schriften zu Ideen der Aufklärung wurde der Begriff *Politische Religion* nicht nur religionsphilosophische Streitfragen thematisierend zur Polemisierung von beispielsweise althergebrachten Glaubenskonzepten und ihrer Liturgien verwendet. In einigen Quellenbeispielen wurde der Begriff von seiner dunklen, abwertenden Verfärbung reingewaschen und erhielt einen neuen, strahlenden Anstrich einer Wertfreiheit bis hin zu einer positiven Konnotation, was im folgenden Kapitel eingehender untersucht wird.

III. Der Begriff *Politische Religion* und das Individuum

Mitte des 18. Jahrhunderts können erste Belege für ein neues semantisches Feld des Begriffs *Politische Religion* nachgewiesen werden, das besonders im 19. Jahrhundert in vielen Schriften zur Entfaltung kam und sich von den bisher herausgearbeiteten Begriffsverständnissen grundlegend unterscheidet. Das bereits zuvor betrachtete Verständnis des Religionsbegriffs als Dichotomie zwischen einer *religio interna* und *religio externa* hatte nicht nur großen Einfluss auf Auseinandersetzungen im theologischen Bereich, sondern wirkte sich gleichfalls auf weltliche Ideen aus. Die Weiterentwicklung dieser Debatten und insbesondere die sukzessive Etablierung des Begriffs *Religiosität* sowie die Ausweitung des Religionsbegriffs im 18. Jahrhundert auf den Bereich der Innerlichkeit bzw. auf eine Gefühlsebene beeinflussten die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* mit dem Ergebnis, dass seine bereits im 17. Jahrhundert anzutreffende Charakterisierung als eine Form der *religio externa* abgelöst wurde und eine Neuzuordnung zum Bereich der *religio interna* erfolgte. Damit wurde ein neues Begriffsverständnis des Begriffs *Politische Religion* geboren, das als Ausdrucksform für eine gleichzeitige Sakralisierung und Verweltlichung der *religio interna* gewertet werden kann und in sowohl kontextuell als auch zeitlich unterschiedlichen Veröffentlichungen anzutreffen ist: Das Interpretationsfeld des Begriffs *Politische Religion* im Sinne eines politischen Glaubensbekenntnisses oder einer Weltanschauung, einer inneren Überzeugung oder Innerlichkeit, befreit von seiner bis dato vorherrschenden Objektbezogenheit und fokussiert auf das Subjekt, auf Personen oder Personengruppen. Damit einhergehend wurde der Begriff *Politische Religion* im 18. Jahrhundert von einigen Verfassenden sukzessive seiner pejorativen Funktion befreit und erhielt einen neuen konnotativen Anstrich durch die Verschiebung zu einem sprachlich neutral bis positiv zu wertenden Begriff.

6. Eine *Politische Religion* der inneren Gesinnung

6.1. Erste Schritte in die Innerlichkeit

In seinem kurzen Forschungsbeitrag verweist der deutsche Theologe Christian Johannes Neddens auf diese neue Semantik, verortet ihre Genese allerdings erst ins 19. Jahrhundert.[689] Erste Ansätze dieser neuen Interpretation des Begriffs *Politische Religion* fielen jedoch bereits unter anderem in den Auseinandersetzungen zu den neuen Ideen der Aufklärung auf fruchtbaren Boden, die das Individuum von seinen Fesseln der Bevormundung durch religiöse Institutionen befreite und ihm eine persönliche Beziehung zu Gott ermöglichte, die keines Mittlers, wie zum Beispiel Priester, mehr bedurfte. Dieser Paradigmenwechsel öffnete den Religionsbegriff für die Innerlichkeit des Individuums und verschob den Fokus auf das Subjekt.

In einer 1758 publizierten deutschen Übersetzung der wöchentlich herausgegebenen Schrift *En Ärlig Swensk* (1755/56),[690] gegründet von dem schwedischen Philosophen und

689 Neddens: Politische Religion, S. 313.

690 *En Ärlig Swensk* (Ein ehrlicher Schwede) war eine der ersten offen politischen Periodika in der sogenannten schwedischen Freiheitszeit (1719-1772), in der die schwedische Politik bzw. der schwedische Reichstag von zwei sich rivalisierenden, ständeübergreifenden Gruppierungen, den *Hattarne* (Hüte) und den *Mössoma*

Literaturprofessor Niklas von Oelreich (1699-1770), findet sich eine erste Fundstelle dieser neuen Deutungsform des Begriffs *Politische Religion*. Die für die Untersuchung relevante Textstelle ist als ein Gespräch zwischen den Figuren Cautus, Callidus und Honestus über den Freiheitsgedanken und die schwedische, freiheitszeitliche Verfassung aufgebaut, in dem der Letztere seine Haltung verteidigt, dass jede Person, die den Ideen der Freiheit entgegen tritt statt für sie zu kämpfen, kein Mitglied der Reichsstände mehr sein solle. Auf den von Callidus dargebrachten Vorbehalt, dass ein Großteil des schwedischen Volkes seine Rechte weder kenne noch verstehe, entgegnet Honestus mit der Notwendigkeit der Aufklärung eines jeden Schweden über seine Rechte sowie den gerechten Charakter des Freiheitsgedankens:

> „Es ist eine nöthige Sache, daß die Jugend des Reichs darinnen rechtschaffen unterrichtet werde, so daß ein jeder Reichsuntersasse seine politische Religion so gut verstehen lerne, als seine kirchliche, und wisse, worinnen seine wahre Freyheit mit allen ihren Gerechtsamen und Vortheilen bestehe.“[691]

Der Begriff *Politische Religion* wird in diesem Textbeispiel nicht auf ein bestimmtes religiöses Glaubenskonzept oder eine spezifische politische Idee, etwa den Freiheitsgedanken, bezogen. Stattdessen legt der Verfasser den semantischen Fokus auf das Subjekt Mensch sowie dessen Innerlichkeit und nutzt den Begriff *Politische Religion* im Sinne einer individuellen, inneren Geisteshaltung, eines politischen Glaubensbekenntnisses, ohne den Charakter dieser Mentalität zu umschreiben oder gar von vornherein zu werten. Diese neue Subjektbezogenheit wird durch die Hinzufügung des Possessivs „seine“ verdeutlicht und betont: Jeder Schwede solle über seine *Politische Religion*, jene staatspolitische Idee, zu der er sich bekenne und die er verteidige, genauestens unterrichtet sein.[692] Der genaue Inhalt, der Charakter dieser (staats-)politischen Idee ist im Rahmen dieser Begriffsdeutung irrelevant. Jedes dieser politischen Glaubensbekenntnisse, jede *Politische Religionen* kann eine ganz andere Färbung, eine ganz andere Gestalt besitzen, ohne die Voraussetzungen zur Charakterisierung als *Politische Religion* zu verlieren; substantielle Prämissen bzw. eine Zuschreibung von Merkmalen im Sinne einer Gegenstandsbeschreibung ist in diesem Deutungsfeld des Begriffs *Politische Religion* nicht mehr vorhanden. Aufgrund dieser fehlenden Objektbezogenheit im semantischen Feld unterliegt der Begriff *per se* keiner Wertung und wird somit seines über ein Jahrhundert anhaltenden, polemisierenden Charakters entkleidet.

(Mützen), dominiert wurde. *En Ärlig Swensk* diente den *Hattarne* für rund anderthalb Jahre als nichtoffizielles Sprachrohr mit anonym veröffentlichten Beiträgen prominenter Vertreter der *Hattarne*; siehe hierzu Volker Seresse: Imagebildung und Herrschaftslegitimation durch Geschichte im Schweden der Freiheitszeit (1719-1772), in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 56.9 (2008), S. 714-727.

691 [Anon.]: Eigentliche Staatsverfassung des Reichs Schweden unter seiner gesetzmäßigen Freyheit beschrieben und wider Uebelgesinnte gerettet von dem Ehrlichen Schweden. Stralsund, Greifswald 1758, S. 52. In der deutschen Übersetzung wird nicht angegeben, in welcher Ausgabe des Periodikums *En Ärlig Swensk* der übersetzte Urtext veröffentlicht wurde; die Texte sind fließend nacheinander übersetzt. Die korrespondierende Ausgabe bzw. Textstelle des schwedischen Originaltextes konnte für einen Vergleich nicht eingesehen werden.

692 Die Hinzufügung von Possessiva zum Begriff *Politische Religion* konnte bereits in älteren Quellenbelegen beobachtet werden, allerdings wurde der Begriff polemisierend auf eine bestimmte Form von Religion oder Religionsausübung (etwa als Kritik einer Vermischung von religiösem und politischem Bereich) mit einer deutlichen Objektbezogenheit angewandt.

Im Jahr 1788 veröffentlichte der evangelisch-reformierte Theologe und Publizist Johann Andreas Riem (1749-1814) anonym die Schrift *Ueber Aufklärung*,[693] in welcher er die gegenaufklärerischen Bemühungen des im gleichen Jahr erlassenen Wöllnerschen Religionsedikts[694] stark angreift. Denn im aufklärerischen Kampf gegen „Propheten der Lüge, Lehrer des Aberglaubens und Verbreiter alter Dummheit“[695] könne der Mensch aus der geistigen Knechtschaft der Priester befreit werden und im Lichte eines „gereinigten Christenthume[s]“[696] der Aufklärung erstrahlen. Schnell fanden sich nicht nur lobende Worte weiterer Anhänger neologischer Theologien zu Riems Ausführungen, sondern auch Kritik von deren Gegnern: Der Aufklärer Friedrich Wilhelm von Schütz (1758-1834) publizierte noch im gleichen Jahr seine Erwiderung *Ueber Wahrheit und Irrthum. Ein nothwendiger Nachtrag zu der Schrift: Ueber Aufklärung*, um durch die Widerlegung von Riems Ausführungen zu verhindern, „daß die rühmlichen Absichten eines gnädigen Landesvaters von einigen Untertanen mißverstanden würden.“[697]

Mit dieser Widerlegungsschrift von Schütz beschäftigte sich drei Jahre später eine Rezension in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, worin der Rezensent bei Schütz den Mangel eines gefestigten persönlichen Standpunktes zur Sache diagnostiziert, was ursächlich für das Scheitern seines kläglichen Versuchs sei, die Einführung des Religionsediktes zu verteidigen und mit bestehenden Missverständnissen in der Bevölkerung aufzuräumen. In seiner Auseinandersetzung mit den Argumenten von Schütz fasst der Rezensent unter anderem zusammen:

> „Ein Religionsedict soll dem Priesterdespotismus und dem Despotismus der Journalisten und Recensenten Einhalt thun: denn solchen Leuten darf man die Aufklärung nicht überlassen, vielmehr muss der Regent, der Politiker darauf acht haben, weil sonst das Wohl der Staaten und die Sicherheit der Fürsten in Gefahr kommt, (d. h. wir müssen eine politische Religion haben und diese nur für die Politik, nicht aber für die innere Bestimmung des menschlichen Geistes, erhalten und cultiviren.)“[698]

Der Verfasser der Rezension gibt an dieser Stelle die Gedanken von Schütz sinngemäß wieder, ohne ihn direkt zu zitieren. In seiner in Klammern gesetzten, bald spöttisch-ironisch klingenden

---

693 [Johann Andreas Riem]: Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne? Zwei Fragmente. Berlin 1788. Kurz nach Veröffentlichung der anonymen Schrift wurde gegen Riem ein Verfahren aufgrund seines aufständischen Verhaltens eingeleitet, das zum Verlust seiner kirchlichen und akademischen Ämter führte und 1795 in seine Ausweisung in das Kurfürstentum Sachsen mündete.

694 Am 9. Juli 1788 wurde unter dem preußischen König Friedrich Wilhelm II. ein von dem preußischen Pastor und Staatsmann Johann Christoph von Woellner (1732-1800) forciertes Religionsedikt erlassen, um den Vorstoß aufklärerischen Gedankenguts einzudämmen, das auch in die theologischen Diskussionen Preußens und den Positionierungen preußischer Theologen Einlass fand. Dieses Religionsedikt gestand den drei in Preußen vertretenen christlichen Konfessionen – reformierte, lutherische und katholische Kirche – Religionsfreiheit zu, verpflichtete ihre Anhänger jedoch zur Beibehaltung der tradierten Liturgie und der christlichen Lehre als Offenbarungsreligion. Vertreter neologisch orientierter Theologien sollten aus pädagogischen und kirchlichen Ämtern ferngehalten werden, um der Verbreitung aufklärerischer Religionsansätze wie Deismus oder Naturalismus Einhalt zu gebieten. Diese gegenaufklärerische Maßnahme des neuen preußischen Königs, die den Bruch mit der staatlichen Toleranzpolitik des vormaligen Königs Friedrich II. einläutete, stieß auf eine breite Ablehnung und löste in der Publikationslandschaft eine rege Debatte aus (siehe hierzu Christina Stange-Fayos: German an Lichtfreund. Die Hyperboreischen Briefe und das preußische Religionsedikt (9.7.1788), in: Cahiers d’Études Germaniques 70 (2016), S. 83-98).

695 [Riem]: Ueber Aufklärung. Erstes Fragment, S. 57.

696 Ebd., S. 55.

697 [Friedrich Wilhelm von Schütz]: Ueber Wahrheit und Irrhtum, ein nothwendiger Nachtrag zur Schrift Ueber Aufklärung. Hamburg, Leipzig 1788, Vorwort, unpag. [S. 3].

698 [Anon.]: Rez. “Ueber Wahrheit und Irrthum“, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 10, 10.01.1791, Sp. 75f., Zitat Sp. 76.

Bemerkung zu den zuvor zusammengefassten Gedanken von Schütz bedient sich der Rezensent dem Begriff *Politische Religion* im Sinne einer (inneren, geistigen) Überzeugung, eines philosophischen oder politischen Glaubensbekenntnisses, worunter auch Ideen der Aufklärung subsumiert werden können. Ähnlich zum vorangegangenen Beispiel wird der Begriff *Politische Religion* nicht im Rahmen einer Objektivierung genutzt, sondern als ein sich im Subjekt vollziehendes Ereignis, eine aufkeimende und sich festigende politischen Überzeugung, die alle weltlichen Bereiche des Lebens beeinflusst. Der Rezensent kritisiert die Forderung von Schütz, eben diesen allseitigen Einfluss auf bestimmte Bereiche unnatürlich zu begrenzen und der Aufklärung auf der Schwelle zu Religion und Theologie Einhalt zu gebieten. Aufgrund der Loslösung von einer objektbezogenen Zuschreibung von Merkmalen verliert der Begriff – ähnlich zum Quellenfund in dem Periodikum *En Ärlig Swensk* – eine ihm in anderen semantischen Ansätzen *a priori* innewohnende konnotative Ausrichtung. Erst durch den Sog des textlichen Umfeldes sowie der Bewertung als *Politische Religion* begriffenen (politischen) Haltung durch die Verfassenden gerät der Begriff in den Strudel einer Konnotation. Nach der Lektüre der Ausgangsschriften für die Rezension sollte nicht unerwähnt bleiben, dass weder Riem noch Schütz den Begriff in ihren oben genannten Schriften verwendeten – der Verfasser der Rezension wurde somit nicht durch die ihm für die Rezension zugrundliegenden Schriften zur Verwendung des Begriffs *Politische Religion* inspiriert.

Im Kontext der Ideen der Aufklärung konnte eine Neuerung im semantischen Feld des Begriffs *Politische Religion* eruiert werden, die – im Gegensatz zu den Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts – mit einer wertfreien bis positiv konnotierten Begriffsverwendung einhergeht. Dem Wandel des Begriffs *Politische Religion* zu dieser wertfreien bis positiven Lesart liegt ein neues Begriffsverständnis zugrunde: der Begriff *Politische Religion* im Sinne einer politischen Überzeugung, eines politischen Glaubens. In diesem neuen Verständnis wird der Begriff *Politische Religion* von seiner bisherigen Objektbezogenheit, seinem Narrativ des Äußeren gelöst und auf die Innerlichkeit des Subjekts übertragen.

Die im zweiten Hauptkapitel betrachtete Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Umschreibung einer äußeren Religion, einer *religio externa* versus einer *religion interna* wurde weiterentwickelt und aus seinem semantischen Abhängigkeitsverhältnis in dieser antagonistischen Wechselbeziehung zur inneren Religion herausgehoben. Nicht nur entwickelte sich der Begriff *Politische Religion* aus diesem Deutungsfeld heraus zu einer Eigenständigkeit, auch wurde er durch den Wegfall des Vergleichs mit der *religio interna* seiner pejorativen Charakteristik entkleidet. Die Wechselbeziehung zur Religion blieb weiterhin bestehen, an die Stelle von Antagonismus und Abhängigkeit trat ein bald selbstverständliches Neben- und Miteinander, in dem beide als den Körper und Geist miteinander verbindende und komplementierende Elemente fungierten und durch ihre Harmonisierung eine Einheit zwischen körperlicher und geistiger Ebene schufen.

6.2. Eine Innerlichkeit während der Französischen Revolution

Die für den Begriff *Politische Religion* schon in Texten des 18. Jahrhunderts belegbare Semantik der Fokussierung auf das Subjekt, das Individuum und dessen innere (politische) Überzeugung kann ebenfalls in zahlreichen Publikationen zu verschiedenen revolutionären Ereignissen nachverfolgt werden, die sowohl aus der zeitgenössischen Feder als auch im

Rückblick auf das jeweilige Ereignis entstanden sind. Diese Schriften interpretieren den Begriff *Politische Religion* im Sinne einer politischen Überzeugung, einer inneren Haltung bzw. politischen Einstellung. Durch das Hinzufügen von besitzanzeigenden Fürwörtern wird der semantische Fokus von einem Objekt etwa in Form einer bestimmten Glaubensform oder Idee, das seinem Inhalt nach stets definiert ist, auf das Subjekt verlagert. Das Quellenkorpus, das in diesem Abschnitt betrachtet wird, spiegelt nur einen kleinen Ausschnitt des vorhandenen Quellenmaterials wider, das im Kontext der Französischen Revolution ermittelt werden konnte. Gleiches gilt für die Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* bezüglich nachgelagerter revolutionärer Ereignisse in Europa. Weitere Quellenbeispiele zur Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Rahmen der Französischen Revolution sowie nachfolgender revolutionärer Bewegungen in Frankreich und anderen Teilen Europas werden in einem anschließenden Kapitel gesondert untersucht.

Ein erster Quellenfund für die Verwendung dieser Form der Subjektivierung des Begriffs *Politische Religion* als eine persönliche politische Überzeugung, einen inneren Glauben an eine bestimmte Staatsform im zumindest mittelbaren Kontext der Französischen Revolution stammt aus der Feder eines namentlich unbekannten Autors und findet sich in einem Beitrag in der von dem radikalen Aufklärer Wilhelm Ludwig Wekhrlin (1739-1792) zwischen 1788-1790 herausgegebenen Zeitschrift *Hyperboreische Briefe*.[699] Zwar bezieht sich dieses Anwendungsbeispiel nicht direkt auf die Ereignisse der Revolution in Frankreich, jedoch auf ihre mittel- und unmittelbaren Außenwirkungen und den daraus resultierenden Konsequenzen in andere Staaten, wie in diesem Exempel in den Österreichischen Niederlanden, als der revolutionäre Gedanke sich wie ein Feuer über weitere Länder ausbreitete.

In Nummer 18 der *Hyperboreischen Briefe* aus dem Jahr 1790 wurde eine aus zwei Briefen bestehende Korrespondenz zwischen einer einzig als Junker, Landvogt von Bern bezeichneten Person und dem belgischen Rechtsanwalt und Politiker Hendrik van der Noot (1731/1750-1827) veröffentlicht, die im November und Dezember 1789 versandt worden seien und laut den Angaben des Verfassers als Abschrift des französischen Originaltextes[700] vorlagen. Den Beginn der Volksrevolte reflektierend, die sich unter Führung van der Noots in Brabant im Oktober 1789 gegen die Zentralisierungspolitik Joseph II. entfachte und über die Österreichischen Niederlanden ausbreitete, beginnt der Junker die Korrespondenz mit der Frage, ob er seinen Freund van der Noot zu seinem Glück oder seiner Kühnheit gratulieren solle. Noch bevor er zum eigentlichen Anliegen seines Briefes gelangt, van der Noot die negative Rezeption der Revolte in Brabant aufzuzeigen, versichert er seinem Freund:

> „In der That, ich bin nicht Fürstensclav, das wissen Sie; bin ein freyer Bürger. Meine politische Religion ist völlig unverdächtig.“[701]

---

699 Wekhrlin wurde am 4. Mai 1787 aufgrund der Veröffentlichung von Spottschriften gegen den Bürgermeister von Nördlingen auf Geheiß des Fürsten von Oettingen-Wallerstein verhaftet und auf die Burg Hochhaus verbracht, wo er bis 1792 unter Arrest blieb. Trotz der Inhaftierung war es ihm aufgrund der eher milden Haftbedingungen möglich, weiter publizistisch zu arbeiten und zwischen 1788 bis 1790 die *Hyperboreische Briefe* zu veröffentlichen. Allerdings wird in der Forschung vermutet, dass nicht Wekhrlin, sondern sein Mitarbeiter Karl von Knoblauch zu Hatzbach (1756-1794) ab spätestens 1789 die Aufsätze redigierte (siehe hierzu: Christina Stange-Fayos: German an Lichtfreund. Die Hyperboreischen Briefe und das preußische Religionsedikt [9.7.1788], in: L’art épistolaire entre civilité et civisme 70.1 [2016], S. 83-98).

700 Die französischen Originaltexte der beiden Briefe konnten nicht ermittelt werden.

701 [Anon.]: Junker an Herrn van der Noot. Eine Originalkorrespondenz, in: Hyperboreische Briefe, Bd. 6, Nr. 18, [o. O.] 1790, S. 241-250, hier S. 244.

Wie schon in den zuvor untersuchten Quellenbelegen bezieht auch Junker den Begriff *Politische Religion* nicht auf ein bestimmtes Objekt oder eine bestimmte politische Idee, sondern bedient sich des Terminus' im Sinne einer anderen, synonymen Bezeichnung für seine politische Überzeugung, für seinen Glauben an und seine Hingabe für eine politische Idee. Durch die Voranstellung eines Possessivs richtet sich der Begriff *Politische Religion* in diesem Begriffsverständnis als politische Überzeugung ganz deutlich auf die innere, politische Einstellung einer Person oder Gruppierung – hier ganz speziell auf die Innerlichkeit des Verfassers selbst. Es handelt sich um eine Subjektbezogenheit, ohne *per se* eine sprachliche Wertung in der eigenen Semantik mit sich zu tragen, d. h., der Begriff *Politische Religion* ist in diesem Verwendungsrahmen als ein *per se* wertfreier Begriff zu bewerten, dessen sprachliche Wertung sich erst mit der persönlichen Wertung der konkreten politischen Überzeugung durch die begriffsverwendende Person entwickelt. Dass dem Begriff *Politische Religion* auch in diesem Textbeispiel keine abwertende, sondern vielmehr eine positive Funktion beigestellt wird, ist ohne den Blick auf das textliche Umfeld allein schon aufgrund der Verbindung des Begriffs mit dem selbstbezogenen bzw. den Nutzer inkludierenden Possessiv „meine" sehr wahrscheinlich, würden doch die wenigsten Menschen die eigene politische Überzeugung verurteilen.

Ebenfalls sehr deutlich wird dieser auf die Innerlichkeit, auf das innere, weltliche Glaubensbekenntnis des Individuums oder auch der Gemeinschaft gerichtete Verwendungs- und Verständnishorizont des Begriffs *Politische Religion* in einem Beitrag in den von dem Schweizer Staatsrechtler Karl Ludwig von Haller (1768-1854)[702] in Bern herausgegebenen *Helvetischen Annalen*.[703] Die dreizehnte Ausgabe vom 19. Mai 1798 beginnt mit einer Übersicht über die Verhandlungen, Entscheidungen und Maßnahmen der „Helvetische[n] gesetzgebende[n] Räthe". Unter anderem nimmt Haller hierin eine Nachricht des Advokaten Louis Deloes, einem Repräsentanten aus dem helvetischen Kanton Léman, über eine „schreckliche Missethat" zum Anlass, um unter dem Deckmantel der Person Deloes über die politische Linie der neuen Helvetischen Republik zu spotten: Ein Freiheitsbaum in Erlispach wurde von „Bilderstürmer[n] Entheiligern unsrer Freyheit" umgehauen in einem Akt von Rebellion gegen

---

[702] In einem evangelischen Elternhaus aufgewachsen, bekundete Haller bereits 1808, im Herzen mit dem katholischen Glauben verbunden zu sein, da ihm die Reformation als „Bild und Vorläufer der heutigen politischen Revolution" erschien und seine „Abscheu vor der letzteren […] auch Abscheu und Widerwillen gegen die erstere" in ihm erweckte. Doch erst im Oktober 1820 konvertierte Haller zum Katholizismus (Emil Blösch: Art. Haller, Karl Ludwig von, in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 10. Leipzig 1879, S. 431-436, Zitat S. 433).

[703] Hierbei handelt es sich um ein seit dem 5. April 1798 wöchentlich mehrmals erschienenes Periodikum mit dem Ziel, dem „helvetischen Bürger […] in gedrängter aber vollständiger Darstellung" einen Überblick der aktuellen innen- und außenpolitischen Ereignisse zu liefern und sich damit zur „Würde eines vollständigen Central-Blatts für ganz Helvetien" (Haller, Carl Ludwig: Ankündigung, in: Helvetische Annalen, Erstes Stück, 5.4.1798, S. 1f., hier S. 1) erheben zu können – vor allem den letzteren Anspruch konnte der nationalkonservative Staatsrechtler und Publizist durch einen Bedeutungsgewinn seiner Zeitschrift mit einer schnell steigenden Anzahl von Lesenden aus Regierungskritikern und Anhängern des *Ancien Régime* in kürzester Zeit verwirklichen. Doch aufgrund seiner antirepublikanischen und antirevolutionären Beiträge musste Haller bereits sieben Monate nach Veröffentlichung der ersten Ausgabe das Erscheinen der *Helvetischen Annalen* wieder einstellen. Der Name geht auf die Helvetische Republik zurück, die nur wenige Wochen vor dem Erscheinen der ersten Ausgabe der *Helvetischen Annalen* im Zuge des Revolutionsexports als Tochterrepublik der Französischen Republik auf dem Territorium der Alten Eidgenossenschaft ausgerufen wurde. Haller war ein Gegner der helvetischen Republik nach französischen Vorbild.

„unsre politische Religion [, die] noch freylich in ihrer Kindheit, und daher, wie alle Religionen, im Anfang ein wenig abergläubisch“[704] sei.

Der Textstelle kann nicht entnommen werden, ob Deloes in seinen Ausführungen selbst auf den Begriff *Politische Religion* als alternativen Ausdruck für ein gemeinsames politisches Glaubensbekenntnis zurückgriff oder der Begriff aus dem sprachlichen Repertoire des Verfassers dieses Beitrags – vermutlich Haller selbst – stammte. Wie auch in den Beiträgen zuvor bezieht sich der Begriff *Politische Religion* auf eine Geisteshaltung, eine innere, politische Überzeugung, wodurch der Begriff für sich gesehen keine konnotative Ausrichtung in sich birgt, sondern erst durch die Bewertung des so bezeichneten politischen Bekenntnisses in seiner Substanz in den Strudel einer sprachlichen Wertung geraten kann. Dass dem Begriff *Politische Religion* in diesem Textbeispiel keine abwertende Funktion beigestellt ist, wird durch die Verbindung des Begriffs mit dem selbstbezogenen bzw. den Nutzer inkludierenden Possessiv „unsre“ deutlich. Andernfalls würde der Verfasser gegen sich selbst Kritik ausüben, wenn er die als „unsre politische Religion“ bezeichnete politische Überzeugung negativ bewerten würde. Die von Deloes vertretene politische Überzeugung, seine *Politische Religion* in Form der Ideen der Französischen Revolution, wird vom Verfasser im weiteren Verlauf der indirekten Rede, die er Deloes in den Mund legt, kritisch betrachtet, ohne dass der Begriff *Politische Religion* Anteil an der Abwertung dieser politischen Überzeugung hat oder selbst eine negative Konnotation erhält.

Rund zwanzig Jahre später griff Haller erneut auf den Begriff *Politische Religion* zurück, diesmal innerhalb seiner 1811 veröffentlichten rund hundertseitigen Monographie *Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten*, die im Gegensatz zum oben erwähnten Beitrag allein aufgrund des Titels eine weitaus größere Rezeption erfuhr – sowohl innerhalb der Forschung als auch in jenen Publikationen, die ebenfalls den Begriff *Politische Religion* erwähnen.[705] „Neulich zu seiner eigenen Satisfaction und gleichsam nur aus historischer Neugierde die ganze heilige Schrift“ durchlesend habe Haller erkannt, dass die Bibel in vielen Stellen mit jenen Grundsätzen in Einklang stehe, die er „theils über die natürliche Entstehung und das Wesen der Staaten, theils über die darin zu befolgenden Rechtsgesetze und Klugheitsregeln“[706] bereits in seinen vergangenen Studien erkannt und verbreitet habe. Diese Harmonie wolle er seinem Lesepublikum anhand verschiedener Stellen aus der Bibel aufzeigen, die er mit entsprechenden Erläuterungen versehen hat. Dem so entstandenen Werk spricht Haller als Vertreter einer theokratischen Staatsphilosophie gar das Potential zu, „als eine Art von politischem Catechismus in den Schulen“[707] und als Lehrmaterial Eingang zu finden. Entgegen der aus dem Titel folgenden Erwartung einer eingehenden begrifflichen Erörterung im Haupttext, verwendet Haller den Terminus lediglich in der Vorrede zur Erörterung seiner Titelwahl:

---

704 [Anon.]: Helvetische gesetzgebende Räthe, in: Helvetische Annalen, Dreyzehentes Stück, 19.5.1798, S. 65-67, hier S. 65: „In der That ist unsre politische Religion noch freylich in ihrer Kindheit, und daher, wie alle Religionen, im Anfang ein wenig abergläubisch. Sie muß daher dem Volke gleichsam durch eine sinnliche Offenbarung bekannt gemacht werden.“

705 Carl Ludwig von Haller: Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten. Winterthur 1811. Diese Publikation fand trotz der überwiegend negativen Kritik nicht nur in biographischen Beiträgen zur Person Haller häufig Erwähnung; vgl. beispielsweise Herbert Krüger: Die geistigen Grundlagen des Staates. Stuttgart, Berlin 1940, S. 62ff.; Huldreich Looser: Entwicklung und System der Politischen Anschauungen Karl Ludwig von Hallers. Bern 1896, S. 28ff, Neddens: ‚Politische Religion’, S. 313. Mit der Verwendung des Begriffs im Titel hat Haller zur Popularität der *Politischen Religion* mit Sicherheit beigetragen.

706 Haller: Politische Religion, Vorwort, S. V.

707 Ebd., Vorwort, S. VII.

> „Eigentlich sollte dieses Buch eher eine *religiöse Politik* als eine *politische Religion* genannt werden, da nach dem falschen und verkehrten Begriff, den man gewöhnlich mit dem Wort ‚politisch' verbindet, keine Religion politisch seyn kann."[708]

Haller kritisiert zunächst ein zeitgenössisch verbreitetes, falsches Verständnis von *politisch*, ohne allerdings dieses falsche oder sein eigenes Verständnis von *politisch* im weiteren textlichen Umfeld zu erläutern. Nach reiflicher Überlegung habe er sich dennoch für den Begriff *Politische Religion* im Titel entschieden, da der Begriff weniger abschreckend wirke und „doch auch in gutem Sinne gebraucht" werde, womit die Frage nach der Konnotation von Haller selbst beantwortet wird.

Hierzu liefert er in der Folge eine knappe Erläuterung seines positiv konnotierten Begriffs von *Politische Religion*, die

> „nichts anders ist als die Anerkennung des Göttlichen in der Natur der Staaten und in den geselligen Pflichten, die höchste Wahrheit, das höchste Gesetz, der höchste Glaube in politischen Dingen."[709]

Die theokratischen Züge von Hallers Staatsverständnis treten hier deutlich zum Vorschein: Religion und Politik seien demnach nicht zwei voneinander unabhängige Ebenen einer Gesellschaft, sondern müssten in einem untrennbaren Verhältnis zueinanderstehend begriffen werden. In dieser Beziehung sei Gott auch im weltlichen Staatswesen die höchste Instanz, von der aus die Macht weltlicher Herrscher komme und der Gehorsam der Untertanen gegenüber einem Obrigkeitsstaat biblisch beispielsweise im Buch der Weisheit[710] begründet sei. Die hier mitschwingende Sakralisierung des Staates bzw. der Nation ist kennzeichnend für den Nationalismus des 19. Jahrhunderts, der einen starken Einfluss auf einen zeitweise positiven Deutungswandel des Begriffs und verwandter Formulierungen hatte. Hallers Semantik des Begriffs *Politische Religion* erinnert in diesem Werk an die noch zu erwähnenden Begriffsbestimmungen anderer Autoren, wie zum Beispiel Christoph Martin Wieland, die allerdings bei Haller mit einer positiven Konnotation versehen als eine erstrebenswerte Grundfeste im Bekenntnis zur Nation auftritt. Die Begriffsverwendungen in beiden Texten Hallers miteinander vergleichend lässt sich eine kleine, nuancierte Abweichung erkennen, indem die im Artikel von 1789 durch die Verwendung des Possessivs stark hervorgehobene Innerlichkeit im Vorwort seiner 1811 erschienen Monographie in den Hintergrund tritt, ohne jedoch vollständig verloren zu gehen. Während im Großteil der Quellenbelege der Begriff bisher mit einer negativen Konnotation

---

708 Ebd., Vorwort, S. III. In dem von dem oben erwähnten Johann Wilhelm von Archenholz gegründeten und herausgegebenen Periodikum *Minerva* erschien eine Rezension, in der es zu dieser von Haller aufgeworfenen Titelfrage heißt: „Es giebt weder eine religiöse Politik, noch eine politische Religion; die Religion wird entweihet, wenn sie sich mit der gewöhnlichen Politik amalgirt, und die Politik hat keine richtigen Grundsätze, die sich auf Religion stützt; das Recht allein ist ihre Stütze, und wenn sie alle ihre Mittel und Zwecke durch das Recht heiligt, so wird sie Staatsweisheitslehre" ([Anon.]: Literarische Anzeigen, in: Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts 81 (1812), S. 180-184, Zitat S. 184. Dass Archenholz diesen Beitrag selbst verfasste, kann mit ziemlicher Sicherheit ausgeschlossen werden, da er die Herausgeberschaft bereits 1809 an Friedrich Alexander Bran abgab. Nur wenige Wochen nach der Veröffentlichung dieser Ausgabe verstarb Archenholz.

709 Haller: Politische Religion, Vorwort, S. III.

710 Haller zitiert im Abschnitt *§ 4. Die Macht kommt von Gott* unter anderem das Buch der Weisheit 6.3: „*Denn Euch ist die Obrigkeit gegeben vom Herrn und die Gewalt vom Höchsten*; welcher wird fragen wir ihr handelt, und forschen was ihr ordnet" (zitiert nach Haller: Politische Religion, S. 6); siehe hierzu auch Neddens: ‚Politische Religion', S. 313.

beladen und als Postulat einer Trennung von politischen und religiösen Bereiche verwendet wurde, behielt der Begriff *Politische Religion* bei Haller den wertfreien oder gar affirmativen Tenor bei, welchen er dem Begriff bereits in seinem Beitrag von 1798 zugesprochen hatte.

6.3. Der Fortbestand der Innerlichkeit

Das in der Blüte der Aufklärung und im später vermehrt in Texten zur Französischen Revolution subjektbezogene Interpretationsfeld des Begriffs *Politische Religion* im Sinne eines (diesseitsbezogenen) Glaubensbekenntnisses fand auch in nachfolgenden Epochen Anhänger, die den Begriff teils innerhalb bekannten Kontextualisierungen und teils in neuen Themenfeldern verwendeten. Die Popularität dieser Voranstellung besitzanzeigender Fürwörter hat sich im ermittelten Quellenmaterial des 19. Jahrhunderts nicht nur bewahrt, es kann sogar eine Zunahme der Verwendung nicht nur im deutschen Sprachraum beobachtet werden. Die im Einleitungskapitel erwähnte Neuorientierung des Religionsbegriff durch Friedrich Schleiermacher auf die individuelle Glaubensebene und eine Emotionalisierung von Religion in Form des religiösen Gefühls hatten vermutlich einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss auf die steigende bzw. anhaltende Popularisierung dieses auf die innere Ebene des Individuums gelenkten Begriffsverständnisses besonders im 19. Jahrhundert.

Anfang der 1830er Jahre erfuhr diese Verwendungsform einen Aufschwung innerhalb der Publikationslandschaft verschiedener Sprachräume. Eine reiche Quelle für Fundstellen einer Verwendung des französischen Begriffs *religion politique* in dieser semantischen Einbettung durch verschiedene Autoren liefert die von dem Pariser Verleger Pierre-François Ladvocat (1791-1854) initiierte Textsammlung *Paris ou le Livre des Cent-et-un*, die zwischen 1831 bis 1834 in fünfzehn Bänden erschien.[711] Vier dieser Beiträge werden im Folgenden näher untersucht: *Le Bourgeois de Paris* von Anaïs de Raucou, *Une Maison de la Rue de l'École de Médecine* von Gustave Drouineau, *Une Fête au Palais-Royal, Juin 1830* von Narcisse-Achille de Salvandy und *L'Apprenti Journaliste* von Alexandre Duval.

In seiner Beschreibung *Le Bourgeois de Paris* versucht der französische Historiker und Schriftsteller Anaïs de Raucou (auch: Anaïs Bazin; 1797-1850) ein Bild des ursprünglichen Pariser Bürgers herauszuarbeiten, losgelöst von den äußeren Einflüssen, die mit den Strömen von Menschen auf der Suche nach ihrem materiellen Glück in die Stadt gekommen seien. Dabei gelangt er unter anderem zu folgender Aussage:

> „Le bourgeois de Paris est juré; c'est encore là un acte sa religion politique."[712]

---

711 Als zentrale Persönlichkeit des Verlagswesens in Paris stand Ladvocat kurz vor dem Bankrott, woraufhin er schriftstellerisch Schaffende der damaligen Zeit verschiedenen Bekanntheitsgrades und Genres für den Beitrag mindestens zweier Texte über Paris gewinnen konnte, die er in dieser Anthologie zusammengefasst hat. Eine Auflistung aller beitragenden Personen (auch Schriftstellerinnen sind vertreten) befindet sich am Ende des Vorworts im ersten Band, siehe Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. XI-XV.
Eine deutsche Übersetzung des deutschen Schriftstellers Karl Gottfried Theodor Winkler (1775-1856) erschien unter dem Pseudonym Theodor Hell zeitnah zur Originalschrift in den Jahren 1832-1835 unter dem Titel *Paris, oder das Buch der Hundert und Ein* im Potsdamer Verlag von Ferdinand Riegel.

712 A. Bazin: Le Bourgeois de Paris, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 39-57, hier S. 51. In Winklers Übersetzung heißt es an der betreffenden Stelle: „Der Bürger von Paris ist Geschworner; auch dieß ist noch ein Werk seiner politischen Religion" (Hell: Paris, Bd. 1, S. 44).

Bazin bezieht sich in diesem Abschnitt mit einem kritischen Blick auf das Amt der Geschworenen innerhalb der französischen Schwurgerichtsbarkeit, das mit der Französischen Revolution im September 1791 eingeführt wurde und laut Bazin von dem erwählten Pariser Bürger widerwillig, aber mit dem größten Pflichtbewusstsein ausgeübt werde. Es wird auch anhand des darauffolgenden Textes nicht ersichtlich, ob Bazin den Begriff *religion politique* auf die Ideen des Liberalismus oder die revolutionären Bewegungen in Frankreich – allen voran die Französische Revolution – bezieht. Obwohl in dem Beitrag von dem Pariser Bürger im Singular die Rede ist, bezieht Bazin den Begriff *religion politique* – im Gegensatz zu den vorhergehenden Autoren – nicht auf das politische Bekenntnis eines Individuums bzw. einer bestimmten Person, sondern einer genau definierten Gemeinschaft. Diese Subjektbezogenheit des Begriffs *Politische Religion* auf mehrere Personen respektive eine Gemeinschaft ist auch in anderen Quellen belegbar.

In ähnlicher Lesart findet sich der Begriff im Beitrag des Schriftstellers Gustave Pierre Drouineau (1798-1878) in der Sammlung *Paris* wieder. In *Une Maison de la Rue de l'École de Médecine* lässt Drouineau seinen Erzähler über das Attentat auf Jean-Paul Marat (1743-1793) reflektierend in der Pariser Straße L'École de Médecine den Tatort aufsuchen. Mit theologischen Begriffen umrahmt beschreibt er die Charakterzüge Marats und seinen politischen Fanatismus, den er allen anderen Begierden und Bedürfnissen seines Lebens vorangestellt habe:

> „Marat était pauvre: il y avait du désintéressement dans cette âme agitée jusqu'au délire, et enivrée de l'importance que son cynisme sanguinaire lui avait donnée; il avait foi dans la guillotine; c'était l'autel de sa religion politique. Apôtre fanatique de sa hideuse liberté, il était bien plus l'homme de la terreur que Robespierre, qu'il gênait par ses saillies furibondes."[713]

In dem von Drouineau transportierten Verständnis des Begriffs *religion politique* wird der begriffliche Fokus durch Anwendung des entsprechenden Possessivs in *Une Maison* auf die innere politische Überzeugung eines einzelnen, spezifischen Subjekts, des Protagonisten Marat, gelegt. Die hier von dem Verfasser formulierte Kritik an Marats politischem Fanatismus mit der Guillotine als seinen Altar wird durch den Begriff *religion politique*, der in seiner wertfreien Lesart ungeachtet des textlichen Umfeldes verweilt, nicht befördert. Denn obwohl der Begriff im Kontext einer Kritik, eines ablehnenden Urteils des Verfassers zum politischen Agieren Marats verwendet wird, ist nicht der Begriff an sich Träger der Polemik in diesem Textbeispiel, sondern dient vielmehr als Oberbegriff im Sinne von Weltanschauung eines Individuums oder einer Gruppe von Menschen, unter dem verschiedene diesseitige Phänomene – wie etwa die politische Haltung Marats – subsumiert werden können.

Noch deutlicher wird diese Wertfreiheit bzw. Neutralität des Begriffs *religion politique* in dem Beitrag *Une Fête au Palais-Royal, Juin 1830* des französischen Staatsmannes und Publizisten Narcisse-Achille de Salvandy (1795-1856). Dieser Text ist in Form eines Briefes an den Verleger Pierre-François Ladvocat gehalten, in dem der Verfasser von seinem Besuch eines

---

713 Gustave Drouineau: Une Maison de la Rue de l'École de Médecine, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 67-86, hier S. 74. Auch in der deutschen Übersetzung wird der Begriff *Politische Religion* verwendet: „Marat war arm; es wohnte Uneigennützigkeit in dieser, bis zum Wahnsinn aufgeregten und von der Wichtigkeit, welche sein blutiger Cynismus ihm gab, berauschten Seele; er setzte seinen Glauben auf die Guillotine; sie war der Altar seiner politischen Religion. Fanatischer Apostel seiner gräßlichen Freiheit, war er weit mehr der Mann des Schreckens als Robespierre, welchen er durch seine rasenden Ausfälle belästigte" (Hell: Paris, Bd. 1, S. 65).

großes Festes im Palais-Royal Anfang Juni 1830[714] berichtet, welches der Herzog von Orléans zum Empfang des Königs von Neapel ausrichtete und auf dem auch der französische König Karl X. zugegen war. Eine Unterredung mit Louis-Philippe, Herzog von Orléans, wiedergebend beginnt Salvandy mit seinem vielzitierten Zusatz zu seinem Lob über das Fest: „nous dansons sur un volcan.“[715] Im weiteren Verlauf seines Berichts legt er dem baldigen französischen König Louis-Philippe I. folgende Worte in den Mund:

> „Ma religion politique, c’est qu’avec des sentiments constitutionnels on mènerait tout à bien.”[716]

Im Gegensatz zu den zwei zuvor betrachteten Belegstellen, die ein Possessiv in der dritten Person Singular verwendeten, wird in Salvandys Beitrag das Possessiv „mein“ zur Benennung der Zugehörigkeitsrelation des Verfassers bzw. Sprechers zum Begriff *religion politique* gewählt. Die den Begriff verwendende Person rekurriert mit dem Begriff *religion politique* bzw. *Politische Religion* auf das eigene innere politische Glaubensbekenntnis und bringt vermittels des Begriffs eine tiefe Ebene der inneren Verbundenheit mit der zu eigen gewählten politischen Idee zum Ausdruck, die einer religiösen Glaubenshaltung gleichkommen könnte. Der tatsächliche Inhalt der *religion politique* von Louis-Philippe ist für die semantische Untersuchung des Begriffs irrelevant, vielmehr nutzt der Herzog den Begriff, um seinem Kommunikationspartner die Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit seiner inneren Einstellung gegenüber den von ihm befürworteten politischen Ansichten zu untermauern.

Festzuhalten ist, dass in dem ersten Band der Anthologie Ladvocats kein Beitrag enthalten ist, in dem der Begriff *religion politique* ohne Verwendung eines vorangestellten Possessivs Erwähnung findet, was mit hoher Wahrscheinlichkeit als Zufall gewertet werden sollte. Denn Verwendungen des Begriffs *religion politique* oder *Politische Religion* ohne vorangestellte Possessive aus dem gleichen Zeitraum sind gleichfalls anzutreffen und werden in anderen Abschnitten dieser Arbeit näher betrachtet. Dass womöglich der Herausgeber die Beiträge aufgrund dieser Gemeinsamkeit aussuchte, kann vermutlich aufgrund der doch eher geringen Bedeutung des Begriffs innerhalb der Beiträge sowie der zeitgenössischen Diskussionen ausgeschlossen werden.

Schließlich befindet sich im vierten Band der Beitrag *L’Apprenti Journaliste* des französischen Architekten und Schriftstellers Alexandre Duval (1767-1842), in dem der Verfasser seinen Protagonisten über dessen Weg zum Journalismus erzählen lässt. Während sein Gesprächspartner mit seiner journalistischen Tätigkeit möglichst viel Geld verdienen wolle und daher auf die emotionale Ebene sowie die Sensationslust seiner Lesenden abziele, kritisiert der Erzähler dieses materialistisch ausgerichtete Wirken seines Gegenübers und verteidigt den Grundsatz eines ehrenhaften, der Wahrheit verpflichteten Journalismus, wobei er ihm die Frage entgegnet:

---

714 An verschiedenen Stellen wird deutlich, das Salvandy diesen Text erst nach der Julirevolution 1830 zu Papier gebracht hat.

715 Narcisse-Achille de Salvandy: Une Fête au Palais-Royal, Juin 1830, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 381-407, hier S. 398: „C’est un fête toute napolitaine, monseigneur; nous dansons sur un volcan.“ In der deutschen Übersetzung: „Meine politische Religion ist, daß man mit constitutionellen Gesinnungen alles sehr wohl leiten könnte“ (Hell: Paris, Bd. 1, S. 371).

716 Salvandy: Une Fête au Palais-Royal, S. 402.

> "Tu n'as donc pas de religion politique? Car enfin, il faut une opinion, et la raison est d'un côte ou de l'autre."[717]

Die Losgelöstheit des Begriffs *religion politique* von inhaltlichen Merkmalen des so bezeichneten politischen Bekenntnisses wird in dieser Textstelle besonders deutlich, indem der Sprecher seiner Frage, ob sein Gegenüber keine *religion politique* habe, hinzusetzt, dass man doch eine Meinung – in die eine oder andere Richtung gehend – haben müsse. In diesem Dialog über die Frage von gutem Journalismus ist zwar keine direkte Verbindung des Begriffs *religion politique* mit einem Possessivpronomen vorhanden, jedoch besitzt er aufgrund der Syntax sowie der Verneinung der Fragestellung, ob der Angefragte keine *religion politique* habe, indirekt eine possessive Struktur. Auf diese Weise wird am Ende das gleiche Begriffsverständnis erzeugt.

Obwohl alle drei Fundstellen des ersten Bandes in der deutschen Übersetzung mit dem deutschen Lehnbegriff *Politische Religion* übersetzt wurden, wählte der Übersetzer für diese Stelle im vierten Band den Ausdruck „politisches Glaubensbekenntniß"[718], ohne dass hierfür Gründe ersichtlich wären. Aufgrund der Fülle der veröffentlichten Texte ist es aber durchaus denkbar, dass die vier Texte von verschiedenen Personen bearbeitet wurden und sich daraus diese Übersetzungsunterschiede ergaben.

Unabhängig der von Ladvocat herausgegebenen Anthologie verwendete der französische Journalist Bernard Sarrans (1796-1874) diese auf das Subjekt und dessen inneres Wesen gerichtete Semantik in seiner Publikation *Lafayette et la Révolution de 1830*, einer zweibändigen biographischen Darstellung des französischen Generals und Politikers Marie-Joseph-Yves du Motier, Marquis de Lafayette (1757-1834), die sich dem Aufklärer und Verfechter liberaler Ideen in drei Abschnitten annähert – vor, während und nach der Julirevolution von 1830. Als Generaladjutant und Freund Lafayettes, der zu dieser Zeit erneut die Nationalgarde befehligte, erhielt Sarrans seine Informationen und Quellen aus erster Hand. Der Beziehung entsprechend positiv und wertschätzend ist sein Urteil über Lafayette und wohlwollend seine Fürsprache bezüglich der politischen Eingeständnisse Lafayettes als Republikaner gegenüber dem Willen des französischen Volkes, das gegen die Errichtung einer Republik und für eine Monarchie unter dem Fürsten Louis-Philippe von Orléans votierte. Sich diesem Willen unterwerfend reichte Lafayette dem neuen Monarchen Frankreichs die Hand, was Sarrans in seiner Publikation wie folgt kommentiert:

> „Ce sont là des considérations primordiales que perdent trop souvent de vue les patriotes que, jugeant d'aprés les événemens et sans remonter au point de départ, blâment Lafayette d'être resté fidèle à sa religion politique, en ne brisant point la résistance d'une Chambre dans laquelle, en l'absence de toute autre représentation nationale, il voyait les élus du peuple."[719]

Der Republikaner Lafayette sei mit seiner politischen Unterwerfung unter den Willen des Volkes, die Monarchie beizubehalten, seiner *religion politique*, d. h. seinen politischen Prinzipien

---

717 Alexandre Duval: L'Apprenti Journaliste, in: Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Quatrième. Paris 1832, S. 287-334, hier S. 321f.

718 Alexandre Duval: Der Journalisten-Lehrling, in: Theodor Hell [Karl Gottfried Theodor Winkler]: Paris, oder das Buch der Hundert und Ein. Bd. IV. Potsdam 1832, S. 281-330, hier S. 316: „Du hast also gar kein politisches Glaubensbekenntniß? denn irgend eine Meinung muß man doch haben, und die Vernunft ist entweder auf der einen oder der andern Seite."

719 Bernard Sarrans: Lafayette et la Révolution de 1830, Histoire des Choses et des Hommes de Juillet. Tome I. Brüssel 1832, S. 336.

bzw. demokratischen Grundsätzen treu geblieben und habe den sich aus seinem Glaubensbekenntnis ergebenden Konsequenzen vollkommen unterworfen und sich gegen seine eigenen Wünsche und Vorstellung hinsichtlich der staatpolitischen Ausrichtung Frankreichs gestellt.

Der französische Journalist und Republikaner Charles Ribeyrolles (1812-1860) wiederum nutzte die gleiche possessive Koppelung des Begriffs *religion politique* an einer von ihm betrachteten historischen Figur in seiner geschichtswissenschaftlichen Annäherung *Le Club des Jacobins*. Die biographischen Schicksalsschläge des Victor Amédée de la Fage, Marquis de St. Huruge (1738-1801) beschreibend, der aus seinem selbstgewählten Exil in England von Rache getrieben in seine französische Heimat zurückkehrte, nachdem er von der Einnahme der Bastille durch die Pariser Bevölkerung erfuhr, und zu einem der politischen Agitatoren im Palais-Royal avancierte, konstatiert Ribeyrolles:

> „Sa conviction était dans sa rage, sa religion politique venait des coups de fouet de Charenton."[720]

Die *religion politique*, d. h. das (politische) Glaubensbekenntnis des Marquis' basiere nicht auf rationalen Auseinandersetzungen mit der staatspolitischen Wirklichkeit Frankreichs, sondern gründe allein auf den traumatisierenden Erfahrungen der Gefangenschaft und den hieraus entstandenen Emotionen, die das politische Wirken St. Huruges richtungsweisend bestimmen. Den Ausführungen Ribeyrolles' hängt eine kleine Kritik an der *religion politique* des Marquis an, die jedoch nicht mit der Verwendung des Begriffs an sich zum Ausdruck gebracht wird, sondern sich erst in Kombination mit dem textlichen Umfeld entwickelt – wie auch schon in vorangegangenen vorgestellten Fundstellen beobachtet werden konnte.

In einigen ungarischen Publikationen findet der Begriff *Politische Religion* mit dem Begriff *politikai religiójának* eine Entsprechung, wie anhand des ungarischen Historikers und Theologen Mihály Horváth (1809-1878) und seiner Schrift *Kossuth Lajos újabb leveleire* belegt werden kann. Der thematische Fokus dieser Veröffentlichung liegt auf dem ungarischen Unabhängigkeitskämpfer Lajos Kossuth (1802-1894) und den österreichisch-ungarischen Ausgleich von 1867. Horváth hatte zuvor in einem anderen Beitrag die verfassungsrechtlichen Vereinbarungen, die unter anderem zur Doppelmonarchie Österreich-Ungarn führten, gelobt, wofür er von Kossuth in dem sogenannten Fünfkirchner Brief mit dem Argument kritisiert wurde, dass die vollkommene Unabhängigkeit Ungarns von der österreichischen Vorherrschaft mit der Bestimmungen des österreichisch-ungarischen Ausgleichs begraben worden sei.[721] In *Kossuth Lajos újabb leveleire* versucht Horváth die Kritik Kossuths zu entkräften und seine Befürwortung der Vereinbarungen von 1867 ausführlich darzulegen. In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Horváth auch mit den politischen Zielen Kossuths, die er unter anderem anhand von Zitaten aus den Veröffentlichungen des ungarischen Politikers eruiert. Entsprechend leitet dieser Abschnitt mit einem Zitat aus Kossuths Fünfkirchner Brief ein:

---

720 Charles Ribeyrolles: Le Club des Jacobins, d'après l'Histoire inédite de la Société des Jacobins de Léonard Gallois. Premiere Livraison. Bruxelles 1849, S. 33f. Der Publizist und Schriftsteller Karl Riedel (1804-1878) veröffentlichte noch im gleichen Jahr eine deutsche Übersetzung, in welcher er den Begriff entsprechend übersetzt: „Seine Ueberzeugung lag in seiner Wuth, seine politische Religion datierte von den Peitschenhieben in Charenton" (Karl Riedel: Die Geschichte des Jakobinerklubs. Erstes Heft. Frankfurt am Main 1849, S. 80).

721 Horváth gibt hierzu an, dass sich Ludwig Kossuth mit einem Schreiben an die Fünfkirchner Wähler gegen seine Schrift (der von ihm sogenannte Szegediner Brief) gewandt hat, das er im weiteren Verlauf auch als Fünfkirchner Brief bezeichnet (siehe hierzu Mihály Horváth: Kossuth Lajos újabb leveleire. Pest 1868, S. 5).

„Nekem is lehetnek – így szól K. L. pécsi levelében – nekem is vannak érzelmeim, s politikai religiómnak lehetnek – vannak – komoly meggyőződésen alapuló hitágazatai, melyeken, épen mert komoly meggyőzödésen alapszanak, az események semmi fordulata nem változtathat, sőt még a reménytelenség sem. Pedig a reménytelenségtől távol vagyok.“[722]

Kossuth führt an dieser Stelle seines Schreibens aus, dass seine *politikai religiómnak*, d. h. sein politisches Glaubensbekenntnis, dem er sein gesamtes Leben kompromisslos widme, ebenfalls Dogmen besitze, die auf seiner ernsthaften und unumstößlichen Überzeugung der Wahrhaftigkeit seines Kampfes für seinen politischen Glauben beruhen. Im Nachgang dieser Zitation nimmt Horváth den Begriff innerhalb seiner Auseinandersetzung mit den Aussagen Kossuths wieder auf, indem er nach dem Wesen der Dogmen der *Politischen Religion* Kossuths fragt:

„Vajjon melyek K. L. politikai religiójának ezen, komoly meggyözödésen alapuló hitágazatai? Ezek néhányait ismeri a világ; önmaga elégszer hirdette. Én csak egyről akarok itt szólni, melyet politikai religiójának zászlaja gyanánt lobogtatott 1849 óta mindenha, minden alkalommal, mely neki szólásra vagy cselekvésre ajánlkozott.“[723]

Als „politikai religiójának zászlaja”, die Flagge der *Politischen Religion*, präsentiert Horváth im weiteren Textverlauf die von Kossuth propagierte Loslösung und absolute Unabhängigkeit des ungarischen Staatswesens von der österreichischen Monarchie. Die ungarische Variante des Begriffs *Politische Religion* wird auch in Horváths Text sowie im zitierten Brief Kossuths mit besitzanzeigenden Fürwörtern oder entsprechenden Flexionsformen des Begriffs versehen, sodass eine Beziehung des Begriffs zu einem Subjekt hergestellt wird zur Bezeichnung seines nicht näher spezifizierten weltlichen bzw. politischen Glaubensbekenntnisses.

Interessanterweise ist die Nutzung der Kombination *politikai religiójának* im Ungarischen als Entsprechung für den Begriff *Politische Religion* eher unüblich bzw. war es schon zu Zeiten Horváths. Stattdessen wurde und wird im Großteil der ungarischen Originaltexte oder in Übersetzungen ins Ungarische auf den Begriff *politikai vallás* zurückgegriffen, wie beispielsweise anhand der ungarischen Übersetzung von Eric Voegelins Buchtitel *Die Politischen Religionen* mit *Politikai Vallások* gezeigt werden kann. Ferner ist eine Verwendung des Begriffs *politikai vallás* im gleichen Zeitraum der Veröffentlichung Horváths (und früher) belegbar,[724] so dass von einer parallelen Verwendung beider Begriffsvarianten während eines gewissen Zeitraums gesprochen werden kann. Diese Diskrepanz in der Übersetzung des Religionsbegriffs innerhalb der Kombination *Politische Religion* hat seine Ursprünge vermutlich in der

---

722 Ebd., S. 100. In einer im gleichen Jahr ebenfalls in Pest veröffentlichten deutschen Übersetzung von Adolf Dux heißt es an dieser Stelle: „‘Auch ich kann – sagt L. K. in seinem Fünfkirchner Briefe – Gefühle haben, und auch meine politische Religion hat auf ernster Ueberzeugung beruhende Dogmen, an welchen, eben weil sie auf ernster Ueberzeugung beruhen, keine Wendung der Ereignisse, ja selbst die Hoffnungslosigkeit nichts ändern kann. Von der Hoffnungslosigkeit bin ich aber weit entfernt‘“ (Michael Horváth: Auf Ludwig Kossuth’s Neuere Briefe. Übers. v. Adolf Dux. Pest 1868, S. 101).

723 Horváth: Kossuth Lajos, S. 100. In der deutschen Übersetzung heißt es: „Welches sind wohl diese, auf fester Ueberzeugung beruhenden Dogmen der politischen Religion L. K.’s? Einige derselben kennt die Welt, er selbst hat sie oft genug verkündet. Ich will hier nur von dem einen sprechen, welches er als das Banner seiner politischen Religion seit 1849 immer, bei jeder Gelegenheit emporhielt, die sich ihm zum Sprechen oder zum Handeln darbot“ (Horváth: Kossuth’s Neuere Briefe, S 101).

724 Vgl. bspw. István Széchenyi: Üdvlelde. Gróf Dessewffy Aurél hátrahagyott némi iromány-töredékivel. Pest 1843, S. 116 [Hervorhebung Verf.]: „Számosb évek peregtek azóta le, 's jóllehet e' tényeimet tekintve, nincs min pirulnom, nincs min bánkódnom, mert az egyedül egy kis politikai fanatismusnak vala következménye, melly *politikai vallás* ugyan ma is él bennem, de türelemre kiábrándulva; rövid időre félbeszakitott barátságom gról Dessewffy Józseffel pedig már jóval ezelőtt szakadatlan viszonyos szívómledezésre melegült ismét, 's ebben ekkép sokkal szerencsésb valék, mint Kölcsey Berzsenyinek átellenében.“

Geschichte des Religionsbegriffs im Ungarischen. Wurde der Religionsbegriff in ungarischen Texten bis ins 16. Jahrhundert einheitlich und in Anlehnung an den lateinischen *religio*-Begriff mit *religió* übersetzt, etablierte sich im 16. Jahrhundert – im Kampf zwischen Reformation und Gegenreformation in Ungarn – allmählich der Begriff *vallás*. Der Rückgriff auf die ungarische Anlehnung an den *religio*-Begriff könnte einerseits zur Verdeutlichung des Bezugs zum Begriff *Politische Religion* und anderseits zur Abgrenzung von Religionen im traditionellen Verständnis dienen, die im Ungarischen mit dem mittlerweile gebräuchlichen Begriff *vallás* umschrieben werden.

Die Popularität dieser semantischen Richtung des Begriffs *Politische Religion* versiegte auch in Publikationen des 19. Jahrhunderts nicht und gewann sogar noch an Auftrieb, gemessen an der Anzahl des ermittelten Quellenmaterials. Neben diesen französischen und ungarischen Quellenbeispielen können auch in deutschsprachigen Originalpublikationen des 19. Jahrhunderts – neben den bereits erwähnten deutschsprachigen Übersetzungen – die Verwendung von besitzanzeigenden Fürwörtern – sowohl im Singular als auch im Plural – in Verbindung mit dem Begriff *Politische Religion* im Sinne einer politischen Überzeugung bzw. eines politischen Glaubensbekenntnisses und die damit verbundene Verschiebung auf eine semantische Ebene des Individuellen und der Innerlichkeit nachgewiesen werden.

Der Journalist und Kritiker Ludwig Börne[725] (1786-1837), den der Kunsthistoriker Johannes Scherr (1817-1886) zum „erste[n] Apostel der politischen Religion der Zukunft [und] Verkünder des Evangeliums der Demokratie und Republik“[726] erklärte, gehörte ebenfalls zu den Vertretern einer positiven Lesart des Begriffs *Politische Religion* und nutzte den Begriff in mehreren Beiträgen zur Bezeichnung seines politischen Bekenntnisses zum Liberalismus und einem demokratischen Staatswesen.[727] Ein erstes Aufflackern von Börnes späterer Verwendungsfreude des Begriffs *Politische Religion* findet sich in einem Brief *An die Redaktion der „Neckarzeitung“* vom 24. Dezember 1821, worin er seine kritischen Ansichten über den Verlauf des Kampfes der Griechen gegen die osmanische Vorherrschaft und für die Souveränität des griechischen Staates teilt. Nachdem große Teile der Peloponnes von den griechischen Aufständischen eingenommen werden konnten, trat am 20. Dezember 1821 die erste griechische Nationalversammlung zusammen – Börnes Artikel ist auf vier Tage nach diesem Ereignis datiert. Sich mit dem möglichen weiteren Verlauf des griechischen Unabhängigkeitskrieges auseinandersetzend fragt Börne nach dem Grund für den Gehorsam der „besiegten oder eingetauschten Völker“ in Europa:

---

725 Seinen Geburtsnamen Juda Löb Baruch legte der jüdisch-stämmige Börne im Zuge seiner Konversion zum evangelischen Christentum und der damit einhergehenden Taufe im Jahr 1818 ab.

726 Johannes Scherr: Allgemeine Geschichte der Literatur von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Ein Handbuch für alle Gebildeten. Aus der „Neuen Encyklopädie für Wissenschaften und Küste“ besonders abgedruckt. Stuttgart 1851, S. 492: „Er war der erste Apostel der politischen Religion der Zukunft, der Verkündiger des Evangeliums der Demokratie und Republik. Er hat den Samen einer demokratischen Literatur ausgestreut und genährt und kein Schriftsteller der Gegenwart wird leugnen können, daß Börne auf ihn gewirkt. Er starb im Exil, weil er für Freiheit und Gerechtigkeit, für die Armen und Unterdrückten gekämpft und den Despotismus und die Lüge gehasst. Er hat sein Vaterland geliebt mir einer unendlichen Liebe, deren Sonnenstral hinter den düstern Hagelwolken seiner Satire immer vorleuchtete, zuletzt noch so rührend warm in seinem ‚Menzel der Franzosenfresser‘.“

727 Hierzu Neddens: ‚Politische Religion’, S. 313.

> „Die stehenden Heere sind es nicht, die *Polizei* ist es, sie in der weitesten Bedeutung genommen, diese politische *Religion*, die uns schon mit der Ammenmilch eingeflößt, die uns von der frühesten Kindheit anerzogen wird."[728]

Börne beschreibt diese *Politische Religion* nicht als „die Furcht vor physischen Strafen der Gesetze", sondern als einen Aberglauben von der Allwissenheit und Allmächtigkeit der Polizei, der jedem Menschen in Europa von Geburt an eingeflößt werde und die europäischen Völker binde.[729] Demgegenüber sei „den Türken, welche nichts von der Natur alter Weiber haben, […] jener Aberglaube fremd."[730] Börnes Ausführungen gelten weniger als Kritik an den europäischen Völkern für ihren Gehorsam gegenüber der exekutiven Macht, sondern vielmehr als Hinweis auf einen seines Erachtens nach bestehenden Unterschied im Wesen zwischen europäischen und türkischen Völkern im Falle einer Kriegsniederlage und im eigenen Umgang mit dem Status als besiegtes Volk.

In nachfolgenden Publikation konnten weitere Verwendungen des Begriffs durch Börne nachgewiesen werden, die an Fülle etwas zunahmen, wodurch eine nähere Betrachtung der semantischen Entwicklung des Begriffs in seinen Werken möglich ist. Börne berichtet in seinen Schriften einerseits von der „wahre[n] politische[n] Religion [, die] in der Erkenntnis einer einigen Freiheit"[731] bestehe und von ihm in Form des Liberalismus als „ein höchstes, schaffendes, erhaltendes und richtendes Wesen im Staate"[732] idealisiert wird. Andererseits taucht in seinen Publikationen auch die Beschreibung einer unaufrichtigen, nur vorgespielten *Politischen Religion* auf, die er beispielsweise in seinem Tagebucheintrag vom 1. Mai 1830 in einer Anekdote über sein Bekanntwerden mit dem kurz zuvor verstorbenen französischen Schriftsteller und Frühsozialisten Louis-Marie Prudhomme (1752-1830) im Herbst 1819 wie folgt zum Ausdruck bringt:

> „Der Herr [nicht Prudhomme; Anm. Verf.in] schien mir sehr wenig Bildung zu haben, seine politische Religion kam mir nicht aufrichtig vor, und er war nicht arm, aber ärmlich gekleidet, was in Paris nicht ohne Bedeutung ist. Unter dem langen Mantel des Liberalismus glaubte ich den Pferdefuß der Polizei zu sehen."[733]

Hierbei unterstellt Börne dem namentlich nicht genannten Herrn, dass die von diesem vorgegebene *Politische Religion* nicht mit dem tatsächlichen politischen Glaubensbekenntnis der Person übereinstimme, die liberale Haltung somit nur vorgetäuscht sei und er folglich – so Börnes Umkehrschluss – den von Börne kritisierten politischen Ansichten folgen würde. Die Wahl des Possessivs drückt auch eine gewisse Abgrenzung zur eigenen *Politischen Religion* aus, da

---

728 Ludwig Börne: Sämtliche Schriften. Neu bearbeitet und herausgegeben von Inge und Peter Rippmann. 3 Bde. . Dreieich 1977, Bd. 1, S. 1113f.

729 Ebd., Bd. 1, S. 1114: „Wenn europäische Untertanen mißvergnügt sind, so ist es nicht die Furcht vor physischen Strafen der Gesetze, jener Aberglaube ist es, der sie bändigt. Weil die wähnen, die Polizei sei allwissend, erfährt sie auch alles; denn es wird ihr alles gestanden; weil sie wähnen, die Polizei sei allmächtig, vermag sie auch alles; denn keiner wagt ihr zu widerstehen. Unerforschliche Gedanken werden ihr gebeichtet, geheime Sünden abgebeten."

730 Ebd., Bd. 1, S. 1114.

731 Ebd., Bd. 2, S. 219: „Wie die wahre kirchliche Religion besteht in der Erkennung eines einigen Gottes, so besteht die wahre politische Religion in der Erkennung einer einigen Freiheit. Ein Volk kann Freiheit haben ohne Freiheiten und Freiheiten ohne Freiheit" (*Aphorismen und Miszellen*, Nr. 58).

732 Ebd., Bd. 2, S. 316 (*Aphorismen und Miszellen*, Nr. 263): „Nur allein jener begreift es, daß es eine politische Religion, daß es ein höchstes, schaffendes, erhaltendes und richtendes Wesen im Staate geben müsse; aber das Volk hält sich am baren Vorteil des Augenblicks."

733 Ebd., Bd. 2, S. 773f. (*Aus meinem Tagebuch*, Frankfurt, 1. Mai 1830).

die eigene Haltung mit der Verwendung der zweiten oder dritten Person Singular wie Plural nicht automatisch inbegriffen ist. Da unter dem Begriff *Politische Religion* jede beliebige politische Idee subsumiert werden kann, können die Prämissen zur Differenzierung zwischen einer wahren, d. h. richtigen und einer falschen *Politischen Religion* nicht anhand des Begriffs an sich festgelegt werden, sondern liegen im persönlichen Urteil über die im konkreten Fall gemeinte politische Haltung durch die begriffsverwendende Person. Diese nimmt eine Wertung hinsichtlich der Differenzierungsfrage vermittels ihrer persönlichen Haltung vor, ohne dass der Begriff *Politische Religion* als eine Art Schablone innerhalb dieser Differenzierungsfrage herangezogen werden kann.

In diesem Tagebucheintrag begegnet den Lesenden von Börnes Texten vermutlich zum ersten Mal die Verknüpfung des Begriffs *Politische Religion* mit einem besitzanzeigenden Fürwort, womit Börne verdeutlicht, dass seine Kritik explizit der politische Haltung des unbekannten Herrn gilt. Eine weitere Fundstelle dieser Fokussierung auf die *Politische Religion* eines einzelnen Individuums oder gar einer Gruppe von Personen existiert in seinen *Briefen aus Paris*. In seinem 107. Brief vom 15. Februar 1833 thematisiert Börne den österreichischen Schriftsteller und Satiriker Moritz Gottlieb Saphir (1795-1858), der in Berlin 1827 die literarische Gesellschaft *Tunnel über der Spree* mitbegründete und bis in die beginnenden 1830er Jahre von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen dem liberalen Lager zugeordnet wurde.[734] Nachdem er 1832 zum evangelischen Glauben konvertierte und in seinen Texten eine kritische Haltung zum Liberalismus bekundete, wurde er vom bayerischen König Ludwig 1833 zum Intendant der königlichen Hofbühne berufen – eine Stellung, die nach Meinung Börnes den literarischen und politischen Tod Saphirs bedeute, da er ohne tatsächliche Verwendung durch den königlichen Hof als Trophäe der Royalisten im Kampf gegen die liberale Bewegung propagandistisch ausgebeutet und in der Bedeutungslosigkeit dahinsiechen werde. Es sei eine bewusste „Schelmerei" der Royalisten, die moralisch aufgeladenen Vorstellungen zu verbreiten, „ein wahrhaft Liberaler müsse uneigennützig, ein Republikaner tugendhaft sein", denn

> „sie möchten dem Liberalismus und dem Republikanismus den Handel verderben; denn mit so großen Aufopferungen wird sich ihnen selten einer ergeben wollen. Ich kann aber meinen Glaubensgenossen, den Liberalen, zu ihrer Beruhigung die Versicherung geben, daß unsere politische Religion uns gar nicht verbietet, nach Herzenslust Egoisten zu sein."[735]

Die Abgrenzung von „unsere[r] politische[n] Religion" – in diesem Beispiel bezieht sich Börne selbst mit ein – zum politischen Glaubensbekenntnis der Royalisten tritt an dieser Fundstelle deutlich zu Tage. Im Nebensatz präzisiert Börne durch die Beschwichtigung, man könne nach seiner *Politischen Religion* auch egoistisch handeln, seine Zugehörigkeit zum Liberalismus und die Abgrenzung der Liberalen zu den Republikanern.

Rekurriert Börne in der einleitend untersuchten Quelle den Begriff *Politische Religion* auf einen Aberglauben innerhalb der europäischen Bevölkerung als ausschlaggebend für ihren Gehorsam gegenüber (vermeintlich) überlegenden Mächten wie der *Polizei*, nutzt er den Begriff in nachfolgenden Schriften insbesondere zur Bezeichnung eines liberalen Bekenntnisses, ohne allerdings andere politische Ideen von der Bezeichnung als *Politische Religion* im Sinne

---

734 Zu Moritz Gottlieb Saphir siehe Uwe Puscher: Moritz Gottlieb Saphir (1795-1858), „Vomkunstrichterstuhlherabdieleutevernichtenwoller", in: Manfred Treml et al. (Hg.): Lebensläufe. Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. München 1988, S. 101-108.

735 Ebd., Bd. 3, S. 793.

eines politischen oder – allgemeiner gehalten – weltlichen Glaubensbekenntnisses, einer Weltanschauung oder gar Ideologie zu exkludieren. Ab den 1830er Jahren kann eine Verknüpfung des Begriffs *Politische Religion* mit besitzanzeigenden Fürwörtern belegt werden, die sowohl zur Markierung einer Fremd- als auch einer Selbstzugehörigkeit des politischen Glaubensbekenntnisses herangezogen wird und damit ausdrücklich auf die innere Haltung der mit dem Begriff *Politische Religion* adressierten Person rekurriert.

In einigen Schriften, die in einem Rückblick die Revolution von 1848/49 thematisieren, finden sich ebenfalls Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* in dieser semantischen Verschiebung auf die innere Ebene des Individuums oder einer Gruppe: Der deutsche Publizist Adolf Wolff (1811-1861) konzentrierte seine Aufmerksamkeit auf die Ereignisse in der preußischen Hauptstadt und lieferte eine sehr umfangreiche, detaillierte *Darstellung der Berliner Bewegung im Jahre 1848* unter Verwendung des Begriffsverständnisses von *Politische Religion* im Sinne einer weltlichen Überzeugung, eines politischen Glaubensbekenntnisses. In seiner *Darstellung* berichtet Wolff auch von den Debatten innerhalb des *Politischen* (später: *Demokratischen*) *Clubs* in Berlin Ende April 1848 über die Entsendung von Wahlkandidaten zur bevorstehenden Abgeordnetenwahl der zu konstituierenden Preußischen sowie Frankfurter Nationalversammlungen. Als Kandidat für Frankfurt empfahl sich unter anderem der deutsche Schriftsteller und Revolutionär Ludwig Eichler (1814-1870), der laut Wolff „die demokratische Verfassung als die Grundidee seiner politischen Religion“[736] propagiere. Dass die *Politische Religion* Wolffs vermutlich als Synonym zum Begriff Glaubensbekenntnis und in dem Zuge als Oberbegriff für beispielsweise politische Ideen intendiert ist, wird in der Rückschau auf eine vorgelagerte Passage sichtbar, worin auf den demokratischen Politiker Georg Jung (1814-1886) und „sein Glaubensbekenntnis“ verwiesen wird. Obwohl der Begriff Glaubensbekenntnis von Wolff an mehreren Textstellen verwendet wird, greift er nur ein einziges Mal auf den Begriff *Politische Religion* zurück.

In den sogenannten *Gelben Heften*,[737] eine von dem deutschen Hochschullehrer und katholischen Publizisten Joseph Görres (1776-1848) mitinitiierte, konservativ-katholischen Zeitschrift, erschienen über mehrere Jahre die *Briefe des alten Soldaten*, deren Adressat in allen Fällen ohne weitere namentliche Nennung lediglich im Untertitel mit den Worten *An den Diplomaten außer Dienst* identifiziert wird. In einem Brief vom 6. April 1863 verteidigt der deutsche Ingenieur und katholische Publizist Karl Bader (1796-1874), der seine Identität hinter den Initialen R. R. verbirgt, seine in früheren Jahren nach außen getragene Befürwortung liberaler Ideen mit dem Argument, dass sich der deutsche Liberalismus erst nach 1848 zu einem „Parteisystem“ entfaltet habe, „welches gerade die liberalen Grundsätze verneint“ und sich zu einer neuen Despotie fehlentwickelt habe. Bader stand 1848 auf der Seite der Monarchie und wurde in Folge dessen von seiner amtlichen Lehrtätigkeit enthoben, woraufhin er sich zurückgezogen dem schriftstellerischen Wirken widmete. Rückblickend sei er „dankbar für den Undank“, da ihm eine neue Unabhängigkeit geschenkt worden sei.

---

736 Adolf Wolff: Berliner Revolutions-Chronik. Darstellung der Berliner Bewegungen im Jahre 1848 nach politischen, socialen und literarischen Beziehungen. Zweiter Band. Berlin 1852, S. 276: „Hierauf empfiehlt sich Dr. Eichler zum Abgeordneten nach Frankfurt und stellt die demokratische Verfassung als die Grundidee seiner politischen Religion dar.“

737 So wurde die konservativ-katholische Zeitschrift *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* aufgrund ihres Umschlages auch genannt, die zwischen 1838 bis 1923 vierzehntägig erschien und deren Beiträge in Halbjahresbände zusammengefasst wurden.

> „In dem Jahrzehnt dieser Unabhängigkeit sind die Grundsätze überall unterlegen, welche die Glaubenssätze meiner politischen Religion gewesen waren; es sind neue Zustände und neue Verhältnisse entstanden, die Zeit ist eine andere geworden; ich kann in dieser Zeit nicht mehr stehen, wie eine halbzerfallene, unheimliche Ruine zwischen den neuen Gebäuden.“[738]

Die hier mitbeschriebene inhaltliche Wandelbarkeit der Glaubenssätze unterstreicht die substantielle Ungebundenheit des Begriffs *Politische Religion* von spezifischen politischen Ideen innerhalb der Kombination mit Possessivpronomen und der vollständigen Fokussierung der begrifflichen Bezugnahme auf das Subjekt, also auf das Individuum oder eine Gruppe.

Die Popularität einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in Verbindung mit einem besitzanzeigenden Fürwort in deutschsprachigen Publikationen erlebte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt, so dass die Betrachtung weiterer Fundstellen seitenweise fortgesetzt werden könnte. Stattdessen soll an dieser Stelle eine letzte Quelle Beachtung finden, die aus der Feder des russischen Philosophen und Publizisten Alexander Iwanowitsch Herzen (1812-1870) stammt und 1850 in einer deutschen Fassung unter dem Titel *Vom andern Ufer* erstmals veröffentlicht wurde. Herzen, der drei Jahre zuvor seine russische Heimat verließ und seither in Europa umherreiste, verarbeitet in dem Werk seine Erfahrungen der gescheiterten Revolutionen der Jahre 1848/49 sowie den damit einhergehenden mentalen Umwälzungsprozessen und bringt seine tiefe Enttäuschung über die westeuropäische Zivilisation und das „alte und blinde Europa“[739] zum Ausdruck. Die Publikation umfasst verschiedene Abschnitte, mal in Dialogform, mal in Form eines Briefes. In einem auf den 25. August 1849 datierten Brief an den befreundeten deutschen Dichter Georg Herwegh (1817-1875) beschreibt Herzen das Wesen des russischen Volkes in einer kurzen Tour durch die Geschichte des Landes und kommt unter anderem zu der Aussage, dass

> „zum letzten Male […] das Russische Volk sich 1812 politisch begeistert [zeigte]. Der Gedanke der Unmöglichkeit bei sich besiegt zu werden, liegt tief im Bewußtsein jedes Russischen Bauern, das ist seine politische Religion.“[740]

Herzen beschreibt mit dem Begriff *Politische Religion* weniger ein politisches Glaubensbekenntnis in Form einer politischen oder philosophischen Idee als vielmehr eine tradierte Haltung, ein tief im russischen Volk verwurzelter Glaube an die eigene Unbezwingbarkeit und Unbesiegbarkeit. Doch wie schon die Autoren vor ihm verknüpft auch Herzen den Begriff *Politische Religion* nicht unmittelbar mit einer bestimmten politischen oder allgemein weltlichen Idee, sondern mit einem klar definierten Subjekt – hier dem russischen Volk – in seiner individuellen und damit gewissermaßen auch kollektiven weltlichen Haltung, seinem politischen Glaubensbekenntnis.

---

738 R. R. [Karl Bader]: Briefe des alten Soldaten. An den Diplomaten außer Dienst, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 51.1 (1863), S. 855-868, hier S. 863f.

739 Alexander Herzen: Von anderen Ufer. Aus dem Russischen Manuskript. Hamburg 1850, S. 142.

740 Ebd., S. 169. Eine kritische Betrachtung zu Alexander Herzen unter Verweis auf den Brief an Herwegh und die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* erschien 1858 anonym in der *Berliner Revue*: [Anon.]: Russische Studien. Die russischen Reformen und die russischen Revolutionäre, in: Berliner Revue. Socialpolitische Wochenschrift 13.2 (1858), S. 441-446: „Es wird darin erklärt, das russische Volk sei treu und bieder, fromm nur aus Dummheit, ohne Liebe für den Kaiser, und die politische Religion des russischen Bauern sei das Bewußtsein, im eigenen Lande unbesieglich zu sein!“ (ebd., S. 443). Die Einflechtung des Begriffs *Politische Religion* in der Lesart Herzens lässt vermuten, dass der verfassenden Person der Begriff in dieser Semantik zumindest geläufig war oder er sie gar selbst in anderen Texten verwendete.

Trotz seiner durchaus kritischen Bewertung des von ihm beschriebenen Wesens des russischen Volkes bekundet Herzen am Ende des Briefes seine Liebe zu Russland, gleichzeitig aber auch seinen Hass gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Situation innerhalb des Landes. Er gesteht zudem, aufgrund seiner Unwissenheit über Europa, insbesondere Frankreich, eine verblendete Vorstellung gehabt zu haben, aus der er nach der Februarrevolution 1848 unsanft gerissen und mit den tatsächlichen Umständen konfrontiert worden sei. Die Enttäuschung über seine Erfahrungen in Europa werden insbesondere in seinem Vergleich deutlich, dass „Europa […] mit jedem Tage mehr und mehr Petersburgisch" werde und es gar „Länder [gebe], die in höherem Grade Petersburgisch sind, als Rußland."[741]

1855 erschien in London erstmals eine russische Fassung der Publikation unter dem Titel *С того берега*, obwohl die ursprünglich deutsche Ausgabe laut Untertitel auf einem russischen Manuskript basiert. Allerdings fehlt der oben zitierte Brief an Georg Herwegh, den Herzen vermutlich bewusst aus seiner Publikation strich. Denn die wenige Jahre andauernde tiefe Freundschaft zwischen den beiden Schriftstellern und Publizisten nahm Anfang der 1850er Jahre ein abruptes Ende, nachdem Herzen von der Liaison zwischen seiner Ehefrau und Herwegh erfuhr. Eine zu Lebzeiten veröffentlichte russische Fassung des Briefes an Herwegh aus der Feder Herzens konnte nicht ermittelt werden; später veröffentlichte Übersetzungen ins Russische verwenden an dieser Stelle die russische Entsprechung *политическая религия*.[742]

Die Popularität einer Kombination des Begriffs *Politische Religion* mit einem Possessivpronomen fand in Texten Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt und avancierte zu einer in vielen Bereichen genutzten Wendung im Sinne eines weltlichen oder politischen Bekenntnisses, einer Weltanschauung oder gar Ideologie zum Verweis auf die eigene Haltung oder die anderer Personen. Trotz der bereits für das Ende des 19. Jahrhunderts quantitativ rapide rückläufigen Rechercheergebnisse, geriet dieses Verständnis des Begriffs *Politische Religion* im 20. und 21. Jahrhundert nicht vollkommen in Vergessenheit. Der deutsche Kabarettist Hanns Dieter Hüsch (1925-2005) nutzte den Begriff in mehreren Interviews, die er seit den 1980er Jahren mit Journalistinnen und Journalisten verschiedener Periodika führte. Beispielsweise wurde in der *Märkischen Oderzeitung* vom 14. März 1992 unter der Rubrik *Samstagsgespräch* ein Interview veröffentlicht, in dem Hüsch auf die Frage seines Gesprächspartners, ob zu seinem Wirken nicht auch „ein politischer Standpunkt" wichtig sei, antwortet:

> „Ich werde oft nach meiner politischen Religion gefragt. Ich sage dann immer, meine politische Religion ist ein Satz von Brecht, der aus einer Ballade stammt, ein Refrain, und der heißt: ‚Wollt nicht in Zorn verfallen, denn alle Kreatur braucht Hilf' von allen.'"[743]

Auch im 21. Jahrhundert finden sich vereinzelt Fundstellen dieser Verwendungsform des Begriffs *Politische Religion*, so beispielsweise in dem Beitrag *Von der wachsenden Sorge um die*

---

741 Herzen: Vom anderen Ufer, S. 180.

742 Александр Иванович Герцен [Alexander Ivanowitsch Herzen]: Россия. Online: http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/public/la-russie/la-russie-rossiya.htm [letzter Zugriff: 10.01.2023]: „В последний раз политический интерес воодушевил русский народ в 1812 году. Народ этот убежден, что у себя на родине он непобедим; эта мысль лежит в глубине сознания каждого русского крестьянина, в этом его политическая религия."

743 Roland Müller: Ich bin ein glücklicher Mensch in einer furchtbaren Zeit. Gespräch mit Hanns Dieter Hüsch, in: Märkische Oderzeitung, Potsdam, 14.03.1992; erneut abgedruckt wurde das Gespräch in: Hanns Dieter Hüsch: …am allerliebsten ist mir eine gewisse Herzensbildung. Die Interviews (= Hanns Dieter Hüsch: Das literarische Werk, 8). Hrsg. v. Helmut Lotz. Berlin 2018, unpag. In diesem Editionswerk sind weitere Interviews enthalten, in denen Hüsch den Begriff *Politische Religion* in dieser Form verwendete.

Schweiz (2019), in dem der Germanist Peter von Matt (*1937) über die Vorbehalte des Schweizer Dichters und Politikers Gottfried Keller (1819-1890) gegenüber einer direkten Demokratie konstatiert: „So will es nun einmal seine politische Religion.“[744] Von einer verbreiteten Anwendung dieser semantischen Richtung des Begriffs *Politische Religion*, wie sie im 19. Jahrhundert anzutreffen war, kann allerdings nicht mehr die Rede sein. Vielmehr handelt es sich bei dieser Fundstelle um ein seltenes Aufflackern eines fast vergessenen Begriffsverständnisses, das den Zenit seiner Popularität schon seit langer Zeit überschritten hat.

Diesen Untersuchungsabschnitt abschließend können im Vergleich zu den zuvor eruierten und untersuchten begrifflichen Bedeutungsfeldern und -nuancen zwei Unterschiede zu diesem neuen Verständnis des Begriffs *Politische Religion* herausgearbeitet werden. Zum einen wird der Begriff einem Perspektivenwechsel unterzogen, indem von der bisherigen Objektfokussierung und Substantialität in der Begriffsdefinition Abstand genommen und das Subjekt Mensch sowie dessen philosophische oder politische Haltung bzw. Überzeugung in den Mittelpunkt der Semantik gestellt wird. Der Begriff *Politische Religion* fungiert in diesen Quellen als ein Synonym zu Ausdrücken wie politisches oder allgemein weltliches Glaubensbekenntnis, die durch die Voranstellung eines Possessivs einen gewissen Selbst- oder Fremdbezug zu einem Subjekt herstellt. Hierin liegt die Besonderheit dieser Verwendungsform des Begriffs *Politische Religion* im Vergleich zu anderen Semantiken: Während das Begriffsverständnis der *Politischen Religion* im Überwiegenden auf ein Objekt in Form einer bestimmten religiösen oder weltlichen Idee rekurriert wird, bezieht sich der Begriff in diesen Fundstellen auf die innere Haltung, auf ein weltliches oder politisches Glaubensbekenntnis des Subjekts, ohne dass der Begriff *Politische Religion* dieses Bekenntnis per Definition im Voraus substantiell füllt.

Von dieser Subjektbezogenheit abhängig wurde der Begriff *Politische Religion* zum anderen aus seiner bis dato inhärent wirkenden, negativen Konnotation, seiner abwertenden, kritisierenden Funktion befreit und erfuhr eine Melioration, eine Bedeutungsverbesserung. In diesem Deutungsfeld erscheint die *Politische Religion* als ein *per se* wertfreier Begriff, dem die Verfassenden nach Gutdünken zusätzlich eine sprachliche Wertigkeit im textlichen Umfeld verleihen können.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die Semantik des Begriffs *Politische Religion* in Kombination mit einem besitzanzeigenden Fürwort als Ausdruck eines individuellen, gruppenbezogenen oder auch kollektiven Glaubensbekenntnisses auf weltlicher, meist politischer Ebene seit Mitte des 18. Jahrhunderts in verschiedenen Zusammenhängen mit steigender Popularität genutzt wurde und ihren Höhepunkt in der Mitte des 19. Jahrhunderts erreichte. Ausläufern dieser Verwendungsform des Begriffs *Politische Religion* kann bis ins 21. Jahrhundert nachgespürt werden. Zudem konnten in dem Abschnitt Verwendungen dieser Semantik im französischen und ungarischen Sprachraum belegt werden, was jedoch nicht bedeutet, dass Fundstellen in weiteren Sprachräumen ausgeschlossen werden können. Auch in diesem Verwendungsfeld tritt die Universalität des Begriffs in seiner Anwendbarkeit deutlich zum Vorschein, da der Begriff sowohl von unterschiedlichen Personen als auch auf verschiedene Personen oder Personengruppen bezogen genutzt wurde – weder kann von einer exklusiven Verwendung durch noch gegenüber bestimmten Personen oder Personengruppen gesprochen werden.

---

744 Peter von Matt: Von der wachsenden Sorge um die Schweiz, in: Tages-Anzeiger Online, 28.05.2019; online: https://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/von-der-wachsenden-sorge-um-die-schweiz/story/31243382 [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Der semantische Wandel vollzieht sich auf der Ebene eines Perspektivenwechsels, indem der Begriff nicht mehr auf ein bestimmtes Objekt, sondern auf ein Subjekt – sei es ein einzelnes Individuum oder eine Gruppe von Personen – bezogen wird. Innerhalb dieses neuen Verwendungsfeldes wurde der Begriff *Politische Religion* von seinem bisher überwiegend polemischen bzw. negativen Charakter entkleidet und entwickelte sich (wieder) zu einem in seiner Lesart wertfreien Begriff. Dies macht sich besonders an jenen Fundstellen bemerkbar, an denen die Verfassenden durch das Voranstellen des besitzanzeigenden Fürwortes in der ersten Person Singular anzeigen, dass sie ihre eigene, persönliche *Politischen Religion* thematisieren. In den recherchierten Quellen finden sich für verschiedene Varianten besitzanzeigender Fürwörter Verwendungsbeispiele, sowohl in Singular- als auch in Pluralformen. Diese Semantik verleiht dem Begriff grundsätzlich eine konnotative Neutralität. Eine sprachliche Wertung erfährt der Begriff in dieser Verwendungsform nur mittelbar durch die Wertung des als *Politische Religion* bezeichneten, nichtreligiösen Glaubensbekenntnisses. Das bedeutet, dem Begriff *Politische Religion* kommt innerhalb dieser Verwendungsform eine rein deskriptive Funktion zu, ohne gleichzeitig eine Wertung zu liefern. Der im Einleitungskapitel angesprochene Rekurs des Begriffs politisch in die Sphäre des Privaten, der einzelnen Person, drückt sich vermutlich in keinem Verständnisfeld des Begriffs *Politische Religion* deutlicher aus als in diesem Feld der Subjektfokussierung des Begriffsverständnisses. Somit könnte man analog von einer Privatisierung der *Politischen Religion* sprechen. Umso erstaunlicher ist die hier überwiegend positiv konnotierte Verwendung des Begriffs, obgleich die Semantik des Begriffs politisch – gemäß den eingangs zusammengefassten Forschungsergebnissen – im 18. und 19. Jahrhundert einer negativen Wertung unterworfen war.

IV. Der Begriff *Politische Religion* in Diskursen über weltliche Ideen

Im ausgehenden 18. Jahrhundert eröffneten sich dem Begriff *Politische Religion* neue Verwendungsfelder abseits von theologischen oder (religions-)philosophischen Diskursen, in denen er zur Beschreibung bzw. Bezeichnung von politischen oder ideologischen Überzeugungen einzelner Individuen und Personengruppen sowie in Debatten um staatsphilosophische Fragen verwendet wurde – wie bereits im dritten Hauptkapitel anhand einzelner untersuchter Quellen gezeigt werden konnte. Der Fokus dieses vierten und letzten Hauptkapitels wird auf diese thematische Wende im Verwendungsspektrum des Begriffs *Politische Religion* gelegt und eine Auswahl von Fundstellen vorgestellt, in denen der Begriff in Debatten um weltliche oder politische Fragen herangezogen wird und ein theologischer bzw. religionsphilosophischer Kontext nur nebensächlich oder gar nicht vorhanden ist.

Die einzelnen Abschnitte sind zwar thematisch angelegt, folgen aber dennoch sowohl in ihrer Binnenstruktur als auch in ihrer Anordnung innerhalb des Hauptkapitels einem chronologischen Aufbau. Eingeleitet wird es mit der Untersuchung von Verwendungen des Begriffs im Zusammenhang mit verschiedenen revolutionären Ereignissen – beginnend mit der Französischen Revolution bis zur hin zur Revolution von 1848/49. Die hier ermittelten Quellen liefern nicht nur einen zeitgenössischen Blick, sondern schauen auch retrospektiv auf einzelne revolutionäre Ereignisse. Der zweite Abschnitt wendet sich dem Begriff *Politische Religion* in Debatten über staatsphilosophische Ideen des 19. Jahrhunderts zu. Einen Abschluss findet das Hauptkapitel im dritten Abschnitt mit einer Betrachtung von drei weniger prominenten Quellen, in denen voneinander divergierende zeitgenössische Stimmen bereits vor Eric Voegelin auf den Begriff *Politische Religion* im Zusammenhang mit den totalitären Herrschaftsformen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurückgreifen. Damit deckt dieses Hauptkapitel einen Zeitraum beginnend mit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ab.

7. *Politische Religion* im Strudel der Revolutionen

Ein neuer Verwendungshorizont des Begriffs *Politische Religion* eröffnete sich im Rahmen der Auseinandersetzungen um die politischen und gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse, die in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich ihren Anfang nahmen und sich im 19. Jahrhundert über die französischen Grenzen hinaus ausbreiteten. Die Wirren um die Französische Revolution hinterließen nicht nur auf dem französischen Territorium kleine Schwelbrände, die mancherorts und an unterschiedlichen Zeitpunkten neue revolutionäre Flächenbrände entfachten. In den Auseinandersetzungen mit der Französischen Revolution lässt sich die Geburt eines neuen semantischen Feldes in der Bedeutungslandschaft des Begriffs *Politische Religion* erkennen, das im Kontext der verschiedenen Revolutionen und im Laufe der Zeit kaum an Popularität verliert: Der Begriff *Politische Religion* für eine bestimmte politische Idee stehend, insbesondere im Zusammenhang mit dem Liberalismus bzw. den liberalen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit, die im Zuge der revolutionären Bewegungen an Bedeutung gewannen und sich schnell über Landesgrenzen hinaus verbreiteten.

Im folgenden Abschnitt werden mit der Französischen Revolution beginnend verschiedene Revolutionen in Europa und deren publizistische oder literarische Verarbeitung unter Hinzunahme des Begriffs *Politische Religion* in den Fokus der Quellenauswahl genommen. Neben Schriften zur Französischen Revolution werden Veröffentlichungen für eine komparative Untersuchung herausgegriffen, die sich thematisch mit der Julirevolution von 1830 sowie der Revolution von 1848/49 beschäftigen. Die Wahl innerhalb des Themenkomplexes Revolutionen fiel auf diese konkreten historischen Ereignisse aufgrund der Ergebnisse der Quellenrecherche. Zwar finden sich auch Beiträge, die sich unter Verwendung des Begriffs *Politische Revolution* gleichfalls auf andere Revolutionen und Aufstände beziehen, doch handelt es sich hier um einzelne Belege, womit eine komparative Untersuchung verschiedener Fundstellen innerhalb der einzelnen, konkreten historischen Ereignisse nicht möglich ist. Dennoch sollen sie an entsprechenden Stellen nicht unerwähnt bleiben.

7.1. *Politische Religion* und Französische Revolution

In zeitgenössischen Beiträgen zur Französischen Revolution wurden unterschiedliche Begriffe zur Umschreibung der am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich einsetzenden staatspolitischen Umwälzungsprozesse und neu postulierten politischen Ideen mit Grundsätzen wie Freiheit und Gleichheit verwendet. Dazu gehört u. a. auch der von Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) etwa dreißig Jahre zuvor mit einer positiven Konnotation geprägte Begriff *Zivilreligion* bzw. *religion civile*.[745] Während dieser und andere Begriffe, die ein ähnliches Stammvokabular in unterschiedlichen Kombinationsvarianten nutzen, von der Forschungsliteratur zur Französischen Revolution eingehend untersucht wurden, ist der ebenfalls in diesem Zusammenhang zu verortende Begriff *Politische Religion* bislang nur wenig beachtet worden.[746] Das ist bedauerlich, denn wie in den untersuchten Quellen deutlich wird, bot die Französische

[745] Jean-Jacques Rousseau: Du contrat social ou Principes du droit politique, Amsterdam 1762. Rousseau beschreibt mit *Zivilreligion* bzw. *religion civile* ein auf der Trennung von Kirche und Staat sowie auf Vernunft basierendes ethisches Konzept der Gemeinwohlorientierung, das im Gegensatz zu der bislang vorherrschenden (Staats-)Religion – in Frankreich der Katholizismus – den realpolitischen Erfordernissen eines Staates und Gemeinwesens gewachsen sei und gleichzeitig den religiösen Bedürfnissen auf staatspolitischer Ebene gerecht werde. Die legitimatorische Vormachtstellung religiöser Institutionen, wie etwa der römisch-katholischen Kirche, werde von einem Staat mit einer auf sich selbst beruhenden Normativität abgelöst, der losgelöst von einer moralischen Rechtfertigungspflicht gegenüber einer auf transzendentalen Vorstellung basierenden Entität Recht und Sittlichkeit aus sich selbst heraus erzeuge und garantiere. Rousseaus Konzept der *Zivilreligion* wurde bereits von zeitgenössischen Denkern kritisiert, die eine Weiterentwicklung zu einem despotischen Herrschaftssystem befürchteten. In zeitgenössischen Schriften zur Französischen Revolution wurde der im Zuge der Aufklärung von Rousseau geprägte Begriff in unterschiedlichen sprachlichen Wertungen sowohl positiv wie auch negativ verwendet. Siehe zum Begriff der *Zivilreligion* bei Rousseau: Sonja Asal: Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie, Dresden 2007. In einem Abschnitt ihrer Untersuchung wendet sich Asal kurz dem Begriff der *Politischen Religion* in seiner Prägung nach Eric Voegelin zu, indem sie die *Zivilreligion* als *Politische Religion* charakterisiert, wenn sich die *Zivilreligion* zu einem despotischen Herrschaftssystem weiterentwickelt bzw. die Voraussetzungen dafür schafft. Allerdings erwähnt sie keine zeitgenössischen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* (ebd., S. 133-140).

[746] Es existiert nur eine überschaubare Anzahl von Forschungsbeiträgen, die einige wenige Quellenbelege zur Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Kontext der Französischen Revolution erwähnen oder gar untersuchen, wobei wohl das bekannteste und vielzitierte Quellenbeispiel von Christoph Martin Wieland (siehe unten) verfasst wurde; vgl. hierzu bspw. Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 117-120; Mulsow: Mehrfachkonversionen, S. 132-151; Philippe Burrin: Political Religion. The Relevance of a Concept, in: History and Memory 9.1-2 (1997), S. 321-349.

Revolution einigen Verfassenden neue Anwendungs- und Deutungsfelder für den Begriff, der folglich in verschiedenen Semantiken und mit zum Teil gegensätzlichen sprachlichen Wertungstendenzen verwendet wurde. Eine Untersuchung der Quellen findet in diesem Abschnitt entsprechend jener verschiedenen konnotativen Färbungen statt, wobei zunächst den wertfreien oder sogar eher positiv gefärbten und im Anschluss daran den negativ gefärbten Verwendungsbeispielen Beachtung geschenkt wird.

Könnte hierbei die Haltung der den Text verfassenden Person zu den postulierten staatspolitischen Ideen und damit einhergehenden revolutionären Ereignissen in Frankreich Einfluss auf eine in der Begriffsverwendung mitschwingende sprachliche Wertungsrichtung ausgeübt haben? Dieser Gedanke, dass die Deutungsmöglichkeiten und die Ambivalenz der Konnotation des Begriffs im Rahmen des zeitgenössischen Begriffsverständnisses aus einer Abhängigkeit von der persönlichen Beurteilung und Positionierung zur Französischen Revolution resultieren könnten, wird in der Untersuchung der nachfolgenden Quellenbeispiele im Auge behalten. Die Quellen beziehen sich sowohl direkt auf die Französische Revolution, als auch auf durch die revolutionären Vorgänge in Frankreich entfachten, gesellschaftlichen und staatspolitischen Entwicklungen in anderen Ländern.

7.1.1. *Politische Religion* als wertfreier oder positiv konnotierter Begriff

Wie schon im vorangegangenen Kapitel gezeigt werden konnte, brachte die Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* auf diesseitige Fragen, wie etwa staatspolitische, philosophische Ideen und Werte, ein differenziertes Verwendungsspektrum mit sich und eröffnete dem Begriff die Möglichkeit einer positiv konnotierten Verwendung. Neben dieser insbesondere auf die subjektive Innerlichkeit bezogenen Interpretation des Begriffs *Politische Religion* konnten vereinzelt weitere positiv konnotierte Begriffsverwendungen im Kontext der Französischen Revolution aufgefunden werden, die nicht im semantischen Feld der Subjektbezogenheit des Begriffs angesiedelt werden können.

Am 25. August 1790 hielt der Politiker und Publizist Honoré Gabriel de Riqueti comte de Mirabeau (1749-1791) als Anhänger der Französischen Revolution vor dem diplomatischen Ausschuss der verfassungsgebenden Versammlung eine Rede zur Frage der Haltung der französischen Nation im kolonialen Konflikt zwischen England und Spanien sowie der Aufrechterhaltung des Bourbonischen Hausvertrags mit Spanien, in der Mirabeau für eine neutrale, unparteiliche Position argumentiert. Zwar verbinde Frankreich und Spanien auf realpolitischer Ebene der während des Siebenjährigen Krieges im August 1761 erneuerte Bourbonische Familienpakt, ein politisches und militärisches Bündnis zwischen den bourbonischen Häusern in Frankreich und Spanien, doch bestehe auf politisch-philosophischer Ebene in der Verfechtung politischer Grundsätze wie Freiheit eine mindestens gleichzusetzende Verbindung Frankreichs zu England:

> „La même religion politique n'unit-elle pas ajourd'hui la Grande-Bretagne et la France?“[747]

Mirabeau umschreibt mit dem französischen Pendant *religion politique* eine (staats-)politische Haltung, speziell in diesem Fall ein laizistisch-liberales Staatskonzept basierend auf der

[747] Marquis de Mirabeau: Rapport par M. le comte de Mirabeau, au nom du comité diplomatique, sur l'affaire d'Espagne, lors de la séance du 25 août 1790, in: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787-1799), Bd. XVIII: Du 12 août au 15 septembre 1790. Paris 1884, S. 263-266, hier S. 265.

Postulierung einer Trennung von Kirche und Staat und der Erhebung begrifflich nebulöser Werte wie Freiheit oder Gleichheit zu den Grundfesten von Politik, zu einem von christlich-institutionellen Einflüssen und jenseitigen Gottesvorstellungen abgekoppelten politischen Glauben. Durch das fehlende Possessiv wirkt der Begriff *Politische Religion* bei Mirabeau – im Gegensatz zu Wekhrlin oder Haller – wie entsubjektiviert, indem es in eine Objektbezogenheit zurückgeworfen und zu einem Oberbegriff umgewandelt wird. Wie das Quellenbeispiel zeigt, folgt bei einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Rahmen dieses Verständnisses die Entwicklung einer wertenden Lesart nicht zwingend.

Eine sehr freie Übersetzung der Rede von Mirabeau ins Deutsche, die in der von dem Offizier und Schriftsteller Johann Wilhelm von Archenholz (1743-1812) herausgegebenen Zeitschrift *Neue Litteratur und Völkerkunde* erschien, verwendet den Begriff *religion politique* in seiner deutschen Entsprechung, in der die zumindest als wertfrei zu betrachtende Lesart nicht verloren gegangen ist.[748] Archenholz griff wenige Jahre später in seiner Veröffentlichung *Annalen der brittischen Geschichte des Jahres 1793* selbst auf den Begriff *Politische Religion* zurück. Bereits der Titel verweist auf eine kontextuelle Schwerpunktsetzung im Bereich der englischen Ereignisgeschichte, in der Archenholz auf die zahlreichen Gerichtsprozesse in England wegen (vermeintlich) revolutionären Äußerungen der Angeklagten zurückblickend die Verhandlung gegen den Advokaten John Frost (1750-1842) erwähnt, welcher „sich im Dienst der Krone sehr eifrig bewiesen, nachher aber seine politische Religion verändert“[749] habe und seither die Ideen von Freiheit und Gleichheit postuliere. Der Begriff *Politische Religion* steht hier nur indirekt im Zusammenhang mit der Französischen Revolution. Mirabeau folgend gibt Archenholz dem Begriff *Politische Religion* weder eine kritisierende oder abwertende Lesart, sondern überzieht ihn mit Wertfreiheit oder Neutralität; erst durch das textliche Umfeld wird der Begriff in eine negative oder positive Wertung gebettet. Doch im Gegensatz zu Mirabeau setzt Archenholz den Begriff als Synonym im Sinne einer der in Rede stehenden Person innewohnenden diesseitsbezogenen Geisteshaltung – wie etwa ein politisches Bekenntnis – ein, womit der Fokus der begrifflichen Bezugnahme des Begriffs *Politische Religion* nicht mehr auf einer weltlichen bzw. politischen Idee, sondern substanzunabhängig auf dem weltlichen bzw. politischen Glaubensbekenntnis einer Person oder Gemeinschaft liegt. Diese Personenbezogenheit verdeutlicht Archenholz – ähnlich den Quellenfunden im vorangegangenen Kapitel – durch die Voransetzung eines Possessivs, das die Subjektbindung unterstreicht: Es handelt sich nicht um irgendeine, sondern speziell um „seine politische Religion“.

Eine zu Mirabeau ähnlich wertfreie oder sogar positiv konnotierte Einbettung des Begriffs *Politische Religion* in deutschsprachigen Quellen findet sich in der *Ankündigung der rheinischen Zeitung*, ein von dem deutschen Arzt und Jakobiner Georg Wedekind (1761-1831) in Straßburg herausgegebenes periodisches Publikationsorgan, das ab dem 21. Januar 1796

748 „Diese Nation ist frey, und muß die politische Religion verehren, ohne die sich Staaten ihrem Ende nahen, oder in Verwirrung gerathen“ ([Anon.]: Rede des Herrn von Mirabeau, über den Familientractat mit Spanien, gehalten am 25. August 1790, in: Neue Litteratur und Völkerkunde 5.1 (1791), S. 18-26, hier S. 25).

749 Johann Wilhelm von Archenholz: Annalen der brittischen Geschichte des Jahres 1793. Bd. 11. Hamburg 1795, S. 147f. Obwohl Archenholz den Begriff *Politische Religion* in dieser Schrift nicht in einem unmittelbaren Kontext zur Französischen Religion verwendete, sollte dennoch festgehalten werden, dass er zunächst als Befürworter der propagierten Ideale mit seiner Familie 1791 nach Frankreich übersiedelte, das Land jedoch im Juni 1792 aufgrund der politischen Entwicklungen fluchtartig verlassen musste und mit der zunehmenden jakobinischen Tyrannei eine ablehnende Haltung zu den fortschreitenden Ereignissen in Frankreich entwickelte.

täglich in erster Linie für die elsässischen Departements erschien.[750] Abgedruckt wurde diese Verlautbarung des neuen Periodikums 1796 in den von Paul Usteri (1768-1831) in Zürich herausgegebenen *Beyträgen zur Geschichte der Französischen Revolution* – allerdings vermutlich erst nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe der *Rheinischen Zeitung*.[751] Seinen Werbebeitrag für die *Rheinische Zeitung* beginnt Wedekind mit einer Reflexion über sein Verständnis von Geschichte und seinen Ansprüchen an die Geschichtsschreibung: „Geschichte soll nicht Hererzählung von Nichtswürdigkeiten, nicht Biographie von einzelnen Menschen, von Kaisern, Königen, Fürsten und Generälen, sondern Geschichte von Völkern seyn."[752] Geschichte solle die Menschen und Gemeinschaften der Gegenwart „aus der Quelle der Erfahrungen lehren", ihnen soziale, politische und religiöse Erfolge und Fehler vergangener Generationen aufzeigen, um aus ihnen Lehren für den Aufbau der eigenen staatspolitischen und gemeinschaftlichen Sphäre ziehen zu können. Auf dieser Grundannahme beabsichtige die von Wedekind beworbene periodische Neuveröffentlichung, eine tägliche Zusammenstellung einiger als wichtig erachteter Nachrichten und Dokumente zu veröffentlichen, die der Aufklärung der Bevölkerung über aktuelle Ereignisse und für nachfolgende Generationen als Quellenmaterial zum Verständnis der „Geschichte der gegenwärtigen Zeit"[753] dienen solle. In der an dieser Stelle hinzugefügten einzigen Fußnote innerhalb des gesamten Textes der *Ankündigung* wendet sich Wedekind dem Beruf des „Zeitungsschreiber[s]" zu, der – verglichen zum „Geschichtsschreiber" – ein „schwerer auszuführender und ein viel wichtigerer Beruf" sei und „Muth und Rechtschaffenheit des Mannes auf weit stärkere Probe" stelle. Denn

> „Kirchliche Religion wird von dem Prediger, politische Religion – Weihe fürs Vaterland und Moral des Republikaners – von den Zeitungsschreibern gelehrt."[754]

Den Beruf des Zeitungsschreibers und dessen Aufgabe, mittels der Aufbereitung aktueller tagespolitischer Geschehen für ein breites Publikum Einfluss auf „den Verstand und den Willen unsrer Zeitgenossen" zu nehmen und durch die Lehre der „politische[n] Religion" die diesseitige, politische Orientierung der Gemeinschaft, ihren politischen Glauben zu stärken, vergleicht Wedekind mit der Funktion des religiösen Predigers als Übersetzer und Vermittler des

---

750 Die Ankündigung ist abgedruckt in: Georg Wedekind: Ankündigung der rheinischen Zeitung, in: Beyträge zur Geschichte der Französischen Revolution, Bd. 6, S. 378-382. Der Verweis auf das Veröffentlichungsdatum findet sich als Zusatz am Ende des zitierten Textes von Wedekind (ebd., S. 382). Zur jakobinischen Publikationslandschaft von Periodika siehe Susanne Lachenicht: Information und Propaganda. Die Presse deutscher Jakobiner im Elsaß (1791-1800), Berlin 2004.

751 Diese Vermutung ergibt sich aus dem Umstand, dass die Wedekind'sche *Ankündigung* erst im zweiten Heft des Jahrganges 1796 der quartalsweise herausgegebenen *Beyträge* erschien, also erst nach der Veröffentlichung der ersten Ausgabe der *Rheinischen Zeitung*. In einem Abschiedsbeitrag im Dezember 1795 verweist der Redakteur des *Republikanischen Wächters*, für den Wedekind einige Beiträge lieferte, in seinen letzten Worten die Lesenden auf das bald neu erscheinende Periodikum *Rheinische Zeitung*, zu der sich „mehrere rechtschaffene Männer […] verbunden" haben, um als Journalisten „mit Muth und Standhaftigkeit" gegen die Verräter der Republik und den Feinden der „Volksgesellschaften" zu kämpfen (Der Redakteur L. [Abraham Lembert]: Der Redakteur des Wächters an das Publikum und an seine Lesenden, in: Der Republikanische Wächter, Nr. XXXII, 20.12.1975, S. 465-466, hier S. 465). Entsprechend lädt der Redakteur „seine Korrespondenten ein, sich in Zukunft an den Redakteur der Rheinischen Zeitung in Straßburg zu wenden" und kündigt die Versendung von weiterem Informationsmaterial an die Abonnenten des *Republikanischen Wächters* an (ebd., S. 466).

752 Wedekind: Ankündigung, S. 379.

753 Ebd., S. 380: „Sie soll beitragen, den Verstand und den Willen unsrer Zeitgenossen zu verbessern; sie soll dem Geschichtsschreiber brauchbaren Stoff liefern, um unsern Nachkommen unsere gute und unsere böse Handlungen, als ihnen nützliche Beispiele, zu erzählen."

754 Ebd., S. 380, Anm.

göttlichen Willens bzw. des Wort Gottes zur Einflussnahme auf die religiöse Lebensorientierung der Gemeinschaft. Während sich die kirchliche Religion dem Glauben an eine Transzendenz, einer jenseitigen Macht zuwende, stehe die *Politische Religion* Wedekinds für den Glauben an eine diesseitige Wirklichkeit, einer Verpflichtung der Gemeinschaft und jedes in ihr lebenden Individuums gegenüber dem Vaterland und der Republik. Demzufolge habe die *Politische Religion* keinen ersetzenden Charakter, sondern existiere als Diesseitsglaube getrennt von der jenseitige Sinnbedürfnisse bedienenden Religion der Kirche – beiden Religionen walten nebeneinander in dem ihnen jeweils zugeteilten Zuständigkeitsbereich auf diesseitiger und jenseitiger Ebene.

Im beginnenden 19. Jahrhundert nimmt die Quantität der Fundstellen in zeitgenössischen Veröffentlichungen zur Französischen Revolution merklich ab. Sowohl im deutsch- wie auch im französisch- und im englischsprachigen Raum konnten nur noch vereinzelte Fundstellen für eine Verwendung der *Politischen Religion* bzw. *religion politique* oder *political religion* im Kontext der Französischen Revolution ermittelt werden, die dem Begriff eine positive Lesart zuteil werden ließen. Eine dieser wenigen Quellenfunde bedient sich der Deutung des Begriffs *Politische Religion* als politische Idee: Der deutsche Schriftsteller und Sammler Johann Isaak von Gerning (1767-1837) berichtet in seiner *Reise durch Oestreich und Italien* (1802) nach der Art eines Tagebuchs gegliedert über die verschiedenen Stationen und Eindrücke seiner zweiten Reise nach und durch Italien, fügt hier und da Zitate von künstlerischen Größen ein und verleiht seinem Reisebericht schließlich mit Eigenpoesie die letzte Würze.

Datiert auf den 10. November 1797 in Triest weilend beleuchtet er die Gemeinsamkeiten und Gegensätze der Menschen in Österreich, Tirol und der Schweiz. Dabei wendet er seinen Blick kurz auf das Neben- oder gar Miteinander der verschiedenen christlichen Kirchengemeinden in Kärnten, die ihre konfessionellen Differenzen sukzessive überwinden und „vielmehr die Religionen [betrachten] als die verschiedenen Wege, die zum Himmel führen."[755] Auf die politische Landschaft blickend ergebe sich ein weniger harmonisches Bild, das von Gerning gleichsam mit der auf die Zukunft gerichteten Hoffnung auf wachsende Toleranz und friedliches Zusammenleben verbindet:

> „Doch ernstlicher fragt man nach der politischen Religion und den Meynungen eines Menschen; aber auch dieser gehassige Unterschied wird verschwinden und menschliche Duldung wird auch hierüber ihre wohltätigen Flügel verbreiten."[756]

Ähnlich zu Archenholz bezieht von Gerning mit der Frage nach der *Politische Religion* eines Menschen den Begriff auf das diesseitsbezogene Glaubensbekenntnis einer oder mehrerer Personen und verdeutlicht gleichzeitig die bestehende Unabhängigkeit von Eigenschaften, indem die Frage gerade auf die Ergründung von Wesensmerkmalen jener *Politischen Religion* der angesprochenen Personen zielt.

In Rom angekommen beklagt von Gerning in seinem Eintrag vom 18. November 1797 den Zustand der Stadt, der sich in den vergangenen Jahren durch die militärischen und staatsphilosophischen Außenwirkungen der Französischen Revolution – allen voran Napoleons Italienfeldzug 1796/97 während des Ersten Koalitionskrieges – drastisch verschlechtert habe:

---

755 Johann Isaak von Gerning: Reise durch Oestreich und Italien. Bd. 1. Frankfurt am Main 1802, S. 108.
756 Ebd., S. 108.

„Der Französische-Brandschatzungs-Friede hat diesen Staat völlig erschöpft. Hieraus erfolgte denn Haß und Intoleranz gegen die Glaubensgenossen der neuen politischen Religion, mit auflauernden Denuncianten und nächtlichen Einkerkerungen, mit Militair-Anstalten, die freylich hierzu Harlekinaden wurden, so ließ z. E. ein schnurrbärtiger Bramarbas den schweren Säbel auf einem Rädgen an der Seite nachrollen."[757]

Die Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* differieren in den zwei untersuchten Passagen dahingehend, dass von Gerning in der zuerst zitierten Textstelle eine enge Bezugnahme zum Subjekt herstellt, obwohl er kein besitzanzeigendes Fürwort verwendet. Demgegenüber fokussiert er den Begriff im zweiten Zitat auf staatspolitische Ideen und Grundfesten im Sinne eines Oberbegriffs, ohne erneut einen unmittelbaren Bezug zu einer Person bzw. Personengruppe zu generieren. Wie schon zuvor bei Mirabeau und Wedekind zu beobachten war, handelt es sich auch in diesem Verwendungsbeispiel des Begriffs *Politische Religion* um einen wertfreien Begriff.

Bereits im zuvor behandelten Kontext der Ideen der Aufklärung fanden sich Quellenbelege der *Politischen Religion* auf der Basis einer wertfreien, bis zuweilen positiven Lesart. Zur Zeit der Französischen Revolution verwendeten verschiedene Autoren den Begriff *Politische Religion* in einer neutralen Lesart als einen anderen, alternativen Begriff bzw. Oberbegriff für politische Überzeugungen, ohne den Begriff an sich bereits im Voraus mit einer sprachlichen Wertung aufzuladen. Diese neutrale Haltung geht mit dem Begriffsverständnis einher, das die Autoren dem Begriff *Politische Religion* in ihren Beiträgen zuteil werden lassen: Der Begriff wird im Sinne einer Staatsidee, einer Staatspolitik, eines politischen Glaubens eingesetzt. Im Gegensatz zu der Subjektbezogenheit und Innerlichkeit dieser Begriffsinterpretation, die von einigen Autoren (Wekhrlin, Archenholz, Haller) durch die Voranstellung eines Possessivs verstärkt und für die Lesenden verdeutlicht wurde, hat beispielsweise Wedekind den Bezug des Begriffs *Politische Religion* auf das Objekt beibehalten. Diese spezielle begriffliche Deutungsalternative des Begriffs *Politische Religion* lässt sich nicht auf einen bestimmten Zeitraum reduzieren, so dass man meinen könnte, jenes Begriffsverständnis von *Politische Religion* sei zu diesem Zeitpunkt *en vogue* gewesen. Vielmehr findet sich dieses Begriffsverständnis im Sinne einer diesseitigen (politischen) Idee über einen längeren Zeitraum auch im 19. Jahrhundert und gewinnt im 20. Jahrhundert wieder an Popularität in Untersuchungen zu totalitären Herrschaftssystemen.

7.1.2. *Politische Religion* in negativer Konnotation

Die Recherchen zu dieser Arbeit brachten nur vereinzelte Quellenbelege für eine positiv konnotierte Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Zusammenhang mit der Französischen Revolution zum Vorschein. Wie die Quantität der folgenden Quellenfunde unterstreichen wird, überwog die negative oder pejorative Lesart des Begriffs *Politische Religion* in zeitgenössischen Veröffentlichungen, wobei in einigen Quellenbeispielen eine Abwertung nicht sofort ins Auge sticht. Diese konnotativ recht ambivalente Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bzw. *religion politique* ist nicht nur in diversen Veröffentlichungen aus dem

[757] Ebd., S. 131.

französischen Sprachraum zu beobachten, sondern setzt sich translingual außerhalb französischsprachiger Beiträge fort.

Der Politiker und Vordenker des Laizismus in Frankreich, Jean Antoine Nicolas de Caritat Marquis de Condorcet (1743-1794), wandte den Begriff in seinem bildungswissenschaftlichen Beitrag *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791) an, den er als Diskussionsgrundlage der *Commission des affaires culturelles et de l'éducation* innerhalb der Nationalversammlung vorlegte. Condorcet, welcher im Februar 1792 zum Präsidenten der Gesetzgebenden Nationalversammlung ernannt wurde, war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ein Vertreter der Französischen Revolution. In seinem politischen Wirken besonders an bildungs- und erziehungswissenschaftlichen Fragen und Reformansätzen interessiert propagierte Condorcet in seinen Schriften zur Bildung und Erziehung der Bürgerinnen und Bürger eine im öffentlichen Raum vorherrschende Geltungsmachung der Vernunft als konstitutives Element einer aufgeklärten Bürgergesellschaft. Condorcet zielte auf die Etablierung einer ausschließlich durch die Fähigkeit zur *ratio* bestimmten politischen Gemeinschaft und der freiwilligen Unterwerfung des Individuums unter den öffentlichen, einheitlichen Gemeinschaftswillen.

In seinem Beitrag *Cinq memoires* thematisiert Condorcet auch die Gefahren und Grenzen in der Erziehung der Menschen und warnt vor ihrer Heranbildung auf einer die Vernunft einschränkenden Ebene blinden Gehorsams. Diesen Anspruch erläutert Condorcet anhand der Frage, ob die Lehre über die Verfassung Teil des nationalen Unterrichts werden solle. Obgleich er für eine Einführung dieses Unterrichtsthemas plädiert, warnt er vor einer sich der Verfassung des Staates unterwerfenden Erziehung der Bevölkerung. Die Verfassung selbst sei nicht als eine Konstante zu begreifen, sondern als eine Lehre in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der universellen Vernunft zu vermitteln, die korrigiert und weiterentwickelt werden könne:

> „si on leur dit: Voilà ce que vous devez adorer et croire, alors c'est une espèce de religion politique que l'on veut créer; c'est une chaîne que l'on prépare aux esprits, et on viole la liberté dans ses droits les plus sacrés, sous prétexte d'apprendre à la chérir."[758]

Mit der Forderung nach einer unkritischen, blinden Unterwerfung oder gar Erhebung der Verfassung zu einer gottgleichen, unveränderlichen Lehre werde eine Art *religion politique* geschaffen, eine Fessel für den Geist und die Freiheit. In der Erziehung des Menschen gehe es nicht um eine Unterwerfung jeder Generation unter den Willen und die Meinungen vorhergehender Generationen, sondern um die Ausbildung der individuellen Mündigkeit und des Gebrauchs der eigenen Vernunft. Trotz seines leidenschaftlichen Einsatzes für die Französische Revolution spricht er gleichgesinnten Personen seiner Epoche eine politische Unfehlbarkeit ab und erkennt die neue Verfassung Frankreichs nicht als vollkommenes Werk an, das für alle Zeiten und Orte seine Geltung entfalten könne und damit keiner Justierungen oder Weiterentwicklungen mehr bedürfe. In seiner Warnung zieht Condorcet England als

---

758 Nikolas de Condorcet: Cinq mémoires sur l'instruction publique [1791], in: A. Condorcet o'Connor: Oeuvres de Condorcet, Bd. 7, Paris 1847, S. 212: „Mais si on entend qu'il faut l'enseigner comme une doctrine conforme aux principes de la raison universelle, ou exciter en sa faveur un aveugle enthousiasme qui rende les citoyens incapables de la juger; si on leur dit: Voilà ce que vous devez adorer et croire, alors c'est une espèce de religion politique que l'on veut créer; c'est une chaîne que l'on prépare aux esprits, et on viole la liberté dans ses droits les plus sacrés, sous prétexte d'apprendre à la chérir. Le but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute faite, mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger." Vgl. hierzu Burrin: Political Religion, S. 321f.; zur Erziehung bei Condorcet siehe bspw. Karl-Heinz Drammer: Condorcet. Über einen Klassiker der Pädagogik und die Gründe für seine Unvergänglichkeit, in: Pädagogische Korrespondenz 17 (1996), S. 36-51.

politikpädagogisches Negativbeispiel der Entwicklung zu einer Art *religion politique* heran, deren Kausalität in einem „respect superstitieux pour la constitution“ oder der Anbetung bestimmter Gesetze liege, die dem nationalen Wohl und Interesse dienen sollen.[759] Der blinde Gehorsam und die Unterwerfung gegenüber einer Verfassung oder anderen nationalen Gesetzen führe zu einer Divinisierung diesseitiger, staatspolitischer Wirklichkeiten, einer *religion politique*, und münde letztendlich in einer Unterjochung menschlicher und freiheitlicher Grundwerte unter diesem Konstrukt. Entsprechend warnt er vor einer Erhöhung gesetzlicher oder verfassungsrechtlicher Grundsätze zu einem unveränderlichen, nicht zu kritisierenden Diktum, einer absoluten, gottgleichen Lehre. Condorcet nutzt den Begriff *religion politique* in einer dem so bezeichneten Objekt gegenüber abwertenden Manier.

Auch in deutschsprachigen Publikationen kann die Verwendung einer polemischen Lesart des Begriffs *Politische Religion* beobachten werden: Ab dem 17. August 1792 wurde in der von dem deutschen Publizisten Johann Gottfried Groß (1703-1768) gegründeten *Erlanger Real-Zeitung* in mehreren Teilen ein *Manifest gegen die Französische Revolution* abgedruckt,[760] als dessen Urheber der Herausgeber den französischen Grafen und ehemaligen Intendanten des Herzogs von Orleans, Jérôme-Joseph Geoffroy de Limon (1746-1799), vermutete.[761] Limon floh 1791 vor den Wirren der Französischen Revolution und lieferte aus seinem Exil den Entwurf für das *Manifeste de Brunswick*,[762] ein am 25. Juli 1792 an das französische Volk gerichteter Aufruf des Herzogs zu Braunschweig und Lüneburg, Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig-Wolfsbüttel (1735-1806), die Unruhen zu beenden und sich wieder dem französischen König Ludwig XVI. zu unterwerfen.

Das *Manifest gegen die Französische Revolution* erschien im gleichen Zeitraum wie das *Manifeste de Brunswick*, ist aber mit diesem nicht identisch und von diesem im Umfang sowie der Intention zu unterscheiden. Während das *Manifeste de Brunswick* ein öffentlicher Aufruf ist, mit einer Gewaltandrohung abschließend für den Fall der Nichtbefolgung der Aufforderung an die französische bzw. im Speziellen die Pariser Bevölkerung, die Waffen niederzulegen und die königliche Familie aus der Gefangenschaft zu befreien, um die Wiederherstellung des *status quo ante* zu ermöglichen, stellt das *Manifest gegen die Französische Revolution* (im Folgenden kurz *Manifest*) eine Hommage an die französische Monarchie in Person Ludwigs XVI. dar

---

759 Condorcet: Cinq mémoires, S. 214: „Que l’exemple de l’Angleterre devienne donc une leçon pour les autres peuples: un respect superstitieux pour la constitution ou pour certaines lois auxquelles on s’est avisé d’attribuer la prospérité nationale, un culte servile pour quelques maximes consacrées par l’intérêt des classes riches et puissantes y font partie de l’éducation, y sont maintenus pour tous ceux qui aspirent à la fortune ou au pouvoir, y sont devenus une sorte de religion politique qui rend presque impossible tout progès vers le perfectionnement de la constitution et des lois.“

760 [Anon.]: Manifest gegen die Französische Revolution, in: Erlanger Real-Zeitung, Nr. 64, 17.8.1792, S. 589f. Die deutsche Übersetzung des *Manifests gegen die Französische Revolution* wurde nicht in Gänze abgedruckt; der am 18.9.1792 veröffentlichte vierte Teil der Serie verweist zwar auf eine folgende Fortsetzung, doch konnte eine solche in den darauffolgenden Ausgaben nicht ermittelt werden.

761 [Anon.]: Fortsetzung des Manifestes gegen die Französische Revolution, in: Erlanger Real-Zeitung, Nr. 73, 18.9.1792, S. 685-687, hier S. 685. Das *Historisch-Politischen Magazin*, in dem das Manifest in der Septemberausgabe des Jahres 1792 abgedruckt wurde, verweist ebenfalls auf Limon als Verfasser ([anon.]: Manifest gegen die französische Revolution, in: historisch-politisches Magazin 6.12 [1792], S. 269-306, hier S. 269). Eine 1792 in Wien bei Anton Gaßler gedruckte deutsche Übersetzung des Manifests gibt als Verfasser lediglich „einen ausgewanderten Franzosen“ an. Diese Übersetzungsausgabe ist allerdings nicht identisch mit dem Abdruck in der Erlanger Real-Zeitung.

762 Eine deutsche Übersetzung des *Manifeste de Brunswick* wurde unter dem Titel *Erklärung des Berliner Hofes über seine Theilnahme an dem Krieg gegen Frankreich* abgedruckt (Erlanger Real-Zeitung, Nr. 59, 31.7.1792, unpag.).

sowie eine Rechtfertigung für die befürwortende Haltung hinsichtlich einer Rückkehr zum vorrevolutionären Zustand des französischen Staatswesens. Bezugnehmend auf den römisch-deutschen Kaiser Leopold II. und den preußischen König Friedrich Wilhelm II. wolle der Verfasser des *Manifests* „der gegenwärtigen Generation und der Nachwelt Ihre Beweggründe, Ihre Gesinnungen und die Uneigennützigkeit Ihrer persönlichen Absichten“[763] darlegen und mit Argumenten überzeugen, statt mit Waffengewalt die Pariser Bevölkerung zur Aufgabe zu bewegen.

Im *Manifest* beklagt der Verfasser, dass mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte[764] durch die 1789 etablierte Nationalversammlung neben dem gesamten monarchischen Staatswesen und „politischen Korps […] auch [bald] die Religion“[765] im Schein einer postulierten Religionsfreiheit den revolutionären Mächten unterlegen habe.

> „So machte eine gottlose Sekte, indem sie mit dem Himmel selbst stritt, alle Religionen, unter dem Vorwand, sie zu dulden, verächtlich; sie erlaubte alle Gottesverehrungen, indem sie dieselbe zu stören, und alle zu beleidigen erlaubte. Sie sezte an ihre Stelle eine politische Religion, ohne Trost für die Unglücklichen, ohne Moral für die, die es nicht sind, und ohne Zaum für das Laster.“[766]

Anstelle der tradierten Religion werde ein trost- und gottloses Konstrukt als vermeintlicher Ersatz geschaffen, der den Menschen nicht die moralische Sicherheit und Kraft gebe, wie eine als genuin erachtete Religion. Der im französischen Original vom Verfasser des *Manifests* verwendete Begriff „irréligion politique“[767], der sich in der Erlanger Real-Zeitung als „politische Religion“ wiederfindet, wurde in den einzelnen deutschen Fassungen unterschiedlich übersetzt.[768] Während die negative Konnotation im französischen Ausdruck *irréligion politique* semantisch bereits durch das Präfix ir- verankert ist, wird in der deutschen Übersetzung die negative Lesart des Begriffs *Politische Religion* erst durch dessen Kontextualisierung deutlich. Zwar handelt es sich in dieser Übersetzung mit dem Begriff *Politische Religion* um eine leicht abgewandelte Version des Originals, dennoch bleibt der mit dem Begriff verknüpfte Verwendungskontext und die zu vermittelnde Verwendungsintention in ihrer negativen Konnotation von der Abweichung unberührt.

Vom Verfasser des *Manifests* wird nicht die Idee einer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und der eingeführten Grundsätze von Freiheit und Gleichheit an sich verurteilt,

---

763 [Anon.]: Manifest, S. 589.

764 Eine Übersicht zur Geschichte der Menschenrechte mit einer ausführlichen Darstellung verschiedentlicher Rezeptionen siehe Eike Wolgast: Die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte, Stuttgart 2009.

765 [Anon.]: Fortsetzung des Manifestes, S. 686: „Die Parlamente, die souverainen Höfe, die Stände der Provinzen, alle politischen Korps, welche beinahe eben so alt, als die Monarchie waren, welche sie wechselweise unterstüzten und mässigten, und dem Monarchen die Treue des Volks verbürgten, wurden unter den Trümmern des Throns vergraben. Bald unterlag auch die Religion.“

766 Ebd., S. 686.

767 [Anon.]: Manifeste contre la révolution françoise, [o. O.] 1792, S. 6: „Elle leur substitua une irréligion politique sans consolation pour les infortunés, sans morale pour ceux qui ne sont pas, et sans frein pour le crime.“

768 Eine dem Originalwortlaut *irréligion politique* exaktere Übersetzung mit „politische Irreligion“ weist der Text im zwölften Band des *historisch-politischen Magazin*s aus dem Jahrgang 1792 auf ([Anon.]: Manifest gegen die französische Revolution, S. 277); wohingegen in einer anderen deutschen Übersetzung die Wendung „politische Freygeisterey“ verwendet wurde ([Anon.]: Manifest aller Völker gegen die Französische Revolution von einem ausgewanderten Franzosen, Wien 1792, S. 26). Eine englische Übersetzung mit dem Ausdruck „political irreligion“ findet sich im *Annual Register* für das Jahr 1792, in dem als Tag der Veröffentlichung des *Manifests* der 4. August 1792 angegeben ist ([Anon.]: Manifesto issued by their Majesties the Emperor of Germany and the King of Prussia, against the French Revolution, in: Annual Register, or a View of the History, Politics, and Literature for the Year 1792, London 1799, S. 236-253, hier S. 239.

sondern ihre Umsetzung durch die Mitglieder der „konstituirende[n] Nationalversammlung“[769], die jene postulierten Grundsätze als „die gröbsten Blendwerke“ zur Verführung der französischen Bevölkerung nutzen würden, um die „Herrschsucht der usurpirenden Versammlung“[770] zu bedienen. Der Ausdruck *irréligion politique* oder – wie in der hier zitierten deutschen Übersetzungsfassung verwendet – *Politische Religion* markiert und kritisiert die mit der am 26. August 1789 durch die Nationalversammlung eingeführten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte postulierte Religionsfreiheit, womit die Abschaffung des Katholizismus als Staatsreligion und ein Prozess der Entchristianisierung eingeleitet worden sei.[771] Denn die auch für den religiösen Bereich gültigen Grundsätze von Freiheit und Gleichheit im Verständnis der Nationalversammlung seien ins Gegenteil verkehrt: Statt den Glauben zu befreien, wurde dieser in die von der Nationalversammlung vorgegebenen Bahnen gelenkt, bestehende administrative und herrschaftliche Strukturen zerstört und mit der Etablierung einer Nationalkirche sowie eines Kults des l’Être suprême[772] begonnen. Die im *Manifest* beschriebenen Angriffe auf die katholische Religion in Frankreich betrafen vorrangig deren Institutionen sowie ihre geistlichen Würdenträger und lösten die kirchlichen Standesprivilegien sowie das Bündnis zwischen Kirche und Staat bzw. dem französischen König weitgehend auf. Bis zur Veröffentlichung des Manifests im Sommer 1792 verlor die Kirche durch die revolutionären Reformbestrebungen und die Beseitigung der kirchlichen Standesprivilegien einen Großteil ihrer materiellen und politischen Machtpositionen sowie ihr weltanschauliches Monopol: Zum Beispiel wurden Einkünfte wie etwa der Kirchenzehnt abgeschafft, Kirchengüter verstaatlicht und Geistliche gezwungen, einen Eid auf die Nation zu schwören. Eidverweigerer wurden per Dekret vor die Wahl gestellt, Frankreich zu verlassen oder in Gefangenschaft genommen zu werden.[773] Mit den Schreiben des Papstes vom 10. und 13. April 1791, in denen er die Französische Revolution verurteilt und die vereidigten Priester zum Widerruf ihres geleisteten Eides auffordert, da er sie andernfalls mit dem Kirchenbann belegen werde, reagierte Pius VI. auf den voranschreitenden Aufbau einer vom Heiligen Stuhl getrennten eigenen Nationalkirche in Frankreich. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Entchristianisierungsprozess erst nach Veröffentlichung des *Manifests* während der jakobinischen Phase der Revolutionsjahre. Dieser Akt der „Laizisierung“ des Religiösen wird in Teilen der heutigen Forschung zur Französischen Revolution als ausschlaggebend für „eine gewisse Sakralisierung der Politik“[774] bewertet, in dem die politischen Kräfte Frankreichs mit dem Wieder- und Neuaufbau der Gesellschaft betraut wurden. Diese negativ konnotierte Verwendung des Begriffs *Politische Religion* als Kritik gegen eine die katholische

769 [Anon.]: Fortsetzung des Manifestes, S. 685.

770 Ebd., S. 686.

771 Zur Kirche während der Französischen Revolution siehe Hans Maier: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Freiburg im Breisgau ^{5}1988; Nigel Aston: Religion and Revolution in France, 1780-1804. Washington 2000.

772 Dieser Kult des Höchsten Wesens wurde in der Präambel zur *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 verankert, in der die Nationalversammlung im abschließenden Satz die darauffolgenden Menschen- und Bürgerrechte „en présence et sous les auspices de l’Être suprême“ anerkennt und erklärt: „En conséquence, l’Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l’Être suprême, les droits suivants de l’homme et du citoyen.“

773 Siehe hierzu [Anon.]: Decret der National-Versammlung über die unbeeydigten Priester, in: historisch-politisches Magazin 12.3 (1792), S. 306-308.

774 Vgl. etwa Jean-Paul Willaime: Frankreich. Laizität und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur?, in: Gerhard Besier, Hermann Lübbe (Hg.): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit. Göttingen 2005, S. 343-358, hier S. 346.

Staatsreligion ablösende politische Staatsideologie mit Grundsätzen wie Freiheit und Gleichheit findet sich in zahlreichen weiteren Veröffentlichungen Ende des 18. Jahrhunderts.

Das in Forschungsbeiträgen zu frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* wohl bekannteste Quellenbeispiel innerhalb dieses Begriffsbestimmungsfeldes im 18. Jahrhundert lieferte der aus einer evangelischen Pfarrersfamilie stammende Schriftsteller und Publizist Christoph Martin Wieland (1733-1813),[775] der den Terminus im Kontext der Französischen Revolution im Januar 1793[776] in seinen *Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes* einbaute. Hatte der Aufklärer Wieland die Erhebung des französischen Volkes als Schritt zu einem aufgeklärten Staatswesen zunächst begrüßt, schlug seine anfängliche Begeisterung mit der voranschreitenden Etablierung der jakobinischen Terrorherrschaft in eine ablehnende Haltung gegenüber den Jakobinern und den Revolutionsheeren um, die „eine Art von neuer politischer Religion“[777] verkünden und „keine anderen Gottheiten als Freiheit und Gleichheit“ anerkennen würden:

> "Wer nicht mit ihnen ist, ist wider sie. Wer ihren Begriff von Freiheit und Gleichheit nicht für den einzigen wahren erkennt, ist ein Feind des menschlichen Geschlechts, oder ein verächtlicher Knecht, der von den engbrüstigen Vorurtheilen der alten politischen Abgötterei zusammengedrückt, seine Kniee vor selbstgemachten Götzen beugt, und freiwillig Fesseln trägt, die er, sobald er nur wollte, wie versengte Zwirnfäden von sich schütteln könnte. [...] Sie sind ausgezogen, alle Thronen, die sie in ihrem Wege finden, umzustürzen, und sich (wie sie sagen) das unendliche Verdienst um das menschliche Geschlecht zu machen, es von seinen Unterdrückern zu befreien. Denn außer der neuen Französischen Demokratie gibt es, ihrer Vorstellungsart nach, nichts als Tyrannen und Sklaven."[778]

Seine ablehnende Beurteilung der *Politischen Religion* der französischen Revolutionierenden und des „antimonarchischen und independentischen Jakobinerglaubens“[779] untermauert Wieland in seiner Antwort auf eine Zuschrift aus dem Kreis seiner Leserschaft des *Teutschen Merkurs* mit dem Gelöbnis für einen lebenslangen Kampf gegen eine „Realisirung der neuen politischen Religion der Westfränkischen Demagogen.“[780] Als Verfechter einer liberalen,

---

775 Die betreffenden Schriften wurden in den wenigen Studien zu frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* bereits zitiert. Siehe hierzu Burrin: Political Religion, S. 322; Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 116-120; Burleigh: Irdische Mächte, S. 42f., 128; Ustorf: Robinson Crusoe, S. 147f. Wielands Schriften fanden samt Erwähnung des Begriffs *Politische Religion* nicht erst in der aktuellen Forschungsliteratur Beachtung, sondern wurden bereits in Texten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit Fragestellungen zur Französischen Revolution zitiert, vgl. hierzu bspw. Julian Schmidt: Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing’s Tod. Erster Band: Das classische Zeitalter 1781-1797. Fünfte, durchweg umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1866, S. 377; Paul Gerber: Die Revolution und unsere Klassiker. Ein blaues Trutz- und Trostbüchlein in roter Zeit. Berlin 1920, S. 26; Alexander Gurwitsch: Das Revolutionsproblem in der deutschen staatswissenschaftlichen Literatur, insbesondere des 19. Jahrhunderts. Berlin 1935, S. 25.

776 Aus dem Kontext kann erschlossen werden, dass Wieland den Text noch vor der Hinrichtung Ludwigs XVI. am 21. Januar 1793 verfasste.

777 Christoph Martin Wieland: Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes. Geschrieben im Januar 1793, in: C. M. Wielands sämmtliche Werke. Bd. 31. Leipzig 1857, S. 208-244, Zitat S. 232.

778 Ebd., S. 233.

779 Ebd., S. 235.

780 Christoph Martin Wieland: Schreiben an den Herausgeber des T.M. nebst der Antwort, in: Der neue Teutsche Merkur (1793), Nr. 1, S. 85-99, hier S. 89: „Ich werde (so lange meine mit sechzig Jahren nicht mehr zunehmenden Kräfte noch reichen) nur mit dem Daseyn aufhören, meinen seit mehr als fünfunddreißig Jahren öffentlich dargelegten Grundsätzen und Gesinnungen getreu, als Schriftsteller zu Beförderung alles dessen mitzuwirken, was ich für das allgemeine Beste der Menschheit halte; und eben darum werde ich, so lange es

aufgeklärten und laizistischen Staatsform fordert er die Freiheit der Religion, da er den eigenen Glauben als eine reine Privatangelegenheit betrachtet und die Entscheidungsmacht über religiöse Belange allein dem einzelnen Individuum zuerkennt, folglich ein staatliches Eingreifen in den privaten Glauben und damit eine Verbindung von Religion und Politik ausnahmslos ablehnt.

Wieland beschreibt mit dem Begriff *Politische Religion* – ähnlich wie Condorcet und der Verfasser des *Manifests* – den Vorgang einer Sakralisierung und Divinisierung diesseitiger Werte und ihre Erhebung zum Bestimmungsgrund von Religion, also einer durch Verabsolutierung weltlicher (Teil-)Inhalte zur Religion erklärten politischen Idee oder Weltanschauung, deren Absolutheitsanspruch in einem Freund-Feind-Denken gipfelt: Wer nicht für uns ist, ist gegen uns. Die Kritik zielt gleichfalls auf die politische Ästhetik der jakobinischen Herrschaft, die sich liturgischer Versatzstücke zur Formung neuer Traditionen bediente. Die Außenwirkung dieser religiösen Komponente der neuen, sakralisierten politischen Idee Frankreichs, ihre politische Ästhetik, drückte sich beispielsweise in der Etablierung des Französischen Revolutionskalenders am 22. September 1792 aus, womit der Bruch und die Entthronung der bislang vorherrschenden Staatsreligion, dem französischen Katholizismus, aus dem politischen Wirkungskreis im alltäglichen Raum offengelegt wurde.

Wielands Umschreibung des Begriffs *Politische Religion* als säkulares und anderen Religionen gegenüber intolerantes gesellschaftliches Glaubens- und Wertesystem, als religiöse Komponente einer neuen politischen Idee kommt dem heutigen Begriffsverständnis im Verwendungskontext von totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts sehr nahe.[781] Im Abschluss der Betrachtungen soll die Freundschaft Wielands zu dem im vorhergehenden Hauptabschnitt erwähnten Johann Gottfried Herder nicht unerwähnt bleiben. Unter der Annahme eines mit ihrer Freundschaft einhergehenden intellektuellen Austausches ist das Ergebnis interessant, dass beide Freunde den Begriff *Politische Religion* im gleichen Zeitraum in voneinander zu unterscheidenden Kontexten und Bedeutungsfeldern verwendeten.

Ebenfalls im Jahr 1793 erschien die von dem Schriftsteller und Politiker Friedrich von Gentz (1764-1832) erarbeitete deutsche Übersetzung und Kommentierung der im November 1790 veröffentlichten Kritikschrift *Reflections on the Revolution in France* des irisch-britischen Staatsphilosophen und Aufklärers Edmund Burke (1729-1797), der die revolutionären Ereignisse und Zustände in Frankreich nach 1789 scharf angriff und die neue Herrschaft der Nationalversammlung als Ochlokratie, als Pöbelherrschaft diffamierte. Allerdings befindet sich die Fundstelle zum Begriff *Politische Religion* nicht im Text von Burke, sondern im Beitrag *Ueber die Deklaration der Rechte* aus der Feder des Übersetzers selbst, den von Gentz im Abschnitt *Politische Abhandlungen* mit weiteren eigenen schriftstellerischen Erzeugnissen seinem

nöthig seyn wird, allen unächten, verworrnen und schwindlichten Begriffen von Freiheit und Gleichheit, allen auf Anarchie, Aufruhr, gewaltsamen Umsturz der bürgerlichen Ordnung, und Realisirung der neuen politischen Religion der Westfränkischen Demagogen, abzweckenden, oder auch (vielleicht wider die Absicht wohlmeinender sogenannter Demokraten) dazu führenden Maximen, Raisonnements, Declamationen und Associationen, aus allen Kräften entgegen arbeiten; nicht zweifelnd, daß ich hierin jeden ächten deutschen Patrioten, Volksfreund und Weltbürger auf meiner Seite habe und behalten werde."

781 Keiner der bekannten Autoren, die den Begriff in den 1930er Jahren zur Beschreibung der kommunistischen, faschistischen oder nationalsozialistischen Herrschaft verwendeten, hat auf diese Schriften Wielands oder auf andere frühe Verwendungen des Begriffs aufmerksam gemacht.

Übersetzungswerk beifügte.[782] Ähnlich wie Wieland war von Gentz zunächst Befürworter der Französischen Revolution und der von der Nationalversammlung eingeführten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als Grundpfeiler der französischen Verfassung,[783] erlebte jedoch mit der voranschreitenden Radikalisierung der Jakobiner eine Entzauberung der Revolution und nahm in diesem Aufsatz sowie seinen nachfolgenden Auseinandersetzungen eine ablehnende Haltung zu den Entwicklungen der revolutionären Ereignisse in Frankreich ein.

In den einleitenden Passagen findet von Gentz zunächst wohlwollende Worte zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und bezeichnet sie als „eins der wichtigsten Dokumente für die Geschichte dieses Jahrhunderts", das als ein „neue[s] Evangelium der Zeit eine neue politische Religion […] hervorgebracht"[784] habe. Doch bereits zu Beginn seiner eingehenden Untersuchung der einzelnen Artikel im weiteren Verlauf des Aufsatzes kritisiert der Autor die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, indem er anhand logischer Überlegungen verdeutlicht, dass ein „Staat, der Deklarationen der Rechte, als [sic] Regierungswerkzeuge gebraucht, […] jeden seiner Unterthanen gegen sich selbst [bewaffnet]."[785] Die Gefahr bestehe besonders in der abstrakten Formulierung der Grundrechte und dem „Chaos roher und regelloser Begriffe"[786] sowie der Frage, wem die Auslegung und der Schutz dieser Grundrechte und Begriffe übertragen werden solle: einem Regenten, einer eigens dafür geschaffenen Kommission oder jedem einzelnen Bürger selbst.[787]

Der Ausdruck *Politische Religion* wird in dem Aufsatz von Gentz lediglich an dieser einen Stelle verwendet, daher ist das Augenmerk auf die Kombination der Begriffsverwendung mit dem theologischen Ausdruck „neues Evangelium" zu legen, welcher in diesem Fall für die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte steht und dessen Semantik durchaus eine Art Skepsis, ja fast etwas negativ Schicksalstrunkenes anhaftet. Diese negative Lesart überträgt und verbindet sich automatisch mit der von Gentz verwendeten Wortwahl einer „neue[n] politische[n] Religion", die aus dem „neuen Evangelium" hervorgebracht worden sei. Möglicherweise bestehende Zweifel an einer mitschwingenden Negativität werden im weiteren Verlauf des Textes durch die Kritik an der *Deklaration* ausgeräumt. Wie schon zuvor bei Wieland festzuhalten war, gebraucht auch von Gentz den Ausdruck einer neuen *Politischen Religion*, womit von den Verfassern indiziert wird, dass bereits zuvor *Politische Religionen* anderer Couleur existierten.

---

782 Friedrich von Gentz: Ueber die Deklaration der Rechte, in: Edmund Burke: Betrachtungen über die französische Revolution nach dem Englischen des Herrn Burke, neu-bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen und einem critischen Verzeichniß der in England über diese Revolution erschienenen Schriften von Friedrich Gentz. Bd. 2. Berlin 1793, S. 175-225.

783 Vgl. hierzu seine 1791 veröffentliche Auseinandersetzung *Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts*, in welcher er für die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte argumentierte (Friedrich von Gentz: Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts, in: Berlinische Monatsschrift, April 1791, S. 370-396.

784 Gentz: Ueber die Deklaration der Rechte, S. 175: „Die Deklaration der Rechte, welche den Grundstein der neuen französischen Constitution ausmacht, ist eins der wichtigsten Dokumente für die Geschichte dieses Jahrhunderts. Sie würde es schon in wissenschaftlicher Rücksicht seyn, weil sie das Resultat der Meditationen und Berathschlagungen der denkenden Köpfe in einem der aufgeklärtsten Länder der Welt, über einen für die Menschheit unendlich interessanten Gegenstand darstellt: sie muß es noch mehr in politischer Rücksicht seyn, da die Verfassung eines großen Staats darauf angeblich gebaut ist, da eine neue Ordnung der Dinge mit ihr, und großentheils aus ihr entsprang, da dieses neue Evangelium der Zeit eine neue politische Religion, und eine fast allgemeine Revolution in den Köpfen an den entferntesten Enden von Europa hervorgebracht hat."

785 Ebd., S. 183.

786 Ebd., S. 209: „Alles schwimmt daher in einem Chaos roher und regelloser Begriffe."

787 Ebd., S. 184f.

Auch der Geheimrat und sächsische Bundestagsgesandte Franz Josias von Hendrich (1752-1819) verwendete dieses zusätzliche Attribut in seiner 1794 anonym veröffentlichten Schrift *Freymüthige Gedanken über die allerwichtigste Angelegenheit Deutschlands*, worin die Französische Revolution als „neue[] politische[] Religion, die wie manches andere Gift über den Rhein […] gekommen ist“[788], charakterisiert wird. Auch von Hendrichs versäumt es, Beispiele für die verschiedenen Formen *Politischer Religion* zu geben. Im Vergleich zu von Gentz sticht der pejorative Charakter des Begriffs *Politische Religion* in dieser Schrift aus dem unmittelbaren Textumfeld hervor. Allerdings wird an diesem Quellenbeispiel deutlich, dass der Begriff *Politische Religion* für sich stehend nicht notwendig als *a priori* negativ konnotiert eingestuft werden kann, sondern seine wertende Färbung erst im Anwendungskontext erhält.

Ab der Mitte der 1790er Jahre eröffnete sich im Kontext der Französischen Revolution ein neues Verwendungsfeld für den Begriff *Politische Religion*: In seinem Aufsatz *Sur la véritable conjuration* richtet Pierre-Antoine Antonelle (1747-1817), Jakobiner und ab 1796 Mitglied der *Societé des Égaux*, dessen Identität hier hinter den Worten *l'hermite des environs de Paris* verborgen bleibt, einen kritischen und ablehnenden Blick auf verschiedene Schriften und Ansichten von Royalisten und weiteren Gegnern von Freiheit und Gleichheit, denen er Verrat an der Nation und Sophismus vorwirft.[789] Ihr Kampf um eine Restauration des monarchischen Staatsgefüges in Frankreich sei die „véritable conjuration“[790], die wahre Verschwörung gegen die Republik mit dem Ziel, die sich ausbreitende Lehre der Volkssouveränität und der Errungenschaften der Französischen Revolution niederzuschlagen, das Volk wieder in eine politische Belanglosigkeit zu führen und der Nation eine „religion politique de nos profonds reacteurs et de nos sages en Israël“[791] unterzuschieben.

---

788 „Ich bin daher auch kein Anhänger der neuen politischen Religion, die wie manches andere Gift über den Rhein zu uns gekommen ist, und bitte meine Leser, damit die beurtheilen können, ob ich Aristocrat oder Democrat, oder keines von beyden sey, auch noch ein aufrichtiges politisches Glaubensbekenntniss sich von mir ablegen zu lassen“ ([Franz Josias von Hendrich]: Freymüthige Gedanken über die allerwichtigste Angelegenheit Deutschlands, Germanien 1794, S. 11f.). Eine Rezension der Schrift wurde ein Jahr nach Veröffentlichung in der Zeitschrift *Neue allgemeine deutsche Bibliothek* veröffentlicht; sie zieht neben den wenigen Zitaten aus dem Werk von Gentz auch die eben zitierte Stelle heran (Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek 18.2 [1795], H. 7, S. 434-444, hier. S. 435).

789 Antonelle war Mitglied der *Societé des Égaux*, einem von François Noël Babeuf (1760-1797), einem radikalen Kritiker der Herrschaft des Direktoriums wie auch der im Oktober 1795 neu in Kraft getretenen Verfassung, gegründeten frühsozialistischen Geheimbund, dessen Hauptforderung – gleiche Rechte und Pflichten für alle – bereits in seinem Namen deutlich wird. Mit seiner Titelwahl und der Hervorhebung der *véritable conjuration* innerhalb des Textes spielt Antonelle auf die 1796 einsetzenden staatspolitischen und propagandistischen Maßnahmen gegen den Geheimbund und Babeuf sowie den Vorwurf der Vorbereitung zu einer Verschwörung an, in deren Folge Babeufs Geheimbund bereits in zeitgenössischen Publikationen der Name *Conjuration de Égaux* verliehen wurde. Diesen Vorwurf möchte Antonelle mit seinem Artikel widerlegen, indem er den Lesenden seines Beitrags die Augen für die wahre Verschwörung vonseiten der königstreuen Parteien zu öffnen versucht.

790 [Pierre-Antoine Antonelle]: Sur la véritable conjuration, et très – courte notice de quelques écrits nouveaux trés prônés – Neuvième reprise des méditations de l'hermite, in: Journal des hommes libres de tous les pays, Nr. 304, 17. Fruktidor IV, S. 3f., hier S. 4 [Hervorhebung im Original]. Der Aufsatz wurde auf drei aufeinanderfolgende Ausgaben aufgeteilt veröffentlicht, beginnend am 3. September 1796 (Nr. 304, 17. Fruktidor IV). Eine gekürzte deutsche Übersetzung erschien 1796 in der November-/Dezember-Ausgabe der Monatsschrift *Neue Klio. Eine Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte* (Ueber die wahre Verschwörung, und sehr kurze Notiz einiger neuen, sehr gepriesenen Schriften. Neunte Fortsetzung der Meditationen des Einsiedlers, in: Neue Klio. Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte, hrsg. v. Ludwig Fried[rich] Huber, Bd. 3: Juli bis December. Leipzig 1796, S. 431-443).

791 [Antonelle]: Sur la véritable conjuration, Nr. 306, 19. Fruktidor IV, S. 3f., hier S. 4: „C'est en parlant de ces fausses suppositions qu'l a ciu devoir faire des efforts infinis pour renverser la doctrine qu'l sime, celle de la

Die von Antonelle als „profonds reacteurs“ bezeichneten Royalisten kämpften für eine Wiederbesinnung auf und Rückkehr zu einer monarchischen Staats- und Regierungsform und wollten jene althergebrachte *Politische Religion* der Monarchie wieder einführen, „qui se compose, ainsi qu’on le sait, des trois superstitions réunies de l’autel, des blasons parchemins et du trône.“[792] In diesem Dreiergespann von Aberglauben fasst Antonelle jene drei Grundfesten monarchischer Staatssysteme zusammen, die seines Erachtens obligatorisch für ihre Herrschaftsgründung und -sicherung sind: Religiöse Institutionen als Inhaber jenseitiger Deutungshoheit und Legitimatoren des gottgewollten und gottgegebenen Status des weltlichen Monarchen, das Wappen bzw. die Abstammung zur Sicherung eines exklusiven Machtzugangs für einen begrenzten Personenkreis und der Thron als Symbol der diesseitigen Herrschaftsausübung. Mit dieser Dreiheit eines monarchischen Aberglaubens stellt Antonelle nicht nur die in Monarchien praktizierte Ungleichheit von Bürgerinnen und Bürgern auf Basis ihrer sozialen und familiären Herkunft an den Pranger, sondern verurteilt gleichzeitig den fehlenden Laizismus innerhalb dieser Trias und die symbiotische Verbindung zwischen Religion und Politik im monarchischen Staatsgefüge scharf.

Erst durch diese weitere Ausführung zur *religion politique* und ihre Verflechtung bzw. Kontextualisierung mit der Ablehnung der royalistischen Bewegung kommt die Interpretation des Begriffs *Politische Religion* als Kritikbegriff oder Pejorativum deutlich zum Tragen. Mit der semantischen Verknüpfung der Begriffe *Religion* und *Politik* zum Kompositum *religion politique* kritisiert Antonelle eine Verflechtung zwischen politischer und religiöser Ebene im Staatsgefüge und spricht sich für eine laizistische Staatsform in Frankreich aus. Handelt es sich bei der *religion politique* nach Antonelles Verständnis um einen exklusiv nur für klassisch monarchische Regierungssysteme ohne laizistische Grundlage zu verwendenden Begriff oder ist er durchaus auch für andere Regierungsformen anwendbar, denen eine Verflechtung von politischem und religiösem Bereich zu Grunde liegt, die jedoch keinen durch seine Herkunft legitimierten Herrscher besitzen? Derartig vertiefende Verständnisfragen sind aufgrund der singulären Verwendung innerhalb des Textes und kaum vorhandener Interpretationsstützen durch den Verfasser schwer zu ergründen.

Im Gegensatz zu den zuvor betrachteten Verfassenden, die den Begriff aufgrund ihrer ablehnenden Haltung zu den revolutionären Ideen der Jakobiner oder gar der Französischen Revolution insgesamt verwendeten, handelte es sich bei Antonelle um einen bekennenden Jakobiner und Befürworter der Sicherung und Weiterentwicklung der bürger- und menschenrechtlichen Errungenschaften im revolutionären Kampf. Der besonders im Zeitraum der jakobinischen Terrorherrschaft als Pejorativum gegen die Jakobiner verwendete Begriff *Politische Religion* wurde in dieser Quelle von einem Jakobiner in seiner abwertenden Lesart zur Kritik an den Royalisten und ihren Bestrebungen nach der Wiedereinführung einer monarchischen Regierungsform instrumentalisiert.

Nur wenige Tage später bediente sich auch Jean-Jacques Lenoir-Laroche (1749-1825), im Gegensatz zu Antonelle ein Befürworter der Verfassung des Jahres III und der Regierung des Direktoriums, in seinem Aufsatz *Sur la conspiration du 23 fructidor, et les effets qu’elle*

souveraineté du peuple, de la déclaration des drois, et y substituer la religion politique de nos profonds reacteurs et de nos sages en Israël, religion qui se compose, ainsi qu’on le sait, des trois superstitions réunies de l’autel, des blasons parchemins et du trône.“

792 Ebd., S. 4.

peut produire (1796) der *religion politique* im Kontext seiner ablehnenden Haltung gegenüber der royalistischen Bewegung. In seiner Auseinandersetzung mit den Ereignissen um den 23. Fruktidor im Jahr IV der Republik[793] beleuchtet er die Umstände des Aufstandsversuchs und die möglichen Konsequenzen sowie ihre Rezeption innerhalb von zwei sich feindlich gegenüberstehenden royalistischen Bewegungen der Französischen Revolution: „les royalistes auxiliaires de la montagne" auf der einen Seite, deren nicht offensichtlich royalistische Haltung aus einem Opportunismus zum Zwecke der eigenen Machtentfaltung und -sicherung entspringe, und „les royalistes raisonneurs, les royalistes de salon" auf der anderen Seite, „qui se sont fait de la monarchie une religion politique, et regardent la République comme une chimere."[794]

Mit Antonelle übereinstimmend wird der Begriff *religion politique* auch in dieser Quelle in einem kontextuellen Zusammenhang mit einer Kritik an der Bewegung der Royalisten gestellt, doch anders als bei Antonelle trägt die Monarchie bei Lenoir-Laroche nicht *per se* den Stempel einer *religion politique*, sondern wird erst durch das Wirken der Royalisten zu einer *religion politique* geformt. Folglich dient der Begriff *religion politique* bei Lenoir-Laroche nicht als Kritik an einer Verschmelzung von Religion und Politik oder einer Vergöttlichung des Monarchen, die nicht nur der französischen Monarchie zu eigen war und nicht erst durch die Royalisten eingeführt wurde. Was Lenoir-Laroche allerdings unter dem Begriff *religion politique* genau versteht und welche Konnotation er dem Begriff zuschreibt, geht aus dieser Fundstelle und dem Inhalt des restlichen Artikels nicht eindeutig hervor. Der Begriff könnte von ihm als eine Art Pejorativum mit einer *a priori* negativen Konnotation zur Bezeichnung einer bestimmten, abzulehnenden Form von staatspolitischer Idee verstanden und verwendet worden sein. Doch auch mit Blick auf den weiteren Textverlauf kann dem Begriff eine sprachlich negative – oder gar positive – Wertung nicht ohne Zweifel zugeschrieben werden. Daraus könnte man auf der anderen Seite schließen, dass sich der Begriff *religion politique* in dieser Quelle nicht deskriptiv oder charakterisierend auf ein bestimmtes Objekt oder eine bestimmte Idee bezieht, sondern als ein substantiell kaum greifbarer Oberbegriff fungiert, der unter sich substanzreichere Begriffe zu subsumieren vermag – ähnlich zum zuvor bereits erwähnten Johann Wilhelm von Archenholz. In diesem Fall könnte *religion politique* als ein *per se* neutraler Begriff verstanden werden, der keine sprachliche Wertung in sich trägt. Eine konnotative Ausrichtung würde sich dann erst mit der Wertung der als *religion politique* bezeichneten politischen Haltung durch die begriffsverwendende Person, in diesem Fall Lenoir-Laroche, entwickeln.

---

793 Am 23. Fruktidor im Jahr IV der Republik (9. September 1796) unternahmen Anhänger Babeufs den erfolglosen Versuch, im Lager von Grenelle einen Aufstand gegen die Regierung des Direktoriums zu provozieren. Jedoch wurden die Aufständischen bereits von den Truppen in Grenelle erwartet, auf Anordnung des Direktoriums verhaftet und von einem militärischen Rat verurteilt, obwohl es sich bei der Mehrheit der Gefangenen um Zivilisten handelte.

794 Jean-Jacques Lenoir-Laroche: Sur la conspiration du 23 fructidor, et les effets qu'elle peut produire, in: Gazette National ou Le Moniteur universel, Nr. 363, 19.09.1796, S. 1f., hier S. 1: „Il est en France une espèce de royalistes qui, dans leur plan, leur but et leurs principes, différent totalement des terroristes et de leurs auxiliaires, bien que ceux-ci servent comme eux la royauté; ce sont les royalistes raisonneurs, les royalistes de salon, qui se sont fait de la monarchie une religion politique, et regardent la République comme une chimère." Wie zu Antonelles Beitrag erschien im gleichen Jahrgang auch zu Lenoir-Laroches Artikel eine deutsche Übersetzung in der Ausgabe September / Oktober der Zeitschrift *Neue Klio* unter der Rubrik *Geist der Pariser Tagblätter*: Jean-Jacques Lenoir-Laroche: Über die Verschwörung vom 23. Fruktidor und, ihre möglichen Wirkungen, in: Neue Klio. Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte, hrsg. v. Ludwig Fried[rich] Huber, Bd. 3: Juli bis December, Leipzig 1796, S. 190-203.

Nicht nur in französischsprachigen Publikationen wurde der Begriff *Politische Religion* zur Kritik an der royalistischen Bewegung verwendet: Als Polemik gegen royalistische Strömungen dienend findet man den Begriff auch in dem Werk *An die Völker Europens vorzüglich an Franken und Deutsche*, das 1797 unter dem Pseudonym Wekhrlin der Jüngere, eine Anspielung auf den deutschen Schriftsteller Wilhelm Ludwig Wekhrlin (1739-1792), von dem deutschen Schriftsteller und Satiriker Karl Julius Weber (1767-1832)[795] veröffentlicht wurde. In seinem literarischen Werk, das mit vielerlei Ratschlägen zur Aufrechterhaltung der Errungenschaften der Revolution endet, beschreibt Weber mit einer guten Prise Satire Frankreich einerseits als politische und wirtschaftliche Großmacht und Zentrum von Wissenschaft und Kunst, das französische Volk andererseits als von den schlimmsten Despoten regiert und in der wissenschaftlichen sowie künstlerischen Freiheit repressiert:

> „Ihr wurdet verstümmelt und irre geleitet durch gottlose Könige, die euch mit einer schlechten Regierung nach der andern seit einigen Jahrhunderten bestraften, durch elende hierarchisch-politische Religion, oder leeres, wesenloses Pfaffengespinnst und durch die festesten Schranken wurdet ihr beschränkt vom Throne und von der Kirche her, um euren Geist so viel als möglich im Zaum zu halten, und ihn zu beschäftigen mit sonderbaren und geheimnisvollen Dingen.“[796]

Bereits in den vorhergehenden Passagen seiner Schrift kritisiert Weber die enge Verknüpfung der französischen Monarchie mit der katholischen Kirche, die dem Monarchen die göttliche Legitimation seiner Herrschaft bestätigt und sichert. Wie schon Antonelle nutzt auch Weber den Begriff *Politische Religion* unverkennbar zur Kritik an dieser Verflechtung von religiöser und politischer Ebene im weltlichen Machtgefüge, das Fundament des französischen Absolutismus. Dass sich die Verwendungsfelder und Semantiken von *Politische Religion* in unterschiedlichen Sprachräumen ähneln bzw. gleichen, lässt sich nicht nur anhand dieser zwei Quellenfunde – Webers *An die Völker* und Antonelles *Sur la véritable conjuration* – belegen. Ähnlichkeiten innerhalb des Begriffsverständnisses im Verwendungskontext der Französischen Revolution bestehen beispielsweise auch zwischen Condorcet und Wieland, die eine fanatisierte politische Überzeugung, einen sakralisierten politischen Glauben als *Politische Religion* bzw. *religion politique* bezeichnen.

Insgesamt kann konstatiert werden, dass in der Auseinandersetzung mit den Ereignissen und umwälzenden Prozessen der Französischen Revolution und ihren Auswirkungen inner- und außerhalb von Frankreich in zeitgenössischen Beiträgen auf den Begriff *Politische Religion* in unterschiedlichen Verwendungs- und Verständnisnuancen zurückgegriffen wurde. Die Verfassenden waren entweder aktiv als Mitgestalter oder passiv als Beobachter und Berichterstatter im tages- oder staatspolitischen Geschehen involviert. Sowohl von Gegnern (Wieland) als auch

---

795 Ob es sich hinter dem Pseudonym Wekhrlin der Jüngere tatsächlich Karl Julius Weber verbirgt, kann nicht zu hundert Prozent verifiziert werden. Zwar ist in der Forschung zweifelsfrei sicher, dass Weber für die Schrift *Der Geist Wilhelm Ludwig Wekhrlins* verantwortlich ist, die unter dem Pseudonym Wekhrlin junior erschien, allerdings erschien diese Schrift über dreißig Jahre nach *An die Völker Europens* und weitere Veröffentlichungen unter diesem Pseudonym sind nicht bekannt. Zudem taucht die Schrift in keiner Werkliste oder Edition von Webers gesammelten Werken auf. Darüber hinaus soll die Wahl Webers für das Pseudonym auf eine Rezension seines Werkes *Die Mönchereyzurückzuführen* sein, das erstmals 1819/20 erschien – über zehn Jahre nach Veröffentlichung der Schrift *An die Völker Europens* (Max Mendheim: Art. Weber, Karl Julius, in: ADB 41. Leipzig 1896, S. 334-339, hier S. 338).

796 Wekhrlin der Jüngere [Carl Julius Weber]: An die Völker Europens vorzüglich an Franken und Deutsche. Germanien 1797, S. 102f.

von Befürwortern oder Vertretern (Antonelle, Lenoir-Laroche) der Französischen Revolution wurde der Begriff überwiegend zur Kritik an antagonistischen Positionen instrumentalisiert. An dieser Stelle sollte der Umstand hervorgehoben werden, dass die Quellenbelege aus zeitlich unterschiedlichen Phasen der Französischen Revolution stammen, die entsprechend ihrer Charakteristik national wie auch international unterschiedlich wahrgenommen und bewertet wurden. Besonders die 1792 einsetzende jakobinische Terrorherrschaft löste im zunächst revolutionsfreundlichen Teil der europäischen Bildungsschicht eine Schockwelle aus und sorgte für eine zunehmend ablehnende Stimmung gegenüber den Ereignissen in Frankreich, die nun abwertend als *Politische Religion* bezeichnet wurden. Beispielsweise schlug die zunächst befürwortende Haltung Christoph Martin Wielands in eine massive Kritik an der neu installierten politischen Ästhetik der französischen Republik unter jakobinischer Herrschaft um, als eine Sakralisierung diesseitiger Werte zu einer genuinen Religion, die tradierte Religionen bzw. deren Institutionen und Liturgien zu verdrängen oder gar ersetzen versuche und damit für ihn zu einer *Politischen Religion* wurde. Nach dem Tod von Maximilien de Robespierres (1758-1794) und dem Ende der jakobinischen Schreckensherrschaft wurde mit dem Direktorium eine neue Verfassung verabschiedet und der Machtgewinn der Royalisten als neue Gefahr wahrgenommen, denen nun der Begriff *Politische Religion* als Pejorativum angeheftet wurde.

Im Laufe der Französischen Revolution und insbesondere nach Beendigung der jakobinischen Herrschaft wandelte sich das Objekt der Abwertung: Zunächst zur Kritik an den Revolutionären und insbesondere den Jakobinern herangezogen, richtete sich der Begriff *Politische Religion* bald gegen Royalisten und Revisionisten des *Ancien Régimes*. Wie schon in zuvor betrachteten Quellenbelegen blieb das Objekt der Abwertung im Kontext episodenhafter Ereignisgeschichte wie der hier untersuchten Französischen Revolution in Abhängigkeit von der subjektiven Wertung durch die begriffsverwendende Person austauschbar. Die semantische Verortung des Begriffs verschwimmt vor diesem Hintergrund.

Ähnlich zu den zuvor betrachteten Schriften im Zusammenhang mit der Aufklärung konnten auch im Kontext der Französischen Revolution vereinzelt positiv konnotierte Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* aufgefunden werden – eine Lesart des Begriffs, die ihren Höhepunkt insbesondere im 19. Jahrhundert in verschiedenen Kontextualisierungen erlebte. Im Vergleich zu negativ konnotierten Verwendungen konnten quantitativ betrachtet geringfügig weniger Quellenbelege mit einer wertfreien bis positiv konnotierten Begriffsverwendung recherchiert werden. Ein Zusammenhang zwischen der Wahl für eine konnotative Richtung und der persönlichen Haltung des Verfassers zur Französischen Revolution konnte nicht eruiert werden.

7.2. *Politische Religion* in Retrospektiven zur Französischen Revolution

Obgleich auf quantitativer Ebene die Rechercheergebnisse zum Begriff *Politische Religion* bzw. anderssprachiger Entsprechungen zur Wende zum 19. Jahrhundert kurzzeitig abnehmen, kann eine Verwendung des Begriffs in Retrospektive auf die Französische Revolution bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts verfolgt werden. Trotzdem die Französische Revolution in schriftlichen Beiträgen der nachrevolutionären Epoche weiterhin ausführlich thematisiert wurde, konnten nur wenige Quellenbelege für eine kontextbezogene Verwendung des Begriffs *Politische Religion* ermittelt werden.

In seinem *Manuscript aus Süd-Deutschland* fordert der deutsche Schriftsteller und Mediziner Friedrich Ludwig Lindner (1772-1845) unter dem Pseudonym George Erichson 1820 einen Zusammenschluss der vier deutschen Mittelstaaten Bayern, Sachsen, Hannover und Württemberg zur Schaffung einer dritten deutschen Großmacht als politisches Gegengewicht zu den Großmächten Preußen und Österreich.[797] Innerhalb seiner Argumentation resümiert Lindner über den unübersehbar „lose[n] unzusammenhängende[n] Zustand Deutschlands“[798] zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Französischen Revolution und den sich hieraus bietenden Möglichkeiten für die deutschen Länder, die rückblickend ungenutzt blieben:

> „Die Regierungen waren ohne Popularität, und dieß zu einer Zeit, wo eine neue politische Religion im Volke Glauben fand.“[799]

Die Semantik des Begriffs *Politische Religion* bei Lindner steht ganz in der Tradition Wielands oder von Gentz’ im Sinne einer neuen politischen Lehre, dem Liberalismus. Der Unterschied liegt in der Konnotation des Begriffs *Politische Religion*, die bei Lindner nicht mehr negativ ausfällt. Dies mag vor allen Dingen an den voneinander divergierenden Zeitpunkten und Perspektiven liegen, an und aus denen die Werke entstanden: Wieland und von Gentz schrieben im Zeitraum der Jakobinischen Terrorherrschaft und kritisierten insbesondere den Fanatismus und den Zwang, mit dem die „neue politische Religion“, die neuerliche, sakralisierte politische Idee, in diesen Schreckensjahren betrieben und durchgesetzt wurde. Demgegenüber nimmt Lindner eine rückwärtsgewandte Perspektive mit zeitlichem Abstand zu den mittlerweile historischen Ereignissen der Französischen Revolution ein und zieht in seiner Bewertung dieser *Politischen Religion* nicht mehr die Art und Weise ihrer Durchsetzung heran, sondern die mit ihr verbundenen politischen Lehren von der Freiheit und Gleichheit der Menschen und ihre Konsequenzen für den bis dato herrschenden französischen Absolutismus, welcher mit der Französischen Revolution erfolgreich durchbrochen wurde. So beklagt Lindner, dass „dieß große welthistorische Ereigniß hätte belehrend für Deutschland seyn können“[800] und kritisiert im gleichen Atemzug, dass man nur die Gräuel gesehen habe, mit denen die Jakobiner gegen die Kritiker und Widersacher ihrer *Politischen Religion* vorgegangen seien. Denn „trotz dem Mißbrauch ihrer fanatischen Anhänger […], weckte diese politische Lehre zugleich die edelsten Gefühle der Menschenbrust“ und innerhalb der Bevölkerung das Bewusstsein für Menschenwürde und -rechte, die durch „Jahrhunderte des Aberglaubens und der Willkür in den ewigen

---

797 Lindner war ein Unterstützer des württembergischen Königs Wilhelm I., welcher sich in Anlehnung an den Rheinbundgedanken für einen Zusammenschluss der deutschen Mittelstaaten einsetzte, um das Machtvakuum zu füllen, das sich mit dem Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation 1806 gebildet hat. Daher ist in der Forschung recht einheitlich anerkannt, dass das *Manuscript* vermutlich auf Initiative Wilhelms I. entstanden ist (siehe hierzu bspw. Eckhardt: Art. Lindner, Friedrich Ludwig, in: ADB 18 [1883], S. 703f.; Konrad Feilchenfeldt: Art. Lindner, Friedrich Ludwig, in NDB 14 [1985], S. 610f.).

798 „Der lose unzusammenhängende Zustand Deutschlands mußte bis in seine Tiefe sichtbar werden“ (George Erichson [Friedrich Ludwig Lindner]: Manuscript aus Süd-Deutschland. London ^{2}1821, S. 60).

799 Weiter schreibt Lindner über die Errungenschaften dieser „neue[n] politische[n] Religion“: „Der neue Glaube beleuchtete schonungslos die bisherige Arbeit des Feudalsystems, die Würde und Macht der Staaten; er erinnerte an den fast vergessenen Zweck der Regierungen, und indem er mit Blitzesschnelle die Einheit unter den Provinzen in Frankreich einführte, gab er dieser Nation eine unüberwindliche Kraft“ (ebd., S. 60).

800 „Dieß große welthistorische Ereigniß hätte belehrend für Deutschland seyn können; aber es wurde nicht verstanden. Man sah nur die Gräuel, die sich im Gefolge des Widerstandes gegen die politische Wiedergeburt der französischen Nation zeigten; man ahnete nicht den Antheil, welchen Vernunft und Recht an Aufstellung der neuen Lehre haben konnten“ (ebd., S. 60).

Todesschlag“[801] gefallen zu sein schienen. Die positive Konnotation des Begriffs *Politische Religion* ist angesichts dieser auch im weiteren Textverlauf lobpreisenden Worte Lindners auf die politische Lehre der Jakobiner von Freiheit und Gleichheit kaum überraschend.

In der Lesart Lindners haben weitere Autoren den Begriff *Politische Religion* bzw. entsprechende anderssprachige Varianten wie *religion politique* oder *political religion* genutzt. Als ein weiteres, deutschsprachiges Beispiel soll der österreichische Journalist und Unternehmer Franz Tuvora (1815-1866) erwähnt sein, der erst nach dem Ende der Französischen Revolution geboren wurde und den Begriff in seinen *Briefen aus Wien von einem Eingeborenen* nutzte. Ähnlich wie Lindner übt Tuvora Kritik an der österreichischen Bevölkerung zu Zeiten der Französischen Revolution und dem mangelnden Elan zum Kampf für Umwälzungen und Reformen im eigenen Land. Auf die erfolglosen Bemühungen der österreichischen Regierung unter Joseph II. zur Kontrolle und Eindämmung der Prostitution rekurrierend verweist Tuvora auf die positiven Veränderungen innerhalb des französischen Volkes, als „ein neuer Glaube auf die Welt gekommen [war]; der half die Gemüther [zu] reinigen und [zu] verklären.“ Denn auch die französische, insbesondere Pariser Bevölkerung habe in einem unsittlichen Sumpf gelebt, bevor der neue Glaube bis in die untersten Schichten eingedrungen und die „unendliche Masse sittlichen Schmutzes“[802] weggeschwemmt habe. Entsprechend fasst Tuvora zusammen:

> „Dort kämpft die Unsittlichkeit beharrlich mit der politischen Religion der Freiheit und Gleichheit. Hier aber ist nichts geschehen, was fiel ausrotten mochte, Vieles zugelassen worden, was sie befördern half.“[803]

Auch Tuvora nutzt den Begriff zur Umschreibung des politischen Glaubens der französischen Revolutionierenden an die Grundfesten von Freiheit und Gleichheit, die er in einem positiven Licht erstrahlen lässt, womit er die Jahre der jakobinischen Schreckensherrschaft ausblendet.

Der doch recht wertfreien Lesart des Begriffs *Politische Religion* bei Lindner oder Tuvora stehen die Reflexionen zur *Revolution der Kirche durch den Convent und das Directorium* von dem Nationalökonom Carl Thomas Richter (1838-1878) entgegen, die in den ersten Teil seiner 1866 veröffentlichten *Neueren Verfassungs-Geschichte der Staaten Europas* mit Schwerpunktsetzung auf das *Staats- und Gesellschafts-Recht der Französischen Revolution von 1789-1804* Eingang fanden. Einleitend gibt Richter zu bedenken, dass revolutionäre Befreiungskämpfe gegen eine absolutistische Staatsführung stets in einem Zusammenhang mit dem Ruf nach Emanzipation von der „herrschende[n] Kirche“ stünden, die „der nothwendige Bundesgenosse der absolutistischen Staatsgewalt“[804] sei. Da religiöse Institutionen bei der Legitimierung und Verteidigung der repressiven Politik absolutistischer Staaten behilflich seien, müsse mit einem

---

801 „Trotz dem Mißbrauch ihrer fanatischen Anhänger, die um nichts besser oder schlimmer waren, als die christlichen Fanatiker, welche in Amerika unschuldige Völker, ganze, Generationen mordeten, weckte diese politische Lehre zugleich die edelsten Gefühle der Menschenbrust, und brachte den Bürger wieder zum Bewußtseyn seiner Würde und seiner Rechte, welche Jahrhunderte des Aberglaubens und der Willkühr in den ewigen Todesschlaf gewiegt zu haben schienen“ (ebd., S. 60f.).

802 „Welch‘ unabsehbare, unendliche Masse sittlichen Schmutzes wurde nicht hinweggeschwemmt von den braunen Fluthen der Revolution!“ (Franz Tuvora: Briefe aus Wien von einem Eingeborenen. Bd. 1. Hamburg 1844, S. 147).

803 Ebd.

804 Carl Richter: Neuere Verfassungs-Geschichte der Staaten Europas. Erster Theil: Das Staats- und Gesellschafts-Recht der Französischen Revolution von 1789-1804. Berlin 1866, S. 573f.: „Eine herrschende Kirche ist daher der nothwendige Bundesgenosse der absoluten Staatsgewalt. Das Volk, das die absolute Staatsgewalt zertrümmert, hat damit auch den Anfang mit der Zerstörung der herrschenden Kirche gemacht.“

revolutionären Aufbegehren die Forderung nach „Kirchenreformation“ oder „Religionsfreiheit“ unweigerlich einhergehen, da sie den „erste[n] Bruch mit der Herrschaft einer Kirche oder der Schützerin des Absolutismus“[805] darstelle. Im weiteren Verlauf projiziert Richter seine grundlegende Erkenntnis auf die repressive Kirchenpolitik der Französischen Revolution, insbesondere betrieben durch den Nationalkonvent, welches die „Kirche in ihrer äusseren Organisation […] vollständig vernichte[n]“ und die Religion zur „Sache des Individuums“ erheben wolle, worin der Staat „von jeder Verpflichtung“[806] losgelöst werde. Letztendlich habe man „den Glauben vernichten [wollen], um die Macht der Kirche im Volke zu zerstören.“[807] Im Gegenzug müsse unfraglich „eine neue Religion [ge]schaffen“ werden, um den Bruch der Staatsgemeinschaft mit der „herrschende[n] Kirche“ für die Bevölkerung leichter gestalten und endgültig vollziehen zu können. Richter liefert sodann Beispiele für Maßnahmen oder vermeintliche Wunschvorstellungen des Nationalkonvents und der Revolutionierenden zur „Herstellung einer politischen Religion“[808] und einer damit einhergehenden reformierten Religionspolitik im neu zu erschaffenden politischen Staatsgefüge Frankreichs. In einer bereits in zeitgenössischen Texten der Französischen Revolution genutzten Lesart resümiert er:

> „So unbedeutend diese Verkehrtheit auch gewesen, so trägt sie doch den Charakter, der unter der Conventsherrschaft die Religionsbewegung ausfüllte, den einer rein politischen Religion. Erst unter der Législative entfaltete sich dieser Geist mit grösserer Macht und gelangte endlich in dem Cultus der Vernunft zum vollendeten Ausdruck. […] Wie hier im Götzendienst, so ist auch in der Naturreligion, die Robespierre demselben entgegensetzte, derselbe Grundgedanke der leitende Faden. Er findet weiter seinen Ausdruck in der Herstellung einer neuen Zeitordnung, der neuen Festtage und der Art und Weise, wie dieselben gefeiert werden sollten. Der Staat mit seinem Leben sollte mit der Kirche und ihrem Glauben in eins verschmolzen werden. Der Staat selbst sollte auch die Kirche sein. Erst unter dem Directorium machte sich durch die Theophilanthropie eine Reaction gegen diesen Geist geltend, und gerade darin liegt die Bedeutung derselben für die äussere Kirchenordnung.“[809]

Der Begriff *Politische Religion* beschreibt in Richters Beitrag eine von der politischen Ebene initiierte Religion, die als neue Religion, als Ersatzreligion erschaffen werden müsse, um das individuelle und auch gemeinschaftliche Bedürfnis nach einer transzendentalen Sinngebung und einem moralischen Regularium oder Leitkatalog für die Gemeinschaft zu befriedigen. Trotz der Erkenntnis einer Notwendigkeit der Trennung von Kirche und Staat und der Verschiebung von Religion in die individuelle Sphäre werde die Bevölkerung von der alten Religion einzig für den Zweck befreit, um eine neuerliche Religion der Unterdrückung zu stiften, passend zur neuen Staatsform Frankreichs. Als Ausdruck der äußeren Organisation dieser neuen Religion verweist Richter exemplarisch auf die mit dem bis 1805 verwendeten Französischen Revolutionskalender hergestellte neue Zeitrechnung und die Einführung neuer Festtage

---

805 Ebd., S. 574: „Und darum erschein bei Revolutionen absoluter Staaten jedesmal das Streben nach einer Kirchenreformation, und unter den geforderten Freiheiten findet die Religionsfreiheit immer zuerst ihren Ausdruck, weil sie der erste Bruch mit der Herrschaft einer Kirche und der Schützerin des Absolutismus ist.“

806 Ebd., S. 576: „Die Kirche in ihrer äusseren Organisation war vollständig vernichtet. Die Religion sollte Sache des Individuums sein, der Staat war vollkommen losgelöst von jeder Verpflichtung, die Religionsfreiheit wurde in Beziehung auf die äussere Organisation der Kirche der Ausdruck der vollständigen Gleichgiltigkeit des Staates.“

807 Ebd.

808 Ebd.; hier als Abschnittstitel am Rande vermerkt: „Die Herstellung einer politischen Religion: Der Convent.“

809 Ebd., S. 576f.

und Zeremonien. Erst die dem Nationalkonvent folgende Herrschaft des Direktoriums habe in seiner „Reaction gegen die politische Religion“[810] mit diesem antikirchlichen Kurs gebrochen und christlichen Institutionen ihr Existenzrecht und einige ihrer alten Freiheiten wieder zugestanden. Doch erst unter Napoleon Bonaparte sei mit dem Konkordat von 1801 der Startschuss für die allmähliche Restauration der Macht- und Einflussbereiche kirchlichen Wirkens gegeben worden.

Richters Begriff von *Politische Religion* liegt mit der Kritik an der Schaffung einer Religion im Sinne und zu Gunsten der staatspolitischen Herrschaft sowie der damit einhergehenden Sakralisierung diesseitiger Werte unverkennbar eine negative Konnotation zugrunde. Die Ähnlichkeit zu Wielands kritischen Beiträgen als zeitgenössischer Beobachter der Schreckensjahre der Französischen Revolution ist unschwer zu erkennen und könnte durchaus als eine Vorausschau auf Voegelins *Politische Religionen* gedeutet werden. So wurde der Begriff *Politische Religion* in diesem Verständnishorizont als Kritik einer Sakralisierung des Diesseits zur Umschreibung totalitärer Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts sowohl in zeitgenössischen Schriften als auch in rückblickenden Forschungsarbeiten verwendet, um diese politisch-ideologischen Systeme für eine analytische Annäherung greifbarer zu machen.

Die Verbindung zwischen dem Begriff *Politische Religion* und dem historischen Ereignis der Französischen Revolution kann auch noch in Schriften des 20. Jahrhunderts nachverfolgt werden, zum Beispiel in Fritz Meusels (1881-1917) Dissertation zu *Burkes Schriften gegen die französische Revolution (1790-97)*. Seiner Auseinandersetzung mit Edmund Burke stellt er eine kurze Darstellung des Verhältnisses Englands zur revolutionären Bewegung in Frankreich voran und erinnert an den Zuspruch aus „allen Kulturländern“ in den Anfängen der Revolution, um der „Schärfe von Burkes politischem Blick in seinem Kampf gegen die französische Revolution“[811] gerecht werden zu können. In diesem einleitenden Abschnitt kommt der Verfasser auf die Rezeption der ersten Jahre der Französischen Revolution innerhalb der englischen Bevölkerung zu sprechen, auf die Gründungen von englischen Vereinigungen nach dem Vorbild der Jakobinerklubs und auf deren erfolgreiche Bemühungen um eine gute Beziehung zur französischen Nationalversammlung im Jahr 1792, in deren Folge unter anderem

> „französische Agenten mit Geldsendungen von dort nach England geschickt, um auch hier für die neue politische Religion Propaganda zu machen, deren Segnungen ja allen Völkern zuteil werden sollten.“[812]

Im Gegensatz zu den zuvor untersuchten Autoren wie Lindner und Tuvora betrachtet Meusel die politischen Ideen der Französischen Revolution mit einem gewissen Zynismus. Der Begriff *Politische Religion* hat in dieser angedeutet kritischen Haltung des Verfassers zur französischen Bewegung keinen Anteil, sondern trägt eine relativ wertfreie Ummantelung, indem sich Meusel einer Semantik des Begriffs *Politische Religion* in der Tradition Lindners bedient, den Glauben an eine unbestimmte politische Idee oder Staatsform beschreibend. Das dem Begriff vorangestellte Adjektiv „neue“ untermauert diese Deutung, womit der Verfasser das Vorhandensein anderer *Politischer Religionen* vor dieser neuen Erscheinung indiziert.

---

810 Ebd., S. 577; hier als Abschnittstitel am Rande vermerkt: „Die Reaction gegen die politische Religion. Das Directorium.“

811 Fritz Meusel: Burkes Schriften gegen die französische Revolution. Diss. Universität Heidelberg. Wittenberg 1904, S. 17.

812 Ebd., S. 19.

Insgesamt kann in nachrevolutionären Reflexionen und Untersuchungen zur Französischen Revolution von einem semantisch und auch konnotativ recht divergenten Verwendungsfeld gesprochen werden. Neben dem bereits in zeitgenössischen Schriften genutzten Begriffsverständnis im Sinne einer neu etablierten, diesseitsgewandten Religion, die in allen Bereichen des religiösen und privaten Lebens Eingang zu finden und die tradierten Religionen zu verdrängen versuche, keimte in der Rezeptionsliteratur eine wertfreie bis positive konnotierte Verwendung des Begriffs *Politische Religion* auf, die der vormals vorherrschenden Vormachtstellung einer negativen Konnotation entgegentrat und im 19. Jahrhundert quantitativ enorm zulegte.

Dennoch setzte sich in einem Großteil nachrevolutionärer Schriften, die sich thematisch mit der Französischen Revolution beschäftigten, das Verständnis des Begriffs *Politische Religion* im Sinne einer neuen politischen Idee durch, die die Grundfesten von Freiheit und Gleichheit mit allen Mitteln verteidigt. Diese schon in der *Erlanger Zeitung* und von Wieland genutzte Semantik des Begriffs *Politische Religion* wurde allerdings durch die Ausblendung von Fanatismus und der jakobinischen Schreckensjahre in der Begriffsverwendung ihrer negativen Konnotation entledigt. Weiterhin ist zu beachten, dass sich der Verwendungsfokus auf die politische Lehre der Jakobiner verschob; die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* bezogen auf royalistische Forderungen konnte in den nach der Französischen Revolution entstandenen Quellen nicht mehr nachgewiesen werden. Eine im Vergleich geringere Anzahl von Personen verwendete den Begriff *Politische Religion* mit einer auf das Subjekt bezogenen Semantik im Sinne eines politischen Glaubensbekenntnisses, wie sie schon bei Zeitgenossen wie Wilhelm Ludwig Wekhrlin oder Ludwig Haller angetroffen und auch im achten Kapitel exemplarisch untersucht werden konnte. Zusammenfassend betrachtet blieb der Begriff *Politische Religion* dennoch weiterhin eher ein Randbegriff, dem eine wesentlich geringere Aufmerksamkeit geschenkt wurde als alternativen oder ähnlichen Begriffen wie etwa Rousseaus *Zivilreligion* bzw. *religion civile*.

7.3. *Politische Religion* und die Julirevolution von 1830

Im Juli 1830 entflammte in Frankreich ein revolutionäres Aufbegehren gegen die staatspolitischen Verhältnisse und die Herrschaft der Bourbonen, das dem Begriff *Politische Religion* einen neuerlichen Popularitätsschub verlieh. Der Begriff wurde nun im Licht des oben betrachteten Deutungsfeldes im Sinne einer politischen Idee in einen neuen Kontext eingebettet. Bereits im Sommer 1829 heizte sich die Stimmung aufgrund einer politischen Herabsetzung der Abgeordnetenkammer durch den ultraroyalistischen Minister Jules de Polignac (1780-1847) und aufgrund sozialer Probleme im Zuge der einsetzenden Industrialisierung in Frankreich innerhalb des liberalen Bürgertums und der (proletarischen) Unterschicht erneut gefährlich auf. Mit den *Ordonnances de Juillet*, die vom französischen König Karl X. am 25. Juli 1830 unterzeichnet wurden und verfassungsmäßig gewährte Rechte beschneiden sollten, entfesselte Polignac die angestaute Wut innerhalb der liberalen Kräfte, die sich zwischen dem 27. bis zum 29. Juli gegen den König und seine ultraroyalistischen Anhänger entlud und zur Abdankung Karls X. führte. Schlussendlich mündete die reaktionäre Politik des französischen Königs in der Herrschaftsübernahme durch König Louis-Philippe I. (1773-1850) sowie der Etablierung einer liberalen Monarchie. Aufgrund der nur dreitägigen Dauer der Julirevolution von 1830, die daher auch *Les Trois Glorieuses* genannt wird, fällt die Quellenlage aus dem unmittelbaren

Zeitraum der Revolutionstage im Vergleich zur Französischen Revolution weitaus geringer aus. Umso weniger verwundert die Feststellung, dass die hier vorzustellenden Fundstellen ausschließlich aus Quellen stammen, die erst nach der Julirevolution entstanden sind.

Der Julirevolution von 1830 zeitlich am nächsten kommt eine Monographie des Schweizer Historikers Ernst Münch (1798-1841). Den ersten Band seiner sechsbändigen *Allgemeinen Geschichte* aus dem Jahr 1833 leitet Münch mit einem kurzen Überblick über den zu behandelnden Zeitraum seiner Darstellung der Geschichte Europas ein, der vom Wiener Kongress 1814 bis zur Gegenwart reicht, bevor er die einzelnen Stationen der historischen Ereignisse Europas den Lesenden ausführlich darlegt. In diesem kurzen Überblick erwähnt Münch unter anderem die revolutionären Tage im Juli 1830 gegen die revisionistische Politik ultraroyalistischer Kräfte in Frankreich, deren Geist sich über die französischen Landesgrenzen hinaus in anderen europäischen Staaten ausbreitete, dort die liberale Bevölkerung im Sturm ergriff und dazu anregte, es Frankreich gleichzutun und gegen die herrschenden Umstände im eigenen Land aufzubegehren. So sei die Julirevolution über die Grenzen Frankreichs hinaus:

> „als politische Religion mit schwärmerischem Eifer verkündigt und gelehrt [worden]; aber ihre besten Kräfte verschlingt der belgische Aufruhr, nachdem ihre tüchtigsten Helden in Polen und Litthauen Rußlands rächerischem Arme erlegen.“[813]

Die revolutionäre Bewegung in Frankreich strahlte unter anderem auf das bereits krisengeschüttelte Vereinigte Königreich der Niederlande aus, dessen überwiegend katholische Bevölkerung im Süden gegen die Vorherrschaft des protestantisch geprägten Nordens aufbegehrte und nach wenigen Wochen die Unabhängigkeit der belgischen Provinzen von der niederländischen Krone proklamierte. Das Motiv der Julirevolution als *Politische Religion* Münchs erinnert an Formen des Begriffsverständnisses im Kontext der Französischen Revolution, da Münch den Begriff im Sinne einer politischen Idee, in diesem Fall konkret im Sinne des politischen Glaubens an Grundwerte wie Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit nutzt.

Während die Wirkkraft der französischen Julirevolution bzw. deren *Politischer Religion* für die südlichen niederländischen Provinzen von Erfolg geprägt war, mussten andere Länder wie Polen und Litauen, deren Bevölkerungen sich von der neuerlichen bürgerlich-liberalen Revolution in Frankreich zu eigenen Aufständen inspirieren ließen, herbe Niederlagen kassieren.

> „Die Juliusrevolution geht in ihren moralischen Rückwirkungen auf andere Völker bei Rußland spurlos vorüber und der Bürgerkönig erleidet die Demüthigung, nur eine zögernde, zweifelhafte, bedingte Anerkennung der Quasilegitimität bei dem Bruder des Stifters der Allianz zu erhalten. Sofort strebt Rußland an der Spitze des Gegensatzes wider die neue politische Religion und bekämpft mit sichtbarem, stolzem Ungestüm die herausfordernde Propaganda.“[814]

Wie schon viele Verfassende vor ihm konkretisiert auch Münch seinen Begriff von *Politische Religion* nicht, sondern gibt lediglich durch das inhaltliche Umfeld seines Textes eine Ahnung der von ihm intendierten Semantik. Ob Münch sich mit der Wendung „neue politische Religion“ explizit auf den Liberalismus bzw. die proklamierte Unabhängigkeit bezieht oder lediglich seinen Lesenden verdeutlichen möchte, dass bereits vor der Julirevolution in Frankreich

---

813 Ernst Münch: Allgemeine Geschichte der neuesten Zeit von dem Ende des großen Kampfes der europäischen Mächte wider Napoleon Bonaparte, bis auf unsere Tage. Erster Band. Leipzig, Stuttgart 1833, S. 31.

814 Ebd., S. 73f.

Ausdrucksformen von *Politischen Religionen* existierten, ohne diese explizit zu benennen, kann anhand des Textes nicht zweifelsfrei geklärt werden.

Im fünften Band seiner *Allgemeinen Geschichte der neuesten Zeit* von 1834 kehrt Münch ein weiteres Mal zum Begriff *Politische Religion* zurück, verwendet ihn diesmal allerdings im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Beziehung zwischen Russland und Kongresspolen im Zeitraum des Veroneser Kongresses von 1822, also zeitlich vor der Julirevolution von 1830. Münch beschreibt in diesem Abschnitt die Politik und Maßnahmen Russlands gegen revolutionäre Bewegungen im Land, die daraus bestanden habe, „diejenigen Grundbegriffe noch deutlicher dem Volke bekannt" zu machen, aus denen die Legitimation der Monarchie und die Pflichten der Untertanen abgeleitet worden seien:

> „Das *göttliche Recht* und die *Urkunde des heiligen Bundes* wurden als die beiden Hauptquellen und als die Symbolik der in Rußland zu duldenden politischen Religion hingestellt."[815]

Im Gegensatz zum Begriff *Politische Religion* im Kontext der Julirevolution wird der Begriff in diesem Abschnitt als Kritik gegen das herrschaftliche Selbstverständnis Russlands, aber auch gegen die von der russisch-orthodoxen Kirche unterstützte absolutistische Politik der russischen Monarchie angewandt. Diese Passage belegt, dass Münchs Begriff von *Politische Religion* sich folglich nicht auf eine bestimmte politische Idee bezieht, sondern als Oberbegriff für eine bestimmte Form politischer Ideen bzw. Haltungen an sich steht. Somit transportiert der Begriff *Politische Religion* nicht *per se* eine konnotative Richtung, sondern wird im Zuge einer Polemisierung genutzt.

Eine in der Wortwahl Münchs recht ähnliche Passage befindet sich in einem Beitrag des württembergischen Historikers Wilhelm Christian Binder (1810-1876) zu *Fürst Clemens von Metternich* in der Zeitschrift *Europa, Chronik der gebildeten Welt*. Da Binder zum Zeitpunkt der Veröffentlichung als wissenschaftlicher Mitarbeiter der österreichischen Staatskanzlei in Wien tätig war, überrascht seine sehr wohlwollende Darstellung des österreichischen Diplomaten und reaktionären Staatsmannes sowie seiner Politik als Gegner der nationalen und liberalen Bewegungen nicht. Eine entsprechend negative Stellung bezieht Binder zur Revolution im Juli 1830 und einer Ausbreitung der „verderblichen Wirkungen"[816] der neuerlichen revolutionären Ereignisse über die französischen Landesgrenzen hinaus auf Länder wie „die Niederlande, Polen, die Schweiz, einen großen Theil Deutschlands und mehrere italienische Staaten":

> „Ueberall wurden die Glaubensartikel der Julirevolution als politische Religion mit Eifer verkündet und mit Strömen von Blut besiegelt. Nichts geringeres, als der Umsturz aller Rechtsverhältnisse unter dem Vorwande einer neuentdeckten Freiheit, war es, womit diese Ereignisse die ganze

---

815 Ernst Münch: Allgemeine Geschichte der neuesten Zeit von dem Ende des großen Kampfes der europäischen Mächte wider Napoleon Bonaparte, bis auf unsere Tage. Fünfter Band. Leipzig, Stuttgart 1834, S. 336 [Hervorhebungen im Original].

816 Wilhelm Binder: Fürst Clemens von Metternich, in: August Lewald (Hg.): Europa, Chronik der gebildeten Welt. Zweiter Band. Leipzig, Stuttgart 1835, S. 289-314, hier S. 305: „Als um die Mitte des Jahres 1830 die Revolution in Frankreich einen Erfolg errang, den ihre Urheber selbst vielleicht weder beabsichtigt noch erwartet hatten, mußte *dieser plötzliche Sieg schon der Natur der Sache nach* auf das ganze Europa mehr oder weniger seine verderblichen Wirkungen ausbreiten" [Hervorhebungen im Original].

bürgerliche und sittliche Ordnung in Europa bedrohten: es that Noth, solchem Unwesen mit Ernst und Energie entgegen zu treten."[817]

Binders Semantik des Begriffs *Politische Religion* ähnelt dem von Münch verwendeten Begriffsverständnis: Beide Autoren nutzen den Begriff als Oberbegriff für politische Ideen – hier speziell die Ideen des Liberalismus –, die durch ihre Anhänger sakralisiert werden oder deren Verbreitung und Verteidigung gar religiöse Züge tragen. Dabei sind Fragen inhaltlicher Ausformungen unerheblich, so dass substantiell betrachtet innerhalb dieses semantischen Begriffsfeldes jede politische Idee als *Politische Religion* charakterisiert werden könnte. In diesen konkreten Quellenbeispielen ist es die politische Idee der „neuentdeckten Freiheit", die Idee des Liberalismus, die sich wie ein neuer politischer Glaube über die Bevölkerung verschiedener Länder ergießt und von beiden Verfassern beispielhaft als eine mögliche Ausformung *Politischer Religionen* umschrieben wird.

Im Gegensatz zu Münch, der dem revolutionären Gedanken in seiner Schrift recht wohlwollend gegenübersteht, nimmt Binder eine ablehnende Haltung zur Julirevolution und ihren Auswirkungen auf andere Staaten ein, indem er das gegenrevolutionäre Streben des Fürsten mit anerkennenden Worten beschreibt. Entsprechend lobt Binder das schnelle Erkennen der sich über die Grenzen Frankreichs ausbreitenden Gefahr sowie das konsequente Ergreifen von Gegenmaßnahmen durch Fürst von Metternich und das österreichische Staatswesen. Durch die ablehnende Haltung Binders zum als *Politische Religion* beschriebenen Subjekt erfährt der Begriff erst im Rahmen seiner Kontextualisierung eine – ähnlich zu Münch – wertende Ausrichtung bzw. eine negative Konnotation.

Im Kontext der französischen Julirevolution von 1830 fand der Begriff *Politische Religion* nicht nur in geschichtswissenschaftlichen Werken Anwendung. Ignaz von Döllinger (1799-1890), ein katholischer Theologe und Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung, baute den Begriff in seine Rede vor der *Versammlung der katholischen Vereine des Rheinlands und Westfalens* am 18. April 1849 ein. Aufgrund der jüngsten Ereignisse rund um die Frankfurter Reichsverfassung vom März 1849 thematisierten die Versammlungsteilnehmer hauptsächlich die an vielen Orten während der Revolution von 1848/49 gegründeten katholischen Vereine[818] und diskutierten die Frage, ob diese sich allein religiösen Belangen zuwenden oder auch politische Fragen erörtern sollten. Maßgeblich für diese Debatten war der mit der Gründung der katholischen Vereine und auf dem Weg ihrer Selbstwahrnehmung und -findung aufkeimende politische Katholizismus, dessen erste Saat schon im Vormärz gestreut wurde.

---

817 Ebd., S. 305. Diese Textpassage findet sich in seiner im darauffolgenden Jahr veröffentlichten biographischen Monographie zu Fürst von Metternich wieder: Wilhelm Binder: Fürst Clemens von Metternich und sein Zeit-Alter. Eine geschichtlich-biographische Darstellung. Ludwigsburg 1836, S. 234.

818 Eine große Bedeutung erlangten hier die in Döllingers Beitrag explizit erwähnten Piusvereine. Diese wurden von katholischen Vereinen gegründet, die sich im Zuge der zunehmenden Politisierung der katholischen Bevölkerung und unter dem Eindruck der Revolution von 1848/49 zusammenschlossen und die Freiheit der Kirchen vom Staat unter gleichzeitiger Wahrung des kirchlichen – vornehmlich katholischen – Einflusses innerhalb der Gesellschaft forderten. Sie benannten sich selbst nach Papst Pius IX., welcher zu Beginn seines Papstamtes im Jahr 1846 dem Liberalismus gegenüber aufgeschlossen war, im Laufe der Revolution jedoch zum erbitterten Gegner liberaler Ideen avancierte; siehe hierzu Hermann-Josef Scheidgen: Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine. Köln 2008.

Das Vorhandensein von „Streitfragen der höheren Politik“ in Frage stellend, „die nicht wenigstens mittelbar mit den religiösen und kirchlichen Interesse zusammenhinge[n]“[819], kritisiert Döllinger die Vorstellung einer abgestuften, auf unmittelbare Fragen kirchlichen bzw. religiösen Interesses limitierten Partizipation und Einflussnahme der katholischen Vereine auf politischer Ebene und thematisiert unter anderem die Gefahren einer möglichen restaurativen Politik für die katholischen Vereine sowie eines Verlustes der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche insgesamt. In Konsequenz seiner für die Zukunft der christlichen Kirche beinahe apokalyptisch anmutende Vorhersage argumentiert Döllinger gegen eine Einbindung „politische[r] Angelegenheiten des Tages in den Kreis [der] Tätigkeit“[820] katholischer Vereine. Im Zuge seiner mit historischen und gegenwärtigen Negativbeispielen untermauerten Argumentation gegen eine Verquickung kirchlicher, speziell katholischer Vereinigungen mit jeglicher Form von Politik erinnert Döllinger an die nach- oder zwischenrevolutionäre Epoche zwischen 1814 und 1830 und die Positionierung der katholischen Kirche Frankreichs zugunsten der bestehenden monarchischen Verhältnisse, was ihrer Reputation innerhalb der französischen Bevölkerung nachhaltig geschadet habe:

> „Es war ein wohlgemeinter, aber in seinen Wirkungen höchst schädlicher Irrtum, der zur Zeit Ludwigs XVIII. und Karls X. so viele französische Priester und Missionare verleitete, fast bei jeder Gelegenheit den Namen des Königs mit dem Namen Gottes zu verknüpfen und die Ergebenheit gegen die Bourbonen, als ob sie ein kirchliches Dogma wäre, von der Kanzel und vom Altar zu predigen. Es ist bekannt, wie schwer diese religiöse Politik und politische Religion nach der Juli-Revolution an den Geistlichen gerochen wurde.“[821]

Diese Gegenüberstellung von „religiöse[r] Politik und politische[r] Religion“ wird zum Teil noch heute von einigen Verfasserinnen und Verfassern verwendet, um die bilaterale Einmischung in die Sphäre des Anderen zu betonen, wodurch das Verhältnis zwischen Religion und Politik zum Teil einen symbiotischen Charakter erhält.[822] Entgegen dem Begriffsverständnis Münchs von *Politische Religion* im Sinne eines politischen Glaubens findet sich in Döllingers Begriff zweifelsfrei die Kritik an der fehlenden Trennung beider Sphären und damit eine dem Begriff innewohnende negative Konnotation wieder, die auch dem Spiegelbegriff *religiöse Politik* innerhalb Döllingers Semantik zu eigen ist. Die „religiöse Politik und politische Religion“ müsse folglich mit einer gleichen Vehemenz bekämpfen werden. Obwohl Döllingers Redebeitrag vorwiegend die aktuelle Lage der katholischen Kirche im ereignispolitischen Kontext der Revolution von 1848/49 thematisiert, bezieht er den Begriff *Politische Religion* bzw. seine Begriffsspiegelung „religiöse Politik und politische Religion“ explizit nur auf die französische Julirevolution von 1830.

---

819 Auszüge der Debatte vom 18. April 1849 samt Redebeitrag von Ignaz von Döllinger in: Die Katholiken: die Versammlung der katholischen Vereine des Rheinlands und Westfalens (18. April 1849), in: Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern. Bd. 3: Vom Vormärz bis zur Preußischen Vorherrschaft 1815-1866, S. 9 [online: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/4_P_O_Catholics_Verlesung_der_Protokolle.pdf; letzter Zugriff: 10.01.2023].

820 Ebd., S. 11: „Es zeigt uns aber dieses schlagende Beispiel, auf welches schlüpfrige und gefahrvolle Gebiet die katholischen Vereine unvermeidlich geraten müssen, sobald sie die politischen Angelegenheiten des Tages in den Kreis ihrer Tätigkeit zu ziehen unternehmen.“

821 Ebd., S. 13f. Diese Stelle aus der Rede Döllingers findet sich in einer posthum herausgegebenen Volksausgabe der von Karl von Rotteck (1775-1840) veröffentlichten *Allgemeinen Geschichte* wieder: Karl von Rotteck’s Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntniß bis auf unsere Zeiten. Erste Volksausgabe in elf Bänden. Dreiundzwanzigste Auflage. Zehnter Band. Braunschweig 1861, S. 72.

822 Siehe unten im Abschnitt zum Chiasmus *Politische Religion - religiöse Politik*.

Zum Abschluss dieses Untersuchungsabschnitts soll noch eine weitere Quelle erwähnt werden: Es handelt sich um eine deutsche Übersetzung des französischen Romans *Résignée* des bereits erwähnten Schriftstellers Gustave Pierre Drouineau, die von der deutschen Schriftstellerin und Übersetzerin Fanny (eigentlich: Franziska Christiane Johanna Friederike) Tarnow (1779-1862) unter dem Titel *Celeste* veröffentlicht wurde. Drouineau, der sich nach dem Tod seiner Frau der Religion zuwandte und unter dem Schlagwort *Néo-Christianisme* eine neue Glaubensbewegung begründen wollte, verarbeitete seine religiösen und moralischen Grundsätze sowie Reformbestrebungen in belletristischer Form mit der Protagonistin Résignée [Celeste] als moralischer Galionsfigur des Romans.

Tarnow änderte nicht nur den Titel und damit den Namen der Hauptfigur aus Drouineaus Werk, sondern setzte jedem Kapitel ein oder mehrere Zitate verschiedener literarischer und philosophischer Denker voran und erweiterte den Originaltext mit eigenen schriftstellerischen Hinzufügungen innerhalb der Übersetzung. In einer Szene den Tod von George Gordon Byron (1788-1824) thematisierend fügte Tarnow dem Originaltext eine selbstverfasste, mehrseitige Hommage an Lord Byron und seiner Beteiligung am Freiheitskampf der Griechen in seinen letzten Lebensjahren hinzu, die sich im französischen Original nicht findet. Diese Einfügung schließt Tarnow mit den Worten:

> „Griechenlands Befreiung wurde dadurch für alle Völker Europa's zu einem Artikel ihrer politischen Religion; Byrons Tod war ein Sühnopfer: er starb für die Freiheit, deren Hohepriester er war."[823]

Die von Tarnow verwendete Variante des Begriffs *Politische Religion* weist zwar Ähnlichkeiten zu bereits bekannten Semantiken wie etwa von Wieland oder Gentz im Sinne einer sakralisierten politischen Idee auf, doch erscheint der Begriff bei Tarnow – ähnlich zur Begriffsverwendung bei Tuvora – nicht als Polemik mit einer ihm inhärenten negativen Wertung. Die etwa von Wieland artikulierte Kritik an der Sakralisierung bestimmter politischer Ideen, wie etwa dem Liberalismus, fehlt bei Tarnow vollständig, obwohl auch sie den sakralen Wert liberaler Ideen durch die Bezeichnung Lord Byrons als Hohepriester der Freiheit bzw. der Befreiung Griechenlands von der Herrschaft des Osmanischen Reichs hervorhebt. Durch Tarnows positive Wertung des Kampfes Byrons für die Befreiung Griechenlands sowie die sprachliche Erhebung des Freiheitsbegriffs zu einem sakralen Grundwert, deren Befürworter und Kämpfer sprachlich als Hohepriester stilisiert werden, tritt die positive Konnotation des Begriffs *Politische Religion* deutlich hervor.

Zur Begriffsverwendung inspiriert wurde Tarnow vermutlich von Drouineau, der den Begriff an einer späteren Stelle in seiner Originalschrift im Kontext der französischen Julirevolution von 1830 selbst verwendete und den Liberalismus als politischen Glauben und Hoffnung mit dem Etikett *religion politique* versah:

> „On espérait dans le libéralisme, on croyait en lui: c'était un lien fort et puissant, un religion politique."[824]

---

823 Fanny Tarnow: Celeste. Nach Drouineau. Bd. 2, Leipzig 1834, S. 229.

824 Gustave Drouineau: Résignée. Tome Second. Bruxelles 1832, S. 207. In der deutschen Übersetzung heißt es an dieser Stelle: „Der Liberalismus war ein mächtiges, geistiges Band, eine politische Religion geworden" (Tarnow: Celeste, S. 242).

Semantisch und konnotativ korrespondiert Drouineaus *religion politique* mit der von Tarnow eingefügten Verwendung des Begriffs *Politische Religion*. Die Besonderheit an dieser Textstelle ist die direkte Bezeichnung des Liberalismus als *religion politique* bzw. *Politische Religion*, was in allen anderen ermittelten Quellen nur zwischen den Zeilen mitschwingt oder unter Verwendung anderer Begriffe der liberal-politischen Sprache wie Freiheit und Gleichheit transportiert wird. Aufgrund der direkt vorangestellten Erwähnung des verbindenden Charakters von Liberalismus kann hinsichtlich des Begriffs *religion politique* auf eine begriffliche Interpretation Drouineaus unter Hinzunahme eines funktionalistischen Religionsbegriffs geschlossen werden. Gemeinschaftsbildende und -sichernde Merkmale von Religion werden folglich mit dem Begriff *religion politique* bzw. *Politische Religion* auf eine politische statt geistig-transzendente Ebene gehoben. Der oben zitierte Satz beendet das Kapitel, sodass leider keine weiteren Hinweise zum Begriffsverständnis aus nachfolgenden Zeilen extrahiert werden können. Das von Drouineau transportierte Begriffsverständnis weist zwar Ähnlichkeiten mit der im sechsten Kapitel zitierten Belegstelle aus seinem Beitrag *Une Maison* auf, allerdings verschiebt sich in *Résignée* [*Celeste*] der begriffliche Fokus durch den Mangel des Possessivs von der Subjektbezogenheit weg und hin auf das Objekt Liberalismus.

Es konnten noch einige weitere Quellen ermittelt werden, die den Begriff *Politische Religion* in Bezug auf die Pariser Julirevolution 1830 enthalten, doch reihen sich diese auf semantischer oder konnotativer Ebene in die oben genannten Beispiele ein; einige von ihnen finden an anderer Stelle dieser Arbeit Erwähnung.[825] Trotzdem muss festgehalten werden, dass im Vergleich zur Französischen Revolution das Quellenmaterial zum Begriff *Politische Religion* bezüglich der Julirevolution – sowohl zum Zeitpunkt der Ereignisse als auch in der Retrospektive – wesentlich überschaubarer ist, was unter anderem des wesentlich kürzeren Zeitraums der unmittelbaren revolutionären Ereignisse geschuldet sein mag. Die in diesem Abschnitt untersuchten Quellen verdeutlichen erneut, dass der Begriff in einem interdisziplinären Rahmen trotz einer gleichen Kontextualisierung mit unterschiedlicher Semantik und Konnotation verwendet wurde. Die erwähnten Verfassenden unterscheiden sich voneinander sowohl in ihrer konfessionellen und fachlichen Herkunft als auch im verwendeten Begriffsverständnis von *Politische Religion*. Die Historiker Ernst Münch und Wilhelm Binder sind zwar unterschiedlicher Konfession,[826] lassen allerdings in ihren Schriften – vermutlich aufgrund des gemeinsamen geisteswissenschaftlichen Forschungsbereiches – eine sehr ähnliche Semantik für den Begriff *Politische Religion* erkennen. Diese Semantik findet sich auch bei Tarnow und Drouineau im Ansatz wieder, auch wenn sie sich in der Konnotation unterscheidet. Im Unterschied zu dieser Gruppe nutzt Ignaz von Döllinger den Begriff in der theologischen Tradition einer Kritik an der Vermischung oder gar Verschmelzung der politischen und religiösen Sphäre, wodurch die negative Konnotation dem Begriff immanent ist und nicht erst durch das inhaltliche Umfeld des Textes generiert wird.

---

825 Einige weitere Quellenbelege, die den Begriff *Politische Religion* in Bezug auf die Pariser Julirevolution 1830 enthalten, wurden beispielsweise im dritten Unterabschnitt des neunten Kapitels (siehe z. B. Bernard Sarrans) untersucht.

826 Ernst Münch wuchs in einer streng katholischen Familie auf. Hingegen wurde Wilhelm Christian Binder als Sohn eines evangelischen Pfarrers geboren, trat allerdings 1845 – zehn Jahre nach Veröffentlichung des oben erwähnten Beitrags – zum katholischen Glauben über.

7.4. *Politische Religion* und weitere revolutionäre Ereignisse

Wie in den vorangegangenen Abschnitten veranschaulicht werden konnte, avancierte der Begriff *Politische Religion* zu einem gern genutzten Begriff in Schriften zu den französischen Revolutionen, um etwa die neuen politischen Ideen des Liberalismus und deren Ausbreitung begrifflich zu fassen. Es ist kaum verwunderlich, dass der Begriff auch in Texten Eingang fand, die sich thematisch mit revolutionären Ereignissen außerhalb der Grenzen Frankreichs beschäftigten – wie anhand einiger zuvor erwähnter Quellen bereits herausgearbeitet werden konnte. Beispielsweise widmeten sich einige Verfassende unter Anwendung des Begriffs *Politische Religion* der Deutschen Revolution von 1848/49, deren liberale und nationale Kräfte unter anderem durch die Julirevolution von 1830 neuen Auftrieb erhielten und deren Kampfgeist schließlich durch den Sturz der französischen Julimonarchie während der Februarrevolution in Frankreich von 1848 vollends entfacht wurde. Die Quellenauswahl in diesem Abschnitt beinhaltet eine zeitgenössische Publikation und einen Beitrag, der erst nach der Revolution 1848/49 veröffentlicht wurde.

Gottlieb Christian Abt (1820-1877), ein deutscher Theologe und Schriftsteller, der als überzeugter Demokrat und früher Anhänger des Sozialismus aktiv an den revolutionären Kämpfen in Baden teilnahm, veröffentlichte 1849 die Schrift *Die Revolution in Baden und die Demokraten*. Hierbei handelt es sich um eine „vom revolutionären Standpunkt aus beleuchtet[e]“[827] Auseinandersetzung nicht nur mit der Revolution von 1848/49 im Speziellen, sondern auch mit revolutionären Bewegungen im Allgemeinen, ihrer Entstehung sowie mit der Frage, warum vermeintliche Siege der Revolutionierenden letztendlich von reaktionären Prozessen oder den royalistischen Versuchen der Wiederherstellung vorrevolutionärer Zustände überrollt und verdrängt werden. In einem letzten Kapitel wendet Abt seinen Blick auf *Die Reaktion und die Zukunft*, bekennt hierin zwar die Niederlage der revolutionären Bewegung gegenüber dem badischen Landesherren, prognostiziert allerdings ein neues Aufbegehren der Bevölkerung spätestens zu dem Zeitpunkt, an dem die Gegenrevolutionäre den *status quo ante* wiederhergestellt haben. Eine neue Revolution in Baden ergebe sich nach Abt als eine unvermeidbare Konsequenz aus der Politik des reaktionären Systems in Baden und werde von diesem heraufbeschworen:

> „Ja diese Revolution wird und muß kommen, denn die Herrschaft in Baden hat keine andere Grundlage mehr, als die preußischen Bajonette; ihre Hauptstütze, die Unterthanenmoral ist gebrochen, und kann nicht wieder hergestellt werden, trotz aller Anstrengungen der Reaction durch eine moralische Dressur die politische Religion in Baden wieder zu stützen.“[828]

Der Begriff *Politische Religion* wird von Abt nicht mit den liberalen Ideen der Revolutionierenden in Baden in Verbindung gesetzt, sondern mit dem politischen Wirken der badischen Landesherrschaft und der reaktionären Kräfte, die auf eine Rückwendung zum vorrevolutionären Herrschaftsgefüge in Baden hinarbeiten. Über diese Erkenntnis hinausgehend ist das Begriffsverständnis Abts durch diese einzige Verwendungsstelle schwer fassbar und auch das textliche Umfeld bietet keinen deutlichen Ansatzpunkt für eine Erschließung der Semantik von

827 So der Untertitel der Schrift, womit Abt gleich auf dem Buchrücken seine politische Haltung und damit auch die Intention seiner Veröffentlichung preisgab. Aufgrund seiner aktiven Teilnahme auf Seiten der deutschen Revolutionäre musste Abt in die Schweiz fliehen, wo auch seine Schrift erschien: [Gottlieb Christian] Abt: Die Revolution in Baden und die Demokraten. Vom revolutionären Standpunkt aus beleuchtet. Herisau 1849.

828 Ebd., S. 171.

Abts *Politischer Religion*. Vermutlich handelt es sich um eine Umschreibung für die von Abt in seiner Schrift angeführte „Unterthanenmoral", die er – neben den „fisischen Kräften des Staates"[829] – als eine Grundvoraussetzung und Stütze für die Herrschaft in Baden herausarbeitet. Unter der „Unterthanenmoral" definiert Abt jenen „mistische[n] Respect vor der Autorität der Herrschaft, welcher den unbedingten Gehorsam zu einem Cultus macht"[830], von dem die badische Bevölkerung bis zum Regierungsantritt des Großherzogs Leopold von Baden (1790-1852) im Jahr 1830 durchdrungen gewesen sei. Interessanterweise erläutert Abt diesen „mistische[n] Respect", ohne eine Verbindung zur Kirche und einen möglichen klerikalen Einfluss auf diese Autoritätshörigkeit der Untertanen gegenüber der Herrschaftsmacht zu ziehen, weswegen Abts Verständnis des Begriffs *Politische Religion* nicht als Kritik an einer (zu engen) Verbindung zwischen religiöser und politischer Ebene interpretiert werden kann. Unzweifelhaft ist hingegen die Konnotation, die im Begriffsverständnis Abts vermutlich auch losgelöst von der hier angewandten Kontextualisierung ihre negative Färbung beibehält.

Dass dieses Verwendungs- und Verständnisfeld des Begriffs *Politische Religion* als Oberbegriff für politische Gesinnungen oder Überzeugungen (speziell des Liberalismus') nicht nur im Kontext der revolutionären Bewegungen in Frankreich Anwendung fand, zeigt das nächste Quellenbeispiel. Anfang 1849 erschienen die *Politischen Briefe und Charakteristiken aus der deutschen Gegenwart*[831] des preußischen Diplomaten Karl Georg Ludwig Guido von Usedom (1805-1884), eine Darstellung verschiedener Personen aus der politischen Gegenwart, wie etwa der Könige Friedrich Wilhelm III. und IV. oder Fürst von Metternich, und Einschätzung ihrer Regierungssysteme, die Usedom literarisch in Form eines Briefwechsels zwischen zwei Personen verpackte, die lediglich mit den Initialen G. und M. benannt sind. In einem Brief von G. an M. liefert dieser eine Charakteristik von *Friedrich Wilhelm IV – Sein Streben und sein Schicksal*, die er mit einer Lobrede auf den preußischen König beginnt und mit „einer Mißbilligung des neueren Systems" beendet. Ein Vergleich der Regierungssysteme Friedrich Wilhelms IV. vor und nach der Märzrevolution in Berlin 1848 führe zu „incommensurable Incongruenzen":

> „Denken Sie sich einen Staatsmann aus der englischen Schule z. B., oder selbst einen der Coryphäen der französischen Opposition, Benjamin Constant oder Royer-Collard, würden Sie ihn trotz seiner Freisinnigkeit nicht mit dem incongruent finden, was heut zu Tage in Frankreich oder Deutschland die alleinseligmachende politische Religion sein soll? Und kann ein wahrer König die Lüge der demokratischen Monarchie acceptieren, selbst wenn, was doch nicht ist, die Gegenwart sie acceptiert?"[832]

Im Gegensatz zu Abt wendet sich Usedom einem Begriffsverständnis im Sinne eines Oberbegriffs für politische Überzeugungen innerhalb seiner Polemik gegen eine „demokratische Monarchie" zu, ohne dass der Begriff *Politische Religion* für sich stehend mit einer negativen

829 Ebd., S. 104, 123.
830 Ebd., S. 105.
831 [Karl Georg Ludwig Guido von Usedom]: Politischen Briefe und Charakteristiken aus der deutschen Gegenwart. Berlin 1849. Dass die Schrift zu Beginn des Jahres 1849 erschien, wird durch die Angabe des Herausgebers am Ende seines Vorwortes ersichtlich, die einleitenden Worte „am Neujahrstage 1849" verfasst zu haben (ebd., Vorwort, S. X). Zudem erschien bereits im März 1849 eine sehr umfangreiche Zusammenfassung und Rezension der Schrift in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*: [Anon.]: Die Gegenwart, in: Allgemeine Literatur-Zeitung. Monat März. 62 (1849), Sp. 489-496 und 63 (1849), Sp. 499-504.
832 [Usedom]: Politische Briefe, S. 45f.

Konnotation aufgeladen ist. Wie schon in zuvor untersuchten Schriften erscheint der Begriff *Politische Religion* im unschuldigen Gewand einer Neutralität und erhält erst durch das textliche Umfeld und die Wertung des als *Politische Religion* bezeichneten Objekts eine klare konnotative Färbung.

Durch die Attribuierung des Begriffs *Politische Religion* mit dem Wort „alleinseligmachend" wird verdeutlicht, dass in Usedoms Begriffsverständnis diese Überhöhung dem Begriff *Politische Religion* nicht *per se* innewohnt. Dem Zusatz „alleinseligmachend" schwingt zudem eine Kritik an einer Sakralisierung dieser politischen Idee bzw. Überzeugung mit, ohne dass der Begriff *Politische Religion* für sich gesehen zur negativen Charakterisierung der betreffenden politischen Ideen beiträgt.

Der Vergleich beider Schriften zeigt, dass sich – ähnlich wie in den Schriften zu den französischen Revolutionen – innerhalb der Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* bezüglich der Deutschen Revolution von 1848/49 semantische Unterschiede feststellen lassen, die Auswirkungen auf die konnotative Färbung des Begriffs entfalten. Während der Begriff bei dem Theologen Abt die von ihm geäußerte Kritik an den reaktionären Strömungen in Baden durch eine negative Konnotation unterstreicht, wird diese *per se* negative Charakterisierung in der Schrift des Diplomaten von Usedom durch die bereits bekannte Semantik des Begriffs im Sinne eines politischen Bekenntnisses ersetzt.

Die Untersuchung der oben vorgestellten Quellenbeispiele zum Begriff *Politische Religion* im revolutionären Zeitalter hat eine Ambivalenz auf konnotativer Ebene aufgezeigt, die nur aus einem *a priori* neutral zu wertenden Begriff entspringen kann. Der Begriff *Politische Religion* birgt in diesem Verständnis- und Verwendungsfeld nicht unbedingt *per se* eine polemische bzw. ab- oder aufwertende Funktion in sich. Dieser Mangel an einer sprachlichen Wertung ist eine Neuerung innerhalb der semantischen Dimensionen des Begriffs *Politische Religion*, die im 18. Jahrhundert erstmals in Erscheinung tritt.[833] Die bereits in Schriften zur Französischen Revolution ermittelte ambivalente Konnotation des Begriffs *Politische Religion* setzte sich sowohl in Retrospektiven zur Französischen Revolution als auch innerhalb von Auseinandersetzungen mit anderen revolutionären Ereignissen, wie etwa der Revolution von 1848/49, fort.

Des Weiteren kann für die vorgestellten Quellenbelege keine Rede von einer Exklusivität des verwendeten Verständnisfeldes des Begriffs *Politische Religion* sein. In den inhaltlich, aber auch zeitlich eingrenzbaren historischen Kontexten der verschiedenen Revolutionen lässt sich kein substantiell oder funktional einheitlicher Verständnishorizont innerhalb der ermittelten Quellenbelege erschließen. Der Grund dieser Vielfalt der Semantiken des Begriffs *Politische Religion* könnte die persönliche Haltung des jeweiligen Verfassers zu den Ereignissen gewesen sein. Hat die befürwortende oder ablehnende Meinung des Verfassers gegenüber den revolutionären Umbrüche in Frankreich und ihren Außenwirkungen Einfluss auf das angewandte begriffliche Verständnisfeld? Allein anhand der vorgestellten Fundstellen zur wertfreien bis positiv konnotierten Verwendung kann festgestellt werden, dass die Verfassenden sehr unterschiedliche Auffassungen zur Französischen Revolution vertraten: Während Mirabeau und

[833] Eine Ausnahme bilden die im zweiten Kapitel vorgestellten Quellenbelege des 16. Jahrhunderts, in denen der Begriff *Politische Religion* von einem deskriptiven Charakter geprägt ist. Einen Kontrast dazu ist das 17. Jahrhundert, für das fast ausschließlich – mit Ausnahme der Fundstelle bei Campanella – Quellenbelege der *Politischen Religion* mit einer sprachlich abwertenden Funktion ermittelt werden konnten.

Wedekind ohne Zweifel zu den Befürwortern bzw. Anhängern der Revolutionierenden gezählt werden können, lehnte Haller die Ideen der Französischen Revolution und die Einführung einer republikanischen Ordnung in der Schweiz nach dem Vorbild der französischen Republik ab. Dies ist mitunter dem Umstand geschuldet, dass die einzelnen Beiträge zu unterschiedlichen Zeitpunkten bzw. Phasen der Revolution veröffentlicht wurden. Nicht wenige Personen wandten sich nach einer anfänglichen Begeisterung gegen die Revolutionierenden und die umwälzenden Ereignisse in Frankreich. Diese unabhängig von der eigenen Haltung zur Französischen Revolution gewählte Lesart des Begriffs *Politische Religion* kann auch in Beiträgen zu anderen revolutionären Ereignissen festgestellt werden.

Diese unterschiedlichen Interpretationen und Konnotationen des Begriffs *Politische Religion* erschweren eine Einbettung des Begriffs in gemeinschaftliche Sinnbildmuster. Von einem festen Platz in der revolutionären oder gegenrevolutionären Rhetorik kann keine Rede sein, da weder die Revolution befürwortende noch ablehnende Personen dem Begriff einen quantitativ und qualitativ signifikanten, exklusiven Platz in ihren Schriften einräumten.

8. *Politische Religion* im Kontext staatsphilosophischer Ideen des 19. Jahrhunderts

Nicht nur der Ruf nach Freiheit und Gleichheit trieb europäische Revolutionierende an, sich gegen die gesellschaftspolitische Situation sowie despotische Herrscher aufzulehnen. Zu diesen liberalen Ideen gesellten sich in vielen Ländern die Forderung nach nationaler Souveränität und der Kampf um die Schaffung und Festigung einer nationalen Identität innerhalb des europäischen Staatengefüges. Dass der Begriff *Politische Religion* auch in Schriften Verwendung fand, die sich mit der Idee der Nation bzw. nationaler Fragen und Themen beschäftigten, konnte bereits anhand zuvor untersuchter Fundstellen – beispielsweise bei Carl Ludwig von Haller – beobachten werden, die anderen Abschnitten der Arbeit zugeordnet wurden. Zum Begriff *Politische Religion* im Gefüge von Oberbegriffen wie Staat, Nation und Nationalismus[834] wurden bereits einige Untersuchungen veröffentlicht, allerdings befassen sich die Forschenden überwiegend mit der Frage, ob zur Charakterisierung der politischen Ideen der Nation oder des Nationalismus auf den Begriff *Politische Religion* zurückgegriffen werden könne, ohne dass sie tatsächliche Fundstellen der Begriffsverwendung analysieren und in ihre Überlegungen einbeziehen.[835] Nur wenige Forschende widmen sich in ihren Studien direkt den zeitgenössischen

[834] Der Begriff des Nationalismus soll hier weit gefasst werden im Sinne eines Konglomerats politischer und politisch-religiöser Ideen und Emotionen die Nation oder nationale Identität betreffend und womit auch Phänomene wie etwa der politische Katholizismus mit einschließen; zum Begriff Nationalismus und zur Nationalismusforschung siehe Christian Jansen, Henning Borggräfe: Nation, Nationalität, Nationalismus (= Historische Einführungen, 1). Frankfurt, New York 2020; Samuel Salzborn (Hg.): Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion (= Staatsdiskurse, 13). Stuttgart 2011.

[835] Vgl. hierzu etwa Peter Walkenhorst: Nationalismus als „Politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (= Religiöse Kulturen der Moderne, 2). Gütersloh 1996, S. 503-529. Die Frage, ob der Nationalismus als *Politische Religion* bewertet werden sollte, beantwortet Walkenhorst auf der Grundlage seiner eigenen Perspektive negativ, ohne zeitgenössische Quellen in die Auseinandersetzung einzubeziehen, die den Begriff *Politische Religion* verwenden. Siehe hierzu auch Thomas K. Kuhn: Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als „politischer Religion“, in: Georg Pfleiderer, Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines

Quellen, die den Begriff *Politische Religion* im Kontext einer Auseinandersetzung mit staatsphilosophischen Ideen oder staatspolitischen Wirklichkeiten, wie beispielsweise zur Nation bzw. zum Nationalstaat, enthalten. Christian Johannes Neddens erwähnt mehrere Autoren des 19. Jahrhunderts (zum Beispiel Ludwig Börne und Karl Gutzkow), die sich des Begriffs innerhalb ihrer Auseinandersetzung zu Themenkomplexen wie Staat und Nation bedienten, und verweist als einer von wenigen Autoren auf die voneinander zu unterscheidenden Semantiken des Begriffs *Politische Religion*. Allerdings verortet er den Ursprung des neuen Begriffsverständnisses im Sinne eines politischen Bekenntnisses als ein „Kennzeichen voranschreitender Säkularisierung“[836] erst ins 19. Jahrhundert. Wie in vorausgegangenen Kapiteln gezeigt werden konnte, kam diese Semantik aber bereits am Ende des 18. Jahrhunderts im Zuge der Französischen Revolution sowie den Debatten um die politische Idee des Liberalismus auf.[837]

Die Suche nach einem nationalen Selbstverständnis bringt unweigerlich eine Abgrenzung von dem Anderen oder Fremden, dem nicht zum nationalen Charakter oder der Nation an sich Zugehörendem. Die Fremdwahrnehmung dient hierbei nicht nur der Exklusion, sondern gleichzeitig auch der Identifikation des Selbst. In seinem 1802 veröffentlichten *Versuch über die Ursachen der Verschiedenheit in den Nationalcharakteren* widmet der deutsche Philologe August Heinrich Matthiä (1769-1835) seine Aufmerksamkeit unter anderem dem möglichen Einfluss von Religion auf die von dem Verfasser postulierten unterschiedlichen Entwicklungen des national-verbindenden Charakters der Bevölkerungen verschiedener Nationen. Diesen Abschnitt einleitend teilt Matthiä Religionen „in vier Classen [ein], in sinnliche, politische, speculative und moralische Religionen“[838], die er im Einzelnen näher erläutert. Matthiä beschreibt die „politischen Religionen [als] Erzeugnisse des Verstandes und der Klugheit“, die dann eingeführt werden, wenn eine Nation zwar zu der Einsicht des Bedarfs nach einer allgemeinen Verfassung gelangt sei, das Volk allerdings noch eine Uneinsichtigkeit gegenüber der Notwendigkeit zeige, „seinen Willen, seine Neigungen und Leidenschaften zur Sicherheit und Ruhe aller unter das allgemeine Gesetz zu beugen.“[839] In diesem Rahmen diene die *Politische Religion* als Mittel

---

Problemfelds. Zürich 2004, S. 131-157; Ulrich Wehler: Nationalismus. Geschichte, Formen und Folgen. München [2]2001, hier speziell S. 32; Jansen, Borggräfe: Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 103ff.

836 Neddens: „Politische Religion“, S. 313. Kollektivanalysierende Interpretationsmodelle mit religiösem Bezug – wie die *Politische Religion* – wurden bereits in der älteren Forschung überwiegend in einen engen Zusammenhang mit Theorien zur Säkularisierung gestellt, für deren Genese insbesondere die Werke von Émile Durkheim und Max Weber maßgebend waren. Ihr Paradigma notwendig negativer Auswirkungen von Modernisierungsprozessen auf die gesellschaftliche Bedeutung und soziale Akzeptanz von Religion beherrschte lange Zeit die vornehmlich in der Sozialwissenschaft diskutierten Thesen zur Säkularisierung. Seit den 1980er Jahren wird die Annahme einer Rückläufigkeit von Religion zunehmend kritisiert und das Axiom einer Zwangsläufigkeit von Säkularisierung als kennzeichnendes Moment der Modernisierung mittlerweile mehrheitlich abgelehnt. Siehe hierzu die kurzen Ausführungen zur Säkularisierungstheorie in Anm. 349.

837 In diesem Abschnitt wird nur eine kleine Auswahl von Quellen vorgestellt, in denen die Begriffe Nation oder Nationalismus im Kontext einer Verwendung des Begriffs *Politische Religion* zum Vorschein kommen. Die Entscheidung für die folgende Quellenauswahl bedeutet nicht, dass die zu untersuchenden Fundstellen nicht auch anderen Abschnitten dieser Arbeit hätten zugeordnet werden können; gleichzeitig hätten Publikationen, die in vorangestellten oder nachfolgenden Abschnitten dieser Arbeit eingefügt und untersucht werden, ebenso gut diesem Kapitel zugeordnet werden können – so zum Beispiel die abwertende Bezeichnung des politischen Katholizismus durch Adolf von Harnack als *Politische Religion*.

838 August Matthiä: Versuch über die Ursachen der Verschiedenheit in den Nationalcharakteren. Leipzig 1802, S. 156.

839 Ebd., S. 157: „Die politischen Religionen sind Erzeugnisse des Verstandes und der Klugheit. Wenn eine Nation zu dem Grade der Ausbildung gelangt ist, dass sie einer regelmässigen Verfassung bedarf, aber Geistes-Cultur noch nicht soweit verbreitet ist, dass jedes einzelne Mitglied die Nothwendigkeit einsieht, seinen Willen, seine Neigungen und Leidenschaften zur Sicherheit und Ruhe aller unter das allgemeine Gesetz zu beugen, so sind die unter der Nation schon herrschenden Religionsbegriffe die einzigen Mittel, die

zur Beruhigung der Bevölkerung und Sicherung der herrschaftlichen Macht, deren Legitimationsgrund offiziell aus dem „offenbarten Willen der Gottheit“ entspringe, wodurch Gesetze als „unmittelbare Befehle Gottes“[840] interpretiert werden.

Da in den meisten Kulturen vor ihrer Selbstfindung und Emanzipation als Nation bereits religiöse Glaubensvorstellungen und Begriffe existent gewesen seien, könne die Ursprungsreligion eines Volkes nicht die Form der *Politische Religion* haben. Stattdessen gehe die *Politische Religion* aus der sinnlichen Religion hervor, „deren Begriffe und Meinungen ganz oder grösstentheils durch die Sinnlichkeit und Einbildungskraft hervorgebracht“[841] seien. Folglich setze die *Politische Religion* „immer die andere Art, die Religion der Sinnlichkeit und Einbildungskraft voraus“, deren religiösen Begriffen man „politische Maxime[] angeheftet oder untergeschoben“ habe. Umgekehrt erhalte „jede sinnliche Religion“ notwendigerweise mit der Fortentwicklung des nationalen Bewusstseins „mehr oder weniger eine politische Richtung“.[842] So sei etwa die römische Religion sinnlich gewesen, bis sie von dem sagenhaften zweiten König Roms, Numa Pompilius (angeblich 750-672 v. Chr.), gemäß der politischen Zwecke weiterentwickelt und umgestaltet worden sei und sich sukzessive zu einer *Politischen Religion* umgewandelt habe. Eine ähnliche Entwicklung sei im Judentum zu verzeichnen, dass Matthiä als „beynahe ganz politisch“[843] bewertet.

> „Aber auch diese politische Religion war auf die mehr sinnliche Religion Abrahams und seines Stammes gegründet; denn der Jehovah der Juden war ursprünglich nichts weiter als die Gottheit, durch deren Verehrung sich der Stamm Abrahams von andern Stämmen unterschied; die Begriffe von dieser Gottheit waren von menschlichen Neigungen, Fähigkeiten und Kräften abgezogen, und nur durch die leitende Idee von ihrer Ohnmacht erhöht.“[844]

Matthiäs Begriff *Politische Religion* erhält eine negative Wertung, die mit dem Begriff selbst verschmolzen ist. Die Kritik betrifft die Verschmelzung politischer Maxime mit den innerhalb einer Gemeinschaft vorherrschenden religiösen Vorstellungen mit dem Ziel, eine politische Untertänigkeit und Gemeinschaft des Volkes zu schaffen, die ihre Einheit gleichzeitig durch Abgrenzung von anderen Völkern definiere. Die *Politischen Religionen* können sehr verschieden sein, „einige sind strenger, andere gelinder“ in ihrer Wesensform, doch sei es das Judentum, dass „diese politische Absonderung fester gegründet und weiter getrieben“[845] habe als alle andere Glaubenssysteme. Je größer die Abgrenzungen vermittels „jener politischen Religion auf das Verhältnis der Israeliten zu den sie umgebenen Nationen waren“, umso größer sei die

---

Beobachtung der Gesetze und bürgerlichen Verfügungen zu erhalten, indem der Gesetzgeber diese als durch den offenbarten Willen der Gottheit aufgegeben vorstellt.“

840 Ebd., S. 158.

841 Ebd., S. 156. Siehe hierzu auch ebd., S. 158: „Keine Religion kann bey ihrer ersten Entstehung schon diese politische Tendenz haben; um diese zu haben, müssten die Stifter einer solchen schon in dem Augenblicke, da sich die erste Idee von höhern Wesen bey einer Nation entwickelt, das Bedürfniss einer regelmässigen bürgerlichen Verfassung fühlen, und im Stande seyn, das Verhältniss jeder Einrichtung zum öffentlichen Wohl einzusehen; aber die erste Entstehung religiöser Begriffe findet bey jeder Nation schon in ihrem rohesten Zustande statt.“

842 „Diese Art von Religionen setzt also immer die andere Art, die Religion der Sinnlichkeit ein Einbildungskraft voraus, und die politische Klugheit einiger Männer hat nur den durch jene beyden untern Seelenkräfte erzeugten Begriffen politische Maximen [sic] angeheftet oder untergeschoben. Jene sinnliche Religion bekommt nothwendig, sowie die Nation in der Civilisation weiter rückt, mehr oder weniger eine politische Richtung“ (ebd., S. 158).

843 Ebd., S. 159.

844 Ebd., S. 159f.

845 Ebd., S. 171.

Wirkung „auf ihre politische Verbindung unter sich“[846] gewesen. Im Gegensatz dazu habe die Religion der Römer eine recht offene Haltung gegenüber anderen Religionen eingenommen und sich fremder Versatzstücke bedient statt sich abzugrenzen.

> „Die Religion der Römer hat daher, als politische Religion, nur auf die innere Subordination und mittelbar auf die Fortdauer des Staates gewirkt.“[847]

Auch für die anderen beiden Klassen der verschiedenen Religionsformen nennt Matthiä Beispiele aus den unterschiedlichen Glaubenssystemen, wobei nur das Christentum als moralische Religion definiert werden könne.[848] Wie anhand der von Matthiä eingebrachten Beispiele zu sehen ist, handelt es sich nicht um eine feststehende Zuordnung von Religionen zu bestimmten Formen, da sich viele Religionen im Laufe der Zeit weiterentwickelten und ihre Form änderten.

Der im Einleitungskapitel bereits erwähnte protestantische Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), ein Schüler des im fünften Kapitel betrachteten Philosophen Johann August Eberhard, hat den Begriff *Politische Religion* in seiner 1821/22 erstmals erschienenen, zweibändigen Schrift *Der christliche Glaube*[849] verarbeitet. Sein Religionsbegriff konzentriert sich auf die individuelle emotionale Ebene des Glaubens, ohne jedoch die äußerliche Seite von Religion als einen nach außen gewandten, für andere Personen sichtbaren Ausdruck der Innerlichkeit zu negieren. Innerhalb des zweiten Bandes seiner Ausführungen zur *christlichen Glaubenslehre* thematisiert er die Lehre vom dreifachen Amt Christi (*triplex munus Christi*):

> „Und so ist Christus [...], auf der einen Seite das Ende aller politischen Religion geworden, deren Wesen darin besteht, daß die Anstalten der Gottesverehrung als Institutionen des bürgerlichen Vereins angesehen und behandelt werden, und deren Begriff auf der Voraussezung ruht, als ob die Religion hätte können von der bürgerlichen Gesezgebung ausgehen, oder wenigstens als eine untergeordnete Bewegung von demselben höheren Impuls, der zuerst den bürgerlichen Zustand hervorbrachte.“[850]

Das Phänomen einer *Politischen Religion* bestehe Schleiermacher zufolge in jenen Glaubensgemeinschaften, die für sich beanspruchen, sich aufgrund weltlicher Gesetze und Ideen zusammengeschlossen und darauf aufbauend eine Religion begründet zu haben, deren sakrales Fundament diesseitige Belange bilden würden. Schleiermacher kritisiert den daraus erwachsenen Anspruch der „bürgerlichen Vereine“, religiösen Institutionen übergeordnet zu sein und deren kirchliche Einrichtungen für weltliche Zwecke dienlich machen zu können. Dem stellt er im

---

846 Ebd., S. 172: „Wenn dieses nun die Wirkungen jener politischen Religion auf das Verhältnis der Israeliten zu den sie umgebenden Nationen waren, so waren die Wirkungen derselben auf ihre politische Verbindung unter sich nicht geringer.“

847 Ebd., S. 173.

848 Ebd., S. 160.

849 Die Schrift *Der christliche Glaube* wurde von Schleiermacher bereits 1820/21 veröffentlicht und 1830/31 in einer von ihm überarbeiteten Fassung neu herausgegeben (zur Entstehungs- und Publikationsgeschichte der Schrift s. die Einleitung von Rolf Schäfer in Friedrich Schleiermacher [b]: Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Zweiter Band. Berlin 1831, S. XI-XXIX); zu Schleiermacher siehe auch Feil: Religio IV, S. 756-801, allerdings behandelt Feil die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* durch Schleiermacher nur in einer sehr knappen Passage am Ende seiner sehr ausführlichen Darstellung zu Schleiermachers Religionsbegriff (ebd., S. 800).

850 Schleiermacher (a): Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweiter Band. Berlin 1822, § 126, S. 308f.

weiteren Verlauf die „äußere Theokratie“ gegenüber, worunter er die „Unterordnung des bürgerlichen Vereins unter die Kirche“[851] versteht.

In einer überarbeiteten zweiten Auflage der Schrift erfährt diese Stelle eine kleine Änderung, ohne jedoch den Inhalt und die wesentliche Aussage zu verändern, dass Jesus Christus den „politischen Religionen sowol als Theokratien […] durch seine rein geistige Herrschaft des Gottesbewußtseins ein Ende“[852] macht:

> „Darum ist das Christenthum weder eine politische Religion noch ein religiöser Staat oder eine Theokratie. Jene sind solche fromme Gemeinschaften, welche als Institutionen eines bestimmten bürgerlichen Vereins angesehen werden und auf der Voraussezung ruhen, die Religion sei von der bürgerlichen Gesezgebung ausgegangen, oder verhalte sich als eine untergeordnete Regung desselben höheren Impulses, welcher zuerst den bürgerlichen Zustand hervorgebracht hat, so daß die Genossen um des bürgerlichen Vereins willen auch zur frommen Gemeinschaft verbunden, und also diese von dem bürgerlichen Gemeingeist und der Vaterlandsliebe beseelt wird, welches nach dem Sinn der Schrift fleischliche Motive sind.“[853]

Der von Schleiermacher bereits in der ersten Auflage hergestellte Zusammenhang des Begriffs *Politische Religion* mit liberal-nationalen Ideen tritt durch die Hinzufügung weiterer nationaler Narrative wie „Vaterlandsliebe“ stärker in den Vordergrund. Im Zuge dieser negativ konnotierten Verwendung des Begriffs *Politische Religion* im Sinne einer Sakralisierung der Nation sowie weltlicher Gesetze und deren Erhebung zu einer Religion kritisiert Schleiermacher die fehlende Trennung zwischen Politik und Religion und proklamiert unter anderem einen Laizismus, eine strikte äußere Trennung von Staat und Kirche, so dass die weltliche und religiöse Ebene schlussendlich nur im Inneren eine geistige Einheit bilden können. Schleiermachers Wesensbestimmung des Begriffs *Politische Religion* ergänzt sich in gewisser Weise auf religionsphilosophischer Ebene mit der Beschreibung Christoph Martin Wielands knapp dreißig Jahre zuvor.

Dieser negativ konnotierten Lesart des Begriffs *Politische Religion* bei Matthiä und Schleiermacher schließt sich der deutsche Literaturkritiker und Schriftsteller Wolfgang Menzel (1798-1873) in einer überarbeiteten Auflage seiner Monographie *Die deutsche Literatur* an, in der er den Ursprung der *Politischen Religion* im Christentum bei Martin Luther verortet:

> „Wie man am katholischen Priester das Priesterthum heilig hielt, wenn auch die Person unwürdig war; so hatte Luther die politische Religion eingeführt, die dem Königthum den unbedingten Glauben und Gehorsam sicherte, was auch die Handlungsweise der Könige seyn mochte.“[854]

Wie bei Matthiä und Schleiermacher wird von Menzel der Begriff *Politische Religion* als eine Instrumentalisierung religiöser Begriffe für politische oder allgemein weltliche Ziele bzw. zur Sicherung des unbedingten Gehorsams der Bevölkerung und ihre Unterwerfung unter den

---

851 Ebd., § 126, S. 309.

852 Schleiermacher (b): Der christliche Glaube, § 105, S. 172: „Beiden also, politischen Religionen sowol als Theokratien, macht Christus durch seine rein geistige Herrschaft des Gottesbewußtseins ein Ende; und je mehr sich sein Reich befestigt und verbreitet, um desto bestimmter sondern sich Kirche und Staat, so daß in der gehörigen äußeren Trennung beider, die freilich unter sehr verschiedenen Gestalten bestehen kann, die Zusammenstimmung beider sich immer vollkommner ausbildet.“

853 Ebd., S. 172.

854 Wolfgang Menzel: Die deutsche Literatur. Zweite vermehrte Auflage. Zweiter Theil. Stuttgart 1836, S. 213. Die zweite Auflage wurde von Menzel stark überarbeitet und erweitert. Der Begriff *Politische Religion* taucht im Abschnitt *Politische Wissenschaften* auf, welches in der ersten Auflage von 1828 nicht enthalten war.

Willen einer diesseitigen Herrschergestalt oder weltlicher Gesetze verstanden. Nach den sogenannten Befreiungskriegen von 1813-1815 habe die *Politische Religion* Luthers allmählich den Höhepunkt einer Instrumentalisierung und Politisierung von Religion erklommen, indem zunächst national orientierte oder gar national-konservative Schriftsteller wie etwa Karl Ludwig von Haller[855] „schon nicht mehr die Herrschaft aus Gott, sondern das Göttliche aus der Herrschaft" hergeleitet und damit eine Umkehrung der Legitimationsmacht erwirkt hätten.

> „Nachher wurde nach der Religion gar nicht mehr gefragt. Es gab nur noch eine politische Religion, den unbedingten Gehorsam gegen die weltliche Macht."[856]

Die Notwendigkeit einer Form des Rekurses auf eine transzendente Ebene, einen Gott oder das Göttliche zur Etablierung und Sicherung einer *Politischen Religion* sei mit der Zeit verloren gegangen, so dass von der Religion losgelöst die *Politische Religion* ihren Einfluss habe entfalten können.

Ein ehemaliger Schüler Schleiermachers und großer Anhänger des Literaturkritikers Menzel, der deutsche Schriftsteller und Vertreter des Frührealismus Karl Ferdinand Gutzkow (1811-1878), veröffentlichte 1851 sein in der ersten Auflage neunbändiges Mammutwerk *Die Ritter vom Geiste*, ein Gesellschaftsroman um einen gleichnamigen, fiktionalen Geheimbund in den Jahren nach der Revolution von 1848, der die religiöse, politische und moralische Erneuerung der deutschen Gesellschaft bzw. der deutschen Nation als Ziel verfolgt. Das umfangreiche Werk wurde von Gutzkow selbst als ein „Roman des Nebeneinander" beschrieben mit den Brüdern Siegbert und Dankmar Wildungen als Hauptprotagonisten, deren individuelle und gemeinsame Geschichten zwischen einem Mit- und einem Nebeneinander variieren, ausgeschmückt mit einer unübersichtlichen Anzahl weiterer Figuren und einer Flut an Dialogen.

Gutzkow verwickelt unter anderem den liberal-demokratischen Siegbert in ein politisches Gespräch mit dem royalistisch eingestellten Vikar Oleander über die beste oder günstigste politische Ausrichtung für die Zukunft der deutschen Lande. Hierbei bezeichnet Oleander „den Royalismus [als] eine politische Religion" und setzt hinzu, dass es ein „Unglück aller unsrer Staaten" sei, „daß sie keine politische Religion mehr haben."[857] Oleander grenzt seine *Politische Religion* von Begriffen wie „Staatsreligion oder Religion überhaupt" ab und definiert den Begriff als „eine moralische Bindekraft des Staates, ein heiliges Joch der Selbstbeherrschung", womit „die mangelhaften Verfassungen und die unvermeidlichen Ausbrüche verwirrter Leidenschaften" abgeschwächt und in geregelte Bahnen gelenkt werde.[858] Der wahrhafte Ausdruck einer *Politischen Religion* liege „in unbedingtem Royalismus", weswegen Oleander an einer

---

855 Zu Karl Ludwig von Haller siehe Kapitel sechs.

856 Menzel: Die deutsche Literatur, S. 227.

857 Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste. Roman in neun Büchern. Siebenter Band. Leipzig 1851, S. 388: „Oleander räumte dies ein, nannte aber den Royalismus eine politische Religion. Wie in der Religion der Eine sich mehr an das Symbol, der Andre mehr an die innere geoffenbarte Wahrheit halte, so wär' es auch in der Politik. Der Glaube, hier und da, wäre die Grenze des uns Möglichen und geistig Erreichbaren... O mein Freund, sagte er ruhig, prüfen Sie doch! Was ist das Unglück aller unsrer Staaten? Kein andres, als daß sie keine politische Religion mehr haben."

858 Ebd., S. 388f.: „Ich meine hier nichts, was etwa mit Staatsreligion oder Religion überhaupt zusammenhängt. Ich preise nur die Zeiten glücklich, wo die mangelhaften Verfassungen und die unvermeidlichen Ausbrüche verwirrender Leidenschaften gemildert, erträglich gemacht wurden durch jene politische Religiosität, die in unbedingtem Royalismus bestand. Soweit ich den Fürsten Egon zu verstehen glaube, so will er für den bei Seite geworfenen alten Royalismus eine neue politische Religion, d. h. eine moralische Bindekraft des Staates, ein heiliges Joch der Selbstbeherrschung künstlich schaffen."

anderen Passage auch von der „geoffenbarte[n] politische[n] Religion des Royalismus“ spricht, neben dem „höchstens die Nationalität eine bindende politische Volksreligion“ werden könne. Demgegenüber sei ein künstlicher Ersatz, eine vernunftgeleitete „Pflichtlehre ohne Symbolik“ zum Scheitern verurteilt; zwar könne sie vereinzelte Anhänger aus den gebildeten Schichten gewinnen, jedoch nicht die von der „pflichtwiderstrebenden Natur“ geleiteten Massen unter sich vereinen.[859]

Die Semantik des Begriffs *Politische Religion* hat bei Gutzkow viele Ähnlichkeiten zum Begriffsverständnis Wolfgang Menzels, da zum Beispiel die weitreichende Bindekraft durch die Verwendung von Symbolik von beiden Autoren unterstrichen wird. Allerdings kehrt Gutzkow Menzels negative Konnotation im Munde Oleanders, dem Anhänger des Royalismus, ins Positive um, indem er ihn gegenüber seinem Gesprächspartner seine Trauer über den Verlust seiner *Politischen Religion* bekunden lässt. Statt den Begriff *Politische Religion* als Polemik zu verwenden, nutzt der Protagonist Oleander ihn zum Ausdruck seiner Befürwortung einer royalistischen Politik. Bemerkenswert ist dabei der Umstand, dass diese Verkehrung der Konnotation zugunsten des Royalismus nicht die tatsächliche politische Haltung des Demokraten Gutzkow widerspiegelt, sondern allein der Romanfigur Oleander zugeschrieben werden kann. Obwohl die *Politische Religion* in diesem Ausschnitt an mehreren, kurz aufeinanderfolgenden Textstellen auftaucht, verwendet Gutzkow den Begriff an keiner weiteren Stelle seines sehr umfangreichen Romans.

Ein etwas anderes Begriffsverständnis verwendete der französische Schriftsteller Charles Nodier (1780-1844), der die Französische Revolution in seinem Drama *Le dernier banquet des Girondins* verarbeitete, die fiktionale Darstellung eines historisch nicht überlieferten, letzten gemeinsamen Banketts jener 21 Abgeordneten der Gironde, die vom Revolutionstribunal zum Tode verurteilt wurden und am 31. Oktober 1793 – im Revolutionskalender der „Tag des Pflugs“ – unter der Guillotine starben.[860] In dieser an das Abendmahl erinnernden Runde, die dennoch von gelöst wirkenden Gebärden wie Trinksprüchen und Lachen der Todgeweihten begleitet wird, resümieren die Weggenossen unter anderem die erzielten Erfolge der Revolution. Der Girondist Pierre Vergniaud (1753-1793), der sich von dem Revolutionsgedanken als solchem abwendet hat, vergleicht in einer Debatte mit seinen Schicksalsgenossen um den Wert der Revolution diese mit Saturn und prophezeit ihren Anhängern: „Elle dévorera tous ses enfants.“[861] In seiner Resignation gegenüber dem Kampf um die politische Durchsetzung der Idee von Freiheit und Gleichheit widerspricht Vergniaud einer Beispielhaftigkeit der

---

859 Ebd., S. 389: „Aber wie alle Vernunft, wenn sie noch so geistreich und weise ist, die Symbolreligionen nicht ersetzen kann, so gibt es auch für die geoffenbarte politische Religion des Royalismus, die ihre weiseren und ihre einfältigeren Bekenner hat, keinen künstlichen Ersatz; denn die Pflichtenlehre, die der Fürst aufstellt, ist eine Chimäre, an der er scheitern wird. Die Pflichtenlehre, ohne Symbolik, kann wol eine philosophische Sekte zusammenbringen, Auserwählte, Gleichgesinnte, aber nicht die dem Zufall preisgegebenen großen Massen, die der Natur, der pflichtwiderstrebenden Natur, folgen. Statt des Royalismus kann höchstens die Nationalität eine bindende politische Volksreligion werden, wie in Amerika, vielleicht sogar, wenn es besser regiert würde, in Frankreich.“

860 In einem Vorwort zu *Le dernier banquet des Girondins* gesteht Nodier den Lesenden, dass die Girondisten „les grandes figures historiques de mon enfance“ waren, für deren rhetorischen Stil er nur lobende Worte findet (Charles Nodier: Le denier banquet des Girondins [= Oeuvres complétes de Charles Nodier, 7]. Paris 1833, S. 16). Entsprechend ist die Schrift als eine Hommage an die historischen Figuren seiner Kindheit gedacht.

861 Als Letzter zum Schafott geführt, sprach Pierre Vergniaud, erschüttert von dem Erlebnis der Hinrichtung seiner zwanzig Weggefährten und im Angesicht des eigenen Todes, wohl jene letzten Worte: „La Révolution est comme Saturne. Elle dévorera tous ses enfants“ (Nodier: Le denier banquet des Girondins, S. 76).

amerikanischen Verfassung für eine erfolgreiche Revolution, da er der nordamerikanischen Bevölkerung als ehemalige Kolonisierende das Vorhandensein eines Vaterlandes und damit den Kampf gegen vorherrschende Politik im eigenen Hause abspricht. Der Verfasser legt Vergniaud in dessen Argumentation den Begriff *religion politique* mit folgenden Worten begleitet in den Mund:

> „Il n'y a point de loi fondamentale, il n'y a point de religion politique pour une civilisation expatriée, car il n'y en a point sans patrie."[862]

Der Begriff *religion politique* wird in diesem Quellenbeispiel im Gefolge des Begriffs Staatsgrundgesetz erwähnt und im Sinne eines Glaubensbekenntnisses sowie der Verfechtung des nationalen Grundgesetzes betrachtet, das jedoch ohne ein Vaterland, ohne eine über Jahrhunderte gewachsene Nation, nicht existieren könne. Das Vorhandensein eines Vaterlandes, einer die Bürgerinnen und Bürger durch das Blut der Vorfahren an sich bindenden Nation, sei Bedingung für die Existenz eines wahren Grundgesetzes und damit einer *religion politique*, eines Glauben an und Kampfes für dieses Grundgesetz. In diesen Kontext gebettet verleiht Nodier dem Begriff *religion politique* eine Note des Erstrebenswerten und somit – im Gegensatz zu Matthiä und Menzel – eine positive Lesart in Hinblick auf die dem Begriff beigefügte sprachliche Wertung.

Diese neutrale bis sogar positiv konnotierte Lesart des Begriffs *Politische Religion* findet sich auch in Beiträgen aus dem deutschsprachigen Raum, die sich dem nationalen oder national orientierten Kontext zuordnen lassen. Entsprechend passende Fundstellen konnten sogar in Publikationen gefunden werden, die auf den ersten Blick wenig Aussicht auf eine erfolgreiche Recherche boten. Dazu zählt etwa die *Zeitung für die elegante Welt*, eine zwischen 1801 und 1859 herausgegebene und viermal pro Woche erschienene literarisch-kulturelle Zeitung, die unter anderem Themen wie Mode und Gartengestaltung behandelte und politische und wirtschaftliche Themen zunächst ausdrücklich ausschloss, sich aber ab 1833 schließlich auch für diese Themenbereiche öffnete.[863] In einer am 7. Mai 1841 veröffentlichten *Correspondenz* aus Brüssel berichtet der Verfasser unter dem Titel *Vier Sprachen und Völker* kurz über das Verhältnis der in Brüssel ansässigen Ausländer zu ihrer nationalen Identität und konzentriert sich auf einer komparativen Ebene auf Personen aus England und aus Deutschland:

> „Der Nationalstolz des Briten, sein Abschließen gegen alles Fremde ist auch ein Egoismus, aber ein großartiger und daher achtenswerth; aber wie soll man von der Handlungsweise des Deutschen reden, der sich in alle Verhältnisse schmiegt, sein Vaterland, seine politische Religion verleugnet, Sprache und Sitte des fremden Volkes annimmt und seine Nationalität in der zweiten Generation untergehen läßt – wenn er nur reich wird?"[864]

---

862 Ebd., S. 81. Eine deutsche Übersetzung des Publizisten August Kaiser (1804-1881) erschien 1836, den Begriff *religion politique* in seiner deutschen Entsprechung wiedergebend: „Es giebt kein Grundgesetz, keine politische Religion für eine dem Vaterlande entfremdete Civilisation, weil es ohne Vaterland keine gibt" (Charles Nodier: Das letzte Bankett der Girondisten. Aus dem Französischen übersetzt von A. Kaiser. Leipzig 1836, S. 53).

863 Peter Hasubek: Art. Elegante (Zeitung für die elegante Welt), in: Gutzkow-Lexikon, hrsg. von Editionsprojekt Karl Gutzkow, 2000. Online: https://gutzkow.de/pages/anhang/lexikon/elegant.html [letzter Zugriff: 10.01.2023].

864 [Anon.]: Vier Sprachen und Völker, in: Zeitung für die elegante Welt, Nr. 89, 7.5.1841, S. 355f., hier S. 356.

Während Erstere ihre nationale Identität durch ein „festes Zusammenhalten und consequentes Abschließen gegen Außen“[865] zu bewahren versuchen, würden die Deutschen sogar ihre Herkunft, Kultur und Nationalität verleugnen, um ihre Ziele zu erreichen. Ähnlich wie Nodier setzt auch der Verfasser dieses Beitrages den Begriff *Politische Religion* in eine Reihe mit nationalen Terminologien, wie zum Beispiel Vaterland, und verleiht dem Begriff die Semantik eines weltlichen Glaubensbekenntnisses als gemeinsamen Nenner, als gemeinschaftsbindendes und -sicherndes Element einer Nation auf gesellschaftspolitischer, aber auch moralisch-philosophischer Ebene. Es hat den Anschein, als würde der Begriff *Politische Religion* in diesem Text im Sinne von Kultur verwendet werden – erste Ansätze dieser Interpretationsmöglichkeit des Begriffs können bereits bei Nodier festgestellt werden.

Gewähren Herrscher in ihrem Machtbereich die Entwicklung liberaler und nationaler Grundgedanken innerhalb der Bevölkerung bzw. wurden monarchische oder anderweitige Machtstrukturen durch neue politische Ideen ersetzt, stellt sich die Frage der Unterrichtung und Erziehung der Bevölkerung innerhalb der neuen politischen Strukturen, um das Volk entsprechend der neuen Politik bilden und lenken zu können. Die Erziehungsfrage gewann daher im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Pietismus und Aufklärung in Europa sukzessive an Bedeutung und wurde zunehmend nicht nur als individuell-private, sondern öffentlich-gesellschaftliche Aufgabe wahrgenommen.

Die Wichtigkeit der Erziehungsfrage war den liberalen Kräften der Französischen Revolution bewusst, so dass sich die französische Nationalversammlung die Gestaltung des Unterrichts an Schulen und Universitäten auf ihre politische Fahne schrieb und einen ihrer Politik entsprechenden Einfluss zu nehmen versuchte. Daraufhin wurde ein öffentliches Schulsystem etabliert, um alle Kinder ungeachtet des sozialen Standes in den Einflussbereich des Erziehungssystems einbeziehen und den öffentlichen sowie politischen Interessen gemäß formen zu können. In der Folge begann sich die Pädagogik um 1800 als eine wissenschaftliche Disziplin zu etablieren, womit die Unterrichtsfrage allmählich auch in das öffentliche Interesse und die Debatten anderer Staaten Europas einfloss mit dem Ziel, einen Einfluss auf die Bevölkerung entsprechend der jeweiligen politischen Ausrichtungen geltend machen zu können.[866] Auch in Publikationen, die sich pädagogischen Fragen zuwenden, lässt sich der Begriff *Politische Religion* nachweisen. Allerdings spielt der Begriff in Schriften zu pädagogischen Themen eine untergeordnete Rolle und wird in einer eher abwertenden, negativen Lesart verwendet.

Eine dieser Fundstellen stammt aus einer Publikation des deutschen Reformpädagogen Adolph Diesterweg (1790-1866), der sich für die Verbesserung der Volksschule sowie für eine pädagogische Ausbildung von Volksschullehrern einsetzte und als Anhänger der Ideen von Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) die pädagogischen Grundsätze der Anschauung und Selbsttätigkeit vertrat. Auf die von Ferdinand Stiehl (1812-1878) verfassten und dem preußischen Kulturminister Karl Otto von Raumer (1805-1859) Anfang Oktober 1854 erlassenen drei *Preußischen Regulative für das Volksschul-, Präparanden- und Seminarwesen* mit dem Ziel, die Jugend in christlicher und vaterländischer Gesinnung und häuslicher Tugend zu erziehen, antwortete Diesterweg mit massiver Kritik, die sich unter anderem gegen die zu starke

865 Ebd., S. 356.

866 Für einen Überblick zur Geschichte der Pädagogik siehe Ralf Koerrenz et al.: Geschichte der Pädagogik. Paderborn 2017; Joachim Detjen: Politische Bildung. Geschichte und Gegenwart in Deutschland. München ^{2}2013; zur Erziehungsfrage im Rahmen der Französischen Revolution siehe beispielsweise Adrian O’Connor: In Pursuit of Politics. Education and Revolution in Eighteenth-century France. Manchester 2017.

Betonung der christlichen Erziehung und die Reduzierung der Bildungsinhalte an Volksschulen richtete.

In dem von Diesterweg selbst herausgegebenen *Pädagogischen Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde* von 1857 beschäftigte er sich mit verschiedenen Beiträgen und Meinungen über die sogenannten Stiehlschen Regulative, die er entsprechend seiner eigenen Haltung zu den drei Regulativen bewertete und kritisierte. In einem Beitrag der *Evangelischen Kirchenzeitung* werden etwa die pädagogischen Ansätze Pestalozzis scharf als aufrührerisch diffamiert, die Diesterweg gegen die reaktionäre Bildungspolitik des Kultusministeriums verteidigt. So äußert er auch für den Fall einer gegenwärtigen Niederlage im Kampf gegen die Stiehlschen Regulative seine Zuversicht im Glauben daran, dass man zu den „Grundsätzen der Pestalozzischen (modernen) Schule zurückkehren“[867] werde, wenn die negativen Folgen der aktuellen pädagogischen Linie für alle erkennbar werden. Innerhalb der Bildungspolitik der drei preußischen Regulative sei „eine neutrale, unbefangene Erziehung“ der Kinder unmöglich, weil dieses Erziehungsmodell den Kindern und Jugendlichen keinen Platz zur freien Entfaltung gebe, sondern sie in eine bestimmte religiöse oder politische Richtung lenken respektive „zu etwas Bestimmten“ formen wolle. Hierbei wendet sich Diesterweg allen voran gegen eine Infiltrierung der Erziehung durch politische Grundsätze oder Absichten, womit die „bisherige neutrale und reine deutsche Pädagogik“ vergiftet werde:

> „Nach ihren Grundsätzen wirkt politische Erziehung ebenso verderblich wie politische Religion. Durch letztere verdirbt die Religion, durch erstere der Mensch; in beiden Fällen werden Religion und Mensch nicht als Zweck, sondern als Mittel gebraucht, d. h. depravirt und corrumpirt.“[868]

An dieser Stelle verwendet Diesterweg den Begriff in einer deutlich negativen Lesart, indem er das Wirken der *Politischen Religion* als verderblich charakterisiert. Diesterwegs Semantik des Begriffs *Politische Religion* im Sinne einer Kritik an der Politisierung von Religion lässt sich mit der von Matthäi oder Wenzel vergleichen, die ebenfalls eine Zweckentfremdung der Religion für weltliche oder politische Ziele harsch kritisierten.

In zahlreichen Schriften des 19. Jahrhunderts wird auch über andere Staaten und Sprachräume im Kontext ihrer nationalen Bewegungen, des nationalen Empfindens oder der Nationsbildung bzw. -entwicklung unter Verwendung des Begriffs *Politische Religion* diskutiert. Im englischen Sprachraum kann die Verwendung des Begriffs *political religion* im Kontext nationaler Ideen oder Bewegungen in Schriften belegt werden, in denen unter anderem das Thema politisches Christentum angesprochen oder gar in den Vordergrund gestellt wird. Zum Abschluss dieses Kapitels wird im Folgenden das Augenmerk auf zwei englischsprachige Quellen aus der US-amerikanischen Publikationslandschaft gelegt, die sich in der begrifflichen Interpretation und Konnotation des Begriffs *political religion* stark voneinander unterscheiden.

In der Propagandaschrift *The Devil on Politics* lässt die nicht näher bestimmbare Person D. A. Balcom den Teufel höchstpersönlich zu den Lesenden sprechen und seinen Plan beschreiben, die Schreckensherrschaft der alten Welt auf dem amerikanischen Kontinent auszubreiten. Als Ich-Erzähler leitet der Teufel mit einer Darstellung seines Treibens auf Erden seit der Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden ein und berichtet von der Installation einer „form

---

867 Adolf Diesterweg: Die drei preußischen Regulative, in: Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schuldfreunde, siebenter Jahrgang (1857), S. 145-222, hier S. 183.

868 Ebd., S. 185.

of government, since called Monarchy", in der Nimrod – ein in verschiedenen religiösen Texten meist tyrannisch dargestellter altorientalischer König – als erster Mensch nach den Anweisungen des Teufels regiert habe. Er schildert die Ausweitung seiner Einflussnahme auf nachfolgende Herrscher, um ihr gottloses Handeln und ihren Drang zum Führen von Kriegen durch die Jahrhunderte hindurch zu fördern. Das Papsttum sei gleichfalls seine Erfindung gewesen:

> „I was the founder of his empire, and ever acted as his privy consellor, and here I first invented Political Religion: here I was enabled to make a signal display of that system which had been so long fomenting in my teeming brains."[869]

Mit seinem Zutun sei der Papst zu einer Gottheit emporgehoben und auf Erden als Herrscher über Staat und Kirche installiert und die Kirche Jesus Christus schließlich in eine „political church"[870] umgewandelt worden, die mit der weltlichen Herrschaft in einer engen Wechselbeziehung stehe und den Untertanen als anzunehmendes Glaubensbekenntnis (gesetzlich) vorgeschrieben werde. Der Begriff *political religion* umschreibt eine Instrumentalisierung von Religion und Glaube zur Etablierung repressiver Strukturen, um mithilfe von Mechanismen der Unterdrückung und dem Argument der göttlichen Legitimation weltlich-politische Macht zu gewinnen und zu sichern.

Im weiteren Verlauf wird die Festigung dieser „political religion" und „political church" im interkonfessionellen Rahmen auf dem europäischen Kontinent beschrieben, wohingegen er den amerikanischen Kontinent mitsamt seinen europäischen Siedlerinnen und Siedlern und deren religiöse Entwicklung sich selbst überlassen hatte. Da sie den Samen der *political religion* aus der alten Welt mit sich trugen, schienen die Chancen für die Errichtung der „Political Religion"[871] in den dreizehn Kolonien von Amerika gut zu stehen. Allerdings habe der Teufel das Gegenteil feststellen müssen:

> „This was hitherto so called the land of freedom: but I found that Political Religion could soon enslave the people with the galling chain of tyranny, and disperse every appearance of that liberty so much detested by me."[872]

Im Zuge seines Vorhabens, die Konfessionen der US-amerikanischen Menschen per Gesetz zu bestimmen und durch die Gründung einer „political church" seine *political religion* zu etablieren, sei er vielen Widerständen innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft aufgrund der bereits bestehenden verfassungsrechtlich gesicherten Freiheiten begegnet.

> „However […] I found room to introduce my Political Religion, in part at least […]."[873]

---

869 D. A. Balcom: The Devil on Politics, or, The History of Political Religion. [o. O.] 1817, S. 5. Im gleichen Jahr erschien die Schrift *Confession of the Prince of Darkness*, die ebenfalls D. A. Balcom zugeschrieben wird und einige sprachliche Änderungen zur oben genannten Schrift, allerdings ohne inhaltliche Abweichungen aufweist. Es handelt sich hierbei um eine zweite Auflage von *The Devil on Politics*: D. A. Balcom: Confession of the Prince of Darkness, Concerning his Devices, in Politics and Religion. Leesburg, VA 1817.

870 Balcom: Devil on Politics, S. 6.

871 Ebd., S. 10: „And as these colonies were principally settled with emigrants from some country where political religion was prevalent, they brought the seeds with them, which were planted in Virginia, Massachusetts, and Connecticut. […] However, I soon caused the brow of the New-England fathers to knit in frowns in the obnoxious dissenters: and when I had surveyed the wooden world, and its inhabitants, I found every circumstance relative to them, conspiring to promote my future interest in the establishment of Political Religion."

872 Ebd., S. 11.

873 Ebd., S. 15.

Die Verbindung mit dem englischen Possessivpronomen erinnert die Lesenden daran, dass die *political religion* eine Erfindung des Teufels zur Ausbreitung seiner Tyrannei sei. Mit weiteren Maßnahmen habe der Teufel ihre Etablierung in der amerikanischen Gesellschaft vorantreiben wollen und zunächst einige Erfolge verbucht:

> „Here Political Religion began to spread it noxious boughs, and its pernicious roots took strong hold in the teeming soil."[874]

Zur Verwirklichung seiner Ziele habe sich der Teufel dem föderalistischen Flügel innerhalb der politischen Landschaft der US-amerikanischen Staaten bedient – namentlich erwähnt er John Adams (1735-1826), Samuel Provoost (1742-1815) und Timothy Dwight IV. (1752-1817). Diese narrative Verbindung der Föderalisten mit dem Teufel hat ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert in föderalistischen Kreisen. Nachdem Föderalisten ihre politischen Gegner als unter dem Einfluss des Teufels stehend diffamiert hatten, kehrten Demokraten – zu denen Balcom augenscheinlich gehörte – diese Polemik zu ihren Gunsten um und beschrieben wiederum die Föderalisten als Agenten des Teufels.[875]

> „One circumstance I will here relate; and that is, that my Political Religion had generated a race of deists or infidels, in the following manner. – When the light of erudition burst from the cabinet of science, it discovered my political engine with all its deformity, and so precipitate was the retreat that many made from its presence, that they imperceptibly fell into the gulf of infidelity by renouncing religion itself; for they never found a medium between the holy religion of Jesus Christ and my Political Religion."[876]

Durch diese Lücke im religiösen Bereiche habe der Teufel zwar einige Menschen in seine Gefolgschaft gelockt, dennoch könne er sie in politischen Fragen im Überwiegenden nicht in die von ihm gewünschte Richtung lenken und nennt hier beispielhaft einen der Gründerväter der Vereinigten Staaten, Thomas Paine (1736-1809). Das Hauptziel seiner diskreditierenden Propaganda ist hingegen der demokratische Präsident Thomas Jefferson (1743-1826), dessen in Europa veröffentlichten *Notes on Virginia* und andere Publikationen im Wahlkampf um das Präsidentschaftsamt 1800 von seiner politischen Konkurrenz als Beleg seiner Gottlosigkeit herangezogen wurden. Entsprechend berichtet der Teufel auch von seinen Intrigen gegen Jefferson, um ihm in aller Öffentlichkeit eine atheistische Haltung zu unterstellen und damit die Tatsache zu verzerren, „that he had only ridiculed political religion."[877] Er bekennt hierin, dass Jefferson in seinen Texten keinen Atheismus propagiert, sondern gegen die gesetzliche Bestimmung einer Religion bzw. Konfession zur Nationalreligion argumentiert habe, um eine Trennung zwischen Religion und Staat innerhalb der amerikanischen Gesellschaft wahren zu können.

Der Begriff *political religion* wird von Balcom als eine Polemik gegen die politische Gegenseite im föderalistischen Lager verwendet und umschreibt eine enge Verflechtung von politischer und religiöser Ebene, die der Teufel zum Schüren von Rivalitäten und gewalttätigen Auseinandersetzungen erfunden und in die Gemeinschaften verschiedenster Nationen und

---

874 Ebd., S. 20.

875 Siehe hierzu W. Scott Poole: Satan in America. The Devil We Know. Lanham 2009, hier insbesondere das Kapitel *„The Devil Is Come Down in Great Wrath": The American Satan in the Colonial and Revolutionary Worlds.*

876 Balcom: Devil on Politics, S. 23f.

877 Ebd., S. 25.

Kulturen eingeschleust habe. Als eine Ausdrucksform dieser *political religion* wird etwa das Papsttum genannt. Die Verbindung mit dem englischen Possessivpronomen „my" definiert klar den Ursprung dieser *political religion* als Eigenkreation des Ich-Erzählers, also des Teufels.[878]

Ganz anders verhält es sich mit dem Begriff *political religion* in der Rede *The Perpetuation of Our Political Institutions* von Abraham Lincoln (1809-1865), die er am 27. Januar 1838 am Young Men's Lyceum in Springfeld, Illinois hielt. Lincoln beginnt mit einer Glorifizierung des politischen Systems der Vereinigten Staaten, wie es von den Gründungsväter initialisiert wurde, und wendet sich den möglichen Gefahren für die amerikanische Zivilisation und für die Aufrechterhaltung der verfassungsrechtlichen Staatsführung zu. Die größte Bedrohung komme laut Lincoln nicht von außen durch eine fremde Nation, sondern liege innerhalb der Grenzen der Vereinigten Staaten: Das System der Sklaverei, welches das Regierungssystem von innen zu korrumpieren und stürzen drohe. In der Praxis würden Rechtsverstöße gegen Sklaven oder gar freie, amerikanische Bürgerinnen und Bürger, die festgesetzt und versklavt wurden oder denen man aufgrund ihres abolitionistischen Kampfes Schaden zugefügt habe, meist nicht geahndet. Dadurch würden Übergriffe von gewalttätigen oder gar mordenden Menschenmobs, die das amerikanische Rechtssystem umgehen und schuldige wie unschuldige Personen ohne ein gerichtliches Verfahren bestrafen, weiter an Quantität und Qualität zunehmen. Diese ungebändigten Gewaltausbrüche und Rechtsverletzungen würden unweigerlich in der Vernichtung des amerikanischen Regierungssystems enden. Um diese Gefahr zu bannen, müsse jede amerikanische Person die Gesetze befolgen und dürfe deren Verletzung durch andere Personen nicht tolerieren; jede Person müsse die Ehrfurcht vor dem Gesetz von Geburt an eingeflößt bekommen und verinnerlichen:

> „And, in short, let it become the political religion of the nation; and let the old and the young, the rich and the poor, the grave and the gay, of all sexes and tongues, and colors and conditions, sacrifice unceasingly upon its altars."[879]

Lincolns *political religion* ist semantisch als Oberbegriff im Sinne eines politischen Glaubens oder einer Haltung zu verstehen, der *a priori* inhaltlich nicht festgelegt ist, aber in dieser Textpassage als Ehrfurcht vor dem Gesetz beschrieben wird, die es innerhalb der amerikanischen Gesellschaft zu fördern gelte. Diese sprachliche Ausgestaltung eines festen (gesellschafts-)politischen Glaubens wird durch die Verwendung theologisch-liturgischer Begriffe wie „Religion" und „Altar" ausgeschmückt und religiös aufgeladen. Der Begriff *political religion* ist folglich positiv konnotiert und wird – im Gegensatz zu Balcoms Textbeispiel – nicht als Polemik verwendet.

Diese Rede von Abraham Lincoln erhält auch in gegenwärtigen Publikationen und Diskussionen eine große Aufmerksamkeit und wird zur Mahnung an die Aufrechterhaltung demokratischer Werte und die Verteidigung der US-amerikanischen Verfassung vor jeglichen Angriffen herangezogen.[880] Aber auch unabhängig von Lincolns Rede stellt die Verwendung des

---

878 Zur Verbindung mit einem Possessivum siehe den Abschnitt zur *Politischen Religion* als individuellen (politischen) Glauben.

879 Abraham Lincoln: The Perpetuation of Our Political Institutions, in: Roy P. Basler et al. (Hg.): Collected Works of Abraham Lincoln. Vol. 1. New Brunswick, N. J. 1953, S. 108-115, hier S. 112.

880 Vgl. zum Beispiel Eli Merritt: The Constitution must be our ‚political religion'. Remembering Lincoln's words, in: The Seattle Times, 8.3.2019. Online: https://www.seattletimes.com/opinion/the-constitution-must-be-our-political-religion-remembering-lincolns-words/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Begriffs *political religion* im englischsprachigen Raum einen sehr interessanten sprachlichen Schwerpunkt in diesem Themengebiet dar.[881]

Zusammenfassend ist für den Themenschwerpunkt Nation oder Nationalismus keine gravierende Neuerung im Bereich der Begriffsverwendung und des Begriffsverständnisses zu verzeichnen. Die verschiedenen begrifflichen Deutungen und Konnotationen sowie die translinguale Begriffsverwendung, die bereits aus den vorangegangenen Schriften des revolutionären Zeitraums herausgearbeitet wurden, fanden sich auch in den untersuchten Quellen dieses Abschnitts wieder. Wie schon in einigen anderen Quellenbeispielen steht die Konnotation des Begriffs *Politische Religion* oder deren Entlehnungen in einem engen Zusammenhang mit der semantischen Deutung des Begriffs durch die jeweiligen Verfassenden. Die Interpretation des Begriffs ist hierbei nicht an bestimmte geisteswissenschaftliche Disziplinen oder gar die Herkunft der Autorenschaft gebunden. Da durchaus einander verschiedene politische Ideen als *Politische Religion* beschrieben werden, wie zum Beispiel Nationalismus und Liberalismus, kann auch nicht *per se* von einer Abhängigkeit der Konnotation des Begriffs von der politischen Haltung der verfassenden Person gesprochen werden; höchstens in Kombination mit dem individuellen Begriffsverständnis der *Politischen Religion* lässt sich eine bestimmte konnotative Richtung im Vorfeld erahnen.

9. *Politische Religion* ante Voegelin – ein Ausblick ins 20. Jahrhundert

In den vorangegangenen Kapiteln konnte anhand verschiedener Quellenfunde, die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen, ausführlich belegt werden, dass Eric Voegelin nicht als Schöpfer der *Politischen Religion* im Sinne eines stehenden Begriffs betrachtet werden kann. Man könnte an dieser Stelle entgegnen, die Besonderheit in Voegelins Werk von 1938 liege darin, dass er diesen Begriff erstmals mit einem spezifischen Begriffsverständnis versehen zur Charakterisierung der neuen politischen Herrschaftssysteme der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herangezogen habe, die bereits in zeitgenössischen Schriften als religionsähnliche oder -ersetzende Erscheinungen wahrgenommen wurden. Doch auch diese Darstellung kann mit Quellenbeispielen widerlegt werden, denn schon vor 1938 kam der Begriff bei Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Sprachräumen zum Einsatz, um totalitäre Herrschaftssysteme wie Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus begrifflich fassen und umschreiben zu können.

Einige Studien verweisen bereits auf die Beiträge von Lucie Varga (1904-1941) und Hans-Joachim Schoeps (1909-1980), die schon im Jahr 1937 zur Charakterisierung totalitärer Herrschaftsformen auf den Begriff *Politische Religion* zurückgriffen. Die in der Forschung bestehende Fixierung auf Eric Voegelin als vermeintlichen Vater der *Politischen Religion* erstaunt vor diesem Hintergrund umso mehr.[882] Wesentlich seltener werden Schriften erwähnt, die den

---

881 Eine reiche Quelle bieten beispielsweise sowohl für Großbritannien als auch für die Vereinigten Staaten die Sitzungsprotokolle staatpolitischer Institutionen. Aufgrund des thematischen Schwerpunktes und dem Ziel einer ersten, groben Überblicksdarstellung der semantischen Auswüchse der *Politischen Religion* soll von einer eingehenden und komparativen Untersuchung englischsprachiger Publikationen in dieser Arbeit abgesehen werden – Gleiches gilt für andere nichtdeutsche Sprachräume.

882 Lucie Varga: La genèse du national-socialisme. Notes d'analyse sociale, in: Annales d'histoire économique et sociale 9.48 (1937), S. 529-546; dies.: Sur la jeunesse du Troisiéme Reich, in: Annales d'histoire

Begriff noch deutlich früher in diesem Kontext nutzten, wie zum Beispiel der im sechsten Kapitel bereits vorgestellte Paul Schütz, der sein Manuskript *Die Politische Religion* von 1935 allerdings nicht veröffentlichte, oder der evangelische Theologe Günter Jacob, dessen Schriften im weiteren Verlauf dieses Kapitels untersucht werden. Die folgende Quellenauswahl enthält neben dem Werk von Jacob drei weitere Texte, in denen der Begriff zur Umschreibung der neuen Herrschaftssysteme in Europa herangezogen wird. Es sind drei Stimmen, die einen Querschnitt zwischen Anhänger- und Gegnerschaft des Nationalsozialismus bilden, aber aufgrund der eingangs kurz angeschnittenen Voegelin-Fixierung von der Forschung bislang nur wenig oder gar keine Beachtung erhielten.[883] Dieser Abschluss mit einem Verweis auf mehrere *ante Voegelinsche* Quellenbelege ist unter anderem als ein Versuch zu verstehen, die Aufmerksamkeit auf andere Verfassende zu richten und weitere Forschungen zu Schriften anzustoßen, in denen der Begriff *Politische Religion* bereits vor Voegelin angewendet wurde.

Theoriegeschichtliche Studien konzentrieren sich auf Veröffentlichungen von Personen, die den totalitären Herrschaftssystemen ablehnend gegenüberstanden und in denen der Terminus *Politische Religion* als Negativbegriff etwa zur analytischen Annäherung an den Nationalsozialismus angeführt wird. Es entsteht der Eindruck, dass es ein von Opponentinnen und Opponenten des Nationalsozialismus vereinnahmter Polemikbegriff gewesen und der Ursprung seiner Verwendung hinsichtlich des Nationalsozialismus in oppositionellen Kreisen zu finden sei.[884] Nur wenige Forschende machen darauf aufmerksam, dass der Begriff *Politische Religion* auch von Sympathisierenden der nationalsozialistischen Weltanschauung verwendet wurde. In diesem Zusammenhang verweist der Historiker Michael Burleigh auf eine aus dem Jahr 1933 stammenden Aussage eines SA-Scharführers über dessen Beweggründe, sich dem Nationalsozialismus anzuschließen.

> „Unsere Gegner irrten sich daher grundsätzlich, wenn sie uns als Partei, der Wirtschaftspartei, den Demokraten oder den marxistischen Parteien gleichsetzten. Alle diese Parteien waren nur Interessenverbände, ihnen fehlte die Seele, das geistige Band. Adolf Hitler kam mit einer neuen

économique et sociale 9.48 (1937), S. 612-614. Zu Lucie Varga siehe dies.: Zeitenwende. Mentalhistorische Studien 1936-1939. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Peter Schöttler. Frankfurt am Main 1990; Peter Schöttler: Das Konzept der politischen Religion bei Lucie Varga und Franz Borkenau, in: Michael Ley, Julius H. Schoeps (Hg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion (= Studien zur Geistesgeschichte, 20). Bodenheim 1997, S. 186-205. Hans-Joachim Schoeps: Der Nationalsozialismus als verkappte Religion, in: Eltheto 93 (1939), S. 93-98.

883 Nicht unerwähnt bleiben sollte an dieser Stelle der amerikanische Journalist Edgar Ansel Mowrer (1892-1977), der schon 1930 in der Schrift *Sinon. Or, the Future of Politics* vom sowjetischen Kommunismus und italienischen Faschismus als *Politische Religion* charakterisiert (Edgar Ansel Mowrer: Sinon. Or, the Future of Politics. London 1930, S. 7 und 58). Unter dem Pseudonym Karl Sturzenegger veröffentlichte der österreichische Schriftsteller Herbert Stourzh (1889-1941) seine Schrift *Humanität und Staatsidee*, worin er den Nationalsozialismus als eine „politische[] Religion der von Eitelkeit, Herrschsucht und Hass Geeinten“ im Sinne eines „Religionsersatzes“ definiert (Karl Sturzenegger [Herbert Stourzh]: Humanität und Staatsidee. Eine Philosophie der Politik. Luzern 1938, S. 32).

884 Der Religionshistoriker Stanley Stower geht zusätzlich davon aus, dass hauptsächlich nur Opponenten des Nationalsozialismus diesen als *religiös* oder *Religion* deuteten (Stanley Stower: The Concept of ‚Religion', ‚Political Religion' and the Study of Nazism, in: Journal of Contemporary History 42.1 [2007], S. 9-24, hier S. 10). Darauf aufbauend kritisiert er, dass einige Forschende – etwa Emilio Gentile – zur Beschreibung der nationalsozialistischen Bewegung religiöses Vokabular heranziehen würden, welches Nationalsozialisten selbst nicht verwendet hätten, wodurch ein schiefes Bild der nationalsozialistischen Selbstwahrnehmung entstehe (ebd., S. 16).

> politischen Religion. Diese Religion ist geboren aus der Erhebung des deutschen Volkes am 14. August 1914 und dem großen Ringen unseres Volkes von 1914-1918."[885]

Der Begriff taucht nur an dieser Stelle auf und wird nicht weiter erläutert, doch seine positive Lesart in Abgrenzung zu den allein von nüchternen Interessen geleiteten Parteien ist nicht zu verkennen.

Im gleichen Jahr veröffentlichte der Freireligiöse Alois Hompf (1877-1956)[886] seine Schrift *Reich und Religion. Meinem deutschen Volke* als

> „Weckruf [...] zum Erwachen aus konfessioneller Hypnose zur heilsamen Pflege der sieghaften deutschen Einheitsreligion."

Denn um den „Neubau des Staates [...] aus echt germanischer Einstellung" heraus zu gewährleisten, seien die Überwindung „ausländischen Kult[s] und [...] wahrheitswidrige[r] Konfession"[887] und eine „religiös-sittliche Erneuerung" des deutschen Volkes eine notwendige Voraussetzung auf dem Weg zu einer „uns einzig angemessene[n] und heilvolle[n] deutsche[n] Einheitsreligion." Hompf hebt seine politische und innere Einstellung zur nationalsozialistischen Bewegung im Vorwort deutlich mit den Worten hervor: „Wir wollen vollblütige Nationalsozialisten sein politisch und religiös!"[888] Bereits an dieser Stelle wird den Lesenden schnell bewusst, dass der Nationalsozialismus in diesen Ausführungen nicht nur als politische Bewegung, sondern auch als religiöse Einstellung eine tragende Rolle spielt. Im Zuge seiner freireligiösen Glaubensvorstellung versteht Hompf den Menschen als ein religiöses Wesen, als *homo religiosus*, in dessen Seele *Religion* geboren werde und aus dessen Seele Religion hervorgehe. Daraus folgernd sei *Religion*

> „nichts anderes als das Wissen um unsere tatsächliche Bedingtheit, das Erkennen unserer Abstammung, unserer Abhängigkeit, unseres einstigen Zurückgehens ins All. [...] So stellt sich das religiöse Erlebnis als ein Wissen des Menschen dar um seine geschichtliche Abhängigkeit und Zugehörigkeit."[889]

Die Erkenntnis und das Erleben dieses Wissens um die eigene biologische Natur müsse als ein Prozess der Menschwerdung in Abgrenzung zu nicht-menschlichen Wesen verstanden werden.

---

885 Zitiert nach Michael Burleigh: Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung. Frankfurt am Main 2000, S. 144; Neddens: „Politische Religion", S. 326.

886 Aus einem katholischen Elternhaus in Bayern stammend, besuchte Alois Hompf ab 1894 das Missionsseminar der Benediktiner in St. Ottilien. 1902 trat er in das Priesterseminar in Dillingen ein und immatrikulierte sich zum Studium der Theologie und Philosophie an der Königlichen Bayerischen Ludwig-Maximilians-Universität in München. Nach eigenen Angaben wuchsen in ihm die Zweifel an der christlichen Kirche im Verlauf seines Studiums an, dennoch absolvierte er 1905 die Priesterweihe und wurde 1908 an der Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg promoviert. Kurz darauf wurde er aber wegen Ungehorsam von der katholischen Kirche suspendiert und verließ Bayern. 1911 übernahm er die Direktion einer Realschule in Danzig und wirkte in der ortsansässigen Freireligiösen Gemeinde als Geistlicher sowie im Deutschen Monistenbund als Leiter der Danziger Ortsgruppe. Danach widmete er sich den Rest seines Lebens der Arbeit in Freireligiösen Gemeinden (Alois Hompf: Mein Weg von der römisch-katholischen Konfession zur Menschheitsreligion. Görlitz 1927; Pia Oberacker: Art. Alois Hompf, in: Lexikon freireligiöser Personen. Hrsg. v. Eckhart Pilick. Rohrbach 1997, S. 235-238).

887 Alois Hompf: Reich und Religion. Meinem deutschen Volke! Stuttgart 1933, S. 4. Von der „Mannigfaltigkeit der rassenverschiedenen Völker [als] eine weltgeschichtliche Tatsache" (ebd., S. 129) ausgehend lehnt Hompf die Etablierung von „sogenannten Weltreligionen wie Buddhismus, Mosaismus, Christentum, Mohamedanismus" aufgrund ihrer auf den Einheitsgeist eines Volkes zersetzenden Wirkung kategorisch ab (ebd., S. 109f., Zitat S. 109).

888 Ebd., S. 4.

889 Ebd., S. 13.

Jenen „seelisch unterentwickelten Wesen," denen der Zugang zu diesem Wissen verwehrt oder nur in „vielleicht unterentwickeltem Zustande des Ahnens und Empfindens" zugänglich ist, dürfe man folglich „den Namen eines Menschen nicht zuerkennen."[890] Die definitorische Nähe des Grundkonzepts von Hompf zum funktionalistischen Religionsverständnis im Ansatz von Thomas Luckmann ist kaum zu übersehen. Dennoch unterscheiden sich die beiden Ansätze in einem sehr wesentlichen Punkt: Indem Hompf ein qualitatives Mindestmaß an Wissenserkenntnis zur Menschwerdung voraussetzt und jenen das Mensch-Sein aberkennt, die nicht über die Stufe einer Ahnung oder Empfindung hinauskommen, könnte dieser Religionsbegriff durchaus auch als ein religiöses Argument zur Legitimierung eugenischer Zuchtmaßnahmen herangezogen werden. Zudem ist zu beachten, dass nicht jede im Sinne des Hompfschen Religionsverständnisses als Mensch definierte Person als „wertvoller Mensch" in der Volksgemeinschaft gedeutet werden dürfe. So stehe der „Schwachreligiöse" – im Gegensatz zu „Durchschnittsmenschen" und „den Starkreligiösen" – dem Tier sehr nahe, da „seine Verflochtenheit mit Volk und Welt nur schwach entwickelt ist und deshalb wenig wirkt."[891]

Da *Religion* nach Hompf aus der Seele des Menschen entspringe und es demnach keinen Bereich des menschlichen Lebens gebe, der von *Religion* oder *Religiosität* getrennt werden könne, müsse auch die politische und religiöse Ebene eines Volkes als voneinander untrennbar erkannt werden: „Politik ist tätige Religion und bildet und erhält den Charakter." Politik als „Volks- oder Reichsführung" habe die Aufgabe der „Organisation und Leitung unserer Staatsbürger in einem wohlgeordneten und verantwortungsbewußten Reiche," die allerdings nur mit Hilfe der „richtige[n] Volksreligiosität" bewältigt werden könne.[892] Daher fordert Hompf die Errichtung einer „politischen Einheitsreligion"[893], die jene einheitsfördernde Harmonie von „‚Miteinander', ‚Füreinander' und ‚Für das Volk' [...] in Tat und Wahrheit"[894] umsetze. Diese harmonisierende Einheitsreligion „ist politische Religion oder einheitsreligiöse Politik,"[895] die Einheit von nationalsozialistischer Politik und einer der deutschen Seele *arteigenen Religion*, die es zu bewahren und zu fördern gelte. Das ist die einzige Stelle in dieser völkisch-religiösen Schrift, in der Hompf den Begriff der *Politischen Religion* verwendet.

Diese zwei Quellenbeispiele zeigen, dass der Begriff *Politische Religion* bereits in Schriften aus dem Jahr 1933 zur Beschreibung von Aspekten der nationalsozialistischen Bewegung herangezogen wurde. Zudem belegen diese Fundstellen, dass die *Politische Religion* in diesem Zeitraum nicht nur als negativ besetzter Kampfbegriff in kritischen Schriften zum Nationalsozialismus auftaucht, sondern mit einer wertfreien bis positiven Konnotation in Veröffentlichungen von Personen nachgewiesen werden kann, die mit der nationalsozialistischen Bewegung sympathisierten. Allerdings lässt sich anhand des bisher zur Verfügung stehenden Quellenmaterials nicht abschätzen, ob es sich hierbei um Einzelbeispiele handelt oder der Begriff *Politische Religion* im Kreis der Anhängerschaft des Nationalsozialismus relativ häufig verwendet wurde.

---

890 Ebd.

891 Ebd., S. 14.

892 Ebd., S. 137.

893 Ebd., S. 138. Diese geforderte Einheitsreligion, die „der dreifachen Harmonisierung von Seele, Volk und Volksgenossen" (ebd., S. 43) diene, dürfe sich allerdings nicht nur auf den politischen Bereich beschränken, sondern müsse Einfluss und Wirkung auf alle Lebensbereiche der Staatsbürger ausüben.

894 Ebd., S. 139. „Einheitsreligion in der Zielsetzung oder Bezogenheit aller Tätigkeit seitens aller Mitwirkenden: Dienst am Volke, Gemeinwohl vor Eigennutz, das Vaterland vor meiner Familie!" (ebd., S. 140f.).

895 Ebd., S. 141.

Ebenfalls 1933 veröffentlichte der Schweizer Philosoph Julius Schmidhauser (1893-1970) die Schrift *Der Kampf um das geistige Reich. Bau und Schicksal der Universität*, in der er dem Begriff *Politische Religion* viel Raum zugestand. In seinen staats- und religionsphilosophischen Ausführungen zur europäischen Universitäts-, Geistes- und Kirchengeschichte finden sich dabei durchaus auch Analogien zum Voegelinschen Begriff. Ausgangspunkt der Erörterungen Schmidhausers, der u. a. Mitglied in der nationalistischen Vereinigung *Nationale Front* war, bildet die von ihm berichtete[896] „ausweglose[n] Not" der Jugend, die sich – vom „Geist der Nachkriegszeit" empört – in einem „geistigen Chaos" und einer „Bestimmungslosigkeit" verloren habe. Zurückzuführen sei diese Verlorenheit der Jugend auf das „Versagen der heutigen Universitäten"[897] als Bildungsstätten des Geistes sowie der Nation. Denn nach Schmidhauser könne einzig die Universität als

> „die geistige Festung gegen die drei satanistischen Ungeschicke des Fallens in die Niedertracht, des Zerfalles in die Zwietracht und des Verfallens in die Endlichkeit [dienen]."[898]

Es sei die „reichsbildnerische Aufgabe der Universität", einer Zersplitterung der Welt in ihre drei elementaren Bereiche entgegenzuwirken, d. h. „die wirtschaftlich-soziale Sache und die politisch-nationale Sache und die kirchlich-religiöse Sache"[899] zu jener Einheit zu führen, die nur in einem Reich[900] vorzufinden sei. Folglich müsse Reich als ein „religiöses Wort", als „das Wort von der Herrschaft Gottes"[901] verstanden werden. *Religion* und Politik sind im Verständnis Schmidhausers zwei Ebenen gesellschaftlicher Systeme, die in einer unmittelbaren Wechselwirkung zueinander stehen und von daher nicht zu trennen sind.

Die religiöse Ebene nimmt innerhalb der Vereinigung dieser drei Bereiche eine besondere Stellung ein, wobei sich Schmidhauser ausschließlich auf das Christentum als die *Religion* Europas konzentriert. Er unterscheidet zwischen der ursprünglichen, priesterlichen *religio*, die „der Welt heiligen Halt in deren Fallsucht und heilige Einheit in deren Zerfallsucht [bietet]"[902], und den *Religionen*, die fernab von einer Priesterschaft[903] aus der Not heraus oder aufgrund von Eigeninteressen als *Ersatzreligionen*[904] etabliert „auf ihre Weise die Welt der Zwietracht und Niedertracht bindend zu überwinden versuchen."[905] Die staatlichen und gesellschaftlichen Gefüge des modernen Europas seien nach Schmidhauser in zwei Formen von *Religionen* zu unterteilen: die *Soziale Religion* und die *Politische Religion*.

---

896 Zwischen 1929-1934 arbeitete Julius Schmidhauser als Berater für Studierende der evangelischen Kirche sowohl an der Universität Zürich als auch an der gleichfalls in Zürich ansässigen Eidgenössischen Technischen Hochschule. Dadurch hatte er einen engen Kontakt zur studentischen Jugend und wusste um ihre Sorgen und Ängste, da er in seiner Rolle als Seelsorger überwiegend mit persönlichen Lebensfragen oder -problemen der Studenten konfrontiert war.

897 Schmidhauser: Der Kampf, S. 7.

898 Ebd., S. 9.

899 Ebd., S. 11f.

900 Schmidhauser unterscheidet zwischen Staat bzw. Nation und Reich: Das Reich „ist die Realität der Gottesherrschaft, nach ewiger Verfassung und gegenwärtigem Willen" und „der Staat dient dem Reich. Wie die Gesellschaft unter ihm und die Kirche über ihm" (ebd., S. 281).

901 Ebd., S. 279.

902 Ebd., S. 287.

903 Dieser „Stand priesterlicher Eingeweihter, Weiser, Wissender" reiche zurück auf Plato und dürfe nicht mit dem Klerikerstand der Kirchen verwechselt werden (ebd., S. 35).

904 Ebd., S. 290.

905 Ebd., S. 288.

Die *Soziale Religion* wird als pazifistische und rationale *Religion* eines aufklärerischen Humanismus beschrieben, die mit den „Dämonen der Zwietracht" ringe.[906] Doch indem sie den Menschen von unten mit einem Glauben an Vernunft oder wirtschaftliche Interessen zu binden versuche,[907] scheitere sie an der dem Menschen wesensimmanenten Niedertracht, die wiederum Zwietracht mit sich führe.[908] Das Reich werde säkularisiert, indem es mit dem Idealbild einer „vollkommenen sozialen Gesellschaft"[909] gleichgesetzt werde. Dadurch komme es innerhalb der Gesellschaft zur Auflösung der reichsimmanenten Fundamente Staat und Kirche. Das „Ausschließliche des Rationalen" und die Abstraktion von allem Irrationalen und Übersinnlichen sowie die damit verbundene Überwindung der „Selbstentfremdung des Menschen gegenüber sich selbst"[910] gipfele in Fanatismus und Ausdrucksformen wie dem Marxismus, in dem die gottlose Gestalt der *Sozialen Religion* am offensichtlichsten in Erscheinung trete.[911]

Dem gegenüber stehe die kriegerische und irrationale *Politische Religion* (auch *Nationale Religion*), die ihren Kampf gegen die Niedertracht und „das Sinnlose des bloßen Wirtschaftens"[912] richte sowie die Sondersucht des humanistischen Individualismus und Rationalismus überwinde.[913] Eine *Politische Religion* entstehe, wenn das Irrationale der politisch-nationalen Ebene zu einer Besessenheit anwachse, „die Gott und Mensch im letzten Sinn ausschließt oder dann mißbräuchlich zur Erhöhung der eigenen Macht verwenden will", und das gesellschaftliche Bild von „hemmungslose Triebmassen"[914] geprägt werde. Folglich handle es sich um eine *Religion* „um der Größe willen", deren Symbol der „heroische Mensch, [...] der ewig antike Mensch" sei, der „gegenüber dem ewig zukünftigen Menschen"[915] der *Sozialen Religion* stehe. So repräsentiere die *Soziale Religion* die Welt der Gottlosigkeit, wohingegen der *Politischen* bzw. *Nationalen Religion* ein polytheistischer Glaube, eine „Welt der Götter"[916] immanent sei. Doch in beiden Religionsformen manifestiere sich im Grunde eine *säkulare Religion*.[917]

Die ursprüngliche, priesterliche *religio* hingegen sei gleichzeitig *Soziale* und *Politische Religion*, ohne in Konkurrenz zur jeweils anderen Seite zu treten. Als „verlassene Quelle der beiden Lebensrichtungen" vereine die *religio* die Gegensätze des Sozialen und des Nationalen in sich, die „untrennbar zur Welt als Schöpfung Gottes" gehören.

---

906 Ebd.

907 „Das war die Religion des Liberalismus: er glaubte an den Vernunftzwang des wirtschaftlichen Interesses. Und das war die Religion des Sozialismus: er glaubte an die Kommune der wirtschaftlichen Vernunft" (ebd.).

908 „In der teilbaren Welt gehen wir auseinander. Darum hat der Mensch die unteilbare Welt des Geistes über die teilbare Welt der Interessen gesetzt. […] Die soziale Religion hat vergessen, daß der Mensch erbsündlich sondersüchtig ist" (ebd.).

909 Ebd., S. 325.

910 Ebd., S. 291.

911 „Der Kommunismus Rußlands und sein Internationalismus ist hier Antichrist selber. Es tritt die tödliche und dadurch unifizierende Einheit an die Stelle des all-lebendigmachenden und dadurch alleinigenden Schöpfers" (ebd., S. 333; siehe auch S. 291).

912 Ebd., S. 289.

913 „Die Wiederverbindung mit dem Ursprung in Volk und dessen Boden und Blut und Geschick und Staat liegt in der Irrationalität ihrer Ehrfurcht und Liebe raumnah dem überrationalen Ursprungsglauben an Gott und sein Reich" (ebd., S. 291).

914 Ebd.

915 Ebd., S. 290.

916 Ebd., S. 333.

917 Ebd., S. 345. Vor allem die *Soziale Religion* des westlichen Humanismus laufe Gefahr, „das Reich […] mit der vollkommenen sozialen Gesellschaft allzu rasch" gleichzusetzen und es infolgedessen zu säkularisieren (ebd., S. 325).

„Gott hat Ein Volk geschaffen, und er hat dieses Volk in vielen Völkern geschaffen. Es gibt Eine Kindschaft und es gibt unverwechselbare Kinder.“[918]

Dem besonderen nationalen Gott könne nicht in absonderlicher Weise gedient werden, weil das eigentlich Nationale innerhalb der europäischen Völker „inmitten der Christenheit des Einen Gottes, der Einen Kirche und des Einen Reiches“ herangewachsen sei. Indes beklagt Schmidhauser, dass seinerzeit „das Nationale noch allzusehr eine Mache des politischen Willens“[919] darstelle.

Während die *Soziale Religion* „auch in Rußland als die Religion des Westens gesiegt“[920] habe, sei die *Politisch-Nationale Religion* eine Eigenart des deutschen Protestantismus.[921] Diese Kluft resultiere aus den unterschiedlichen Richtungen innerhalb der reformatorischen Bewegung in Europa: Die Lehre Johannes Calvins (1509-1564) lehne das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche ab, weil sie „nur den Einen Gott“ kenne. Analog dazu sei in den Wirkungsbereichen Calvins später nur „die Eine Vernunft“ bekannt gewesen und seinem „abstrakten Theismus [...] in säkularistischer Wendung der abstrakte Humanismus des Westens“ entsprungen. Ganz im Gegensatz dazu stehe Martin Luther (1483-1546), der die „unverwechselbare deutsche Berufung“ empfangen habe und dessen Lehre „die besondere Inspiration seines Volkes“ sei, sich „dem römischen Uniformismus der allgemeingültigen ratio“ zu entziehen. Seine Kritik gegenüber dem Papst beziehe sich auf dessen Anspruch, „der Eine sein“ zu wollen, obwohl er „nur Einer“ sei. Denn nur „Gott allein“ könne der „Eine“ sein.

> „Wird Luther säkularisiert, so ist es der nationale Staat. Wird Kalvin säkularisiert, so ist es die internationale Gesellschaft. Das ist die römische Erbschaft Kalvins. Der römische Universalismus und der kalvinistische Monotheismus haben sich verbunden als abstrakter Uniformismus des Westens.“[922]

Dennoch habe im deutschen Protestantismus zunächst der abstrakte Universalismus in Form des Humanismus Eingang gefunden und jede Hinwendung zur volklichen Ursprünglichkeit im Keim erstickt. Erst die Jugend im Deutschen Kaiserreich habe sich im Sinne Friedrich Nietzsches (1844-1900) vom Staat als „kälteste[n] aller kalten Ungeheuer“[923] distanziert und neuen Halt und neue Heimat im Volk gefunden: „vor dem Kriege im Lande, im Kriege im Schützengraben, nach dem Kriege auf den Straßen der Revolution.“[924] So sei im Allgemeinen bereits der Erste Weltkrieg weniger als Angelegenheit des Staates als fremde Obrigkeit verstanden, sondern vielmehr als Erlebnis des Staates im Sinne einer „Schicksalsgemeinschaft des Volkes“[925] wahrgenommen worden. Seit dem Ende des Krieges gehe von Deutschland die Bewegung einer „neue[n] Volkswerdung“ und „der erste Kampf wider das Berlin des internationalen

---

[918] Ebd., S. 292.
[919] Ebd., S. 337.
[920] Ebd., S. 330.
[921] Die Nähe zur so genannten Protestantismusthese, die Max Weber in seiner Schrift *Die protestantische Ethik* entwickelt hat, tritt an dieser Stelle deutlich hervor, die Schmidhausers Verständnis von *Religion* – in Abgrenzung zum *religio*-Begriff – maßgeblich beeinflusst.
[922] Ebd., S. 331.
[923] Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. [Bd. 1]. Chemnitz 1883, S. 65: „Irgendwo giebt es noch Völker und Heerden, doch nicht bei uns, meine Brüder: da giebt es Staaten. […] Staat heisst die kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.‘“
[924] Schmidhauser: Der Kampf, S. 253.
[925] Ebd., S. 254.

geschäftemachenden Bürgertums und des internationalen unselbstständigen nach Westen und Osten sich orientierenden Marxismus“ aus, dessen treibende Kräfte vor allem im „volklichen Süden“[926] zu finden seien.

Nach Schmidhauser biete sich mit der neuen politisch-nationalen Macht für das deutsche Volk die Möglichkeit, das soziale und nationale Moment untrennbar miteinander im Sinne der universalen *religio* zu vereinen und ein politisches Reich unter der „Gestalt und Gewalt der Herrschaft Gottes“[927] zu etablieren. Allerdings bestehe im Janusgesicht des national-christlichen Protestantismus die Gefahr einer Überbetonung des Nationalen und der Erhebung einer Nationalreligion der Götter, wenn sich die national-protestantische Doppelgesichtigkeit gleichzeitig den „nationalen Göttern“ und dem „Einen Gott“[928] zuwende und damit den ehrlich religiösen Menschen zerreiße. Der Universalismus der ursprünglichen *religio* verkehre sich dann in einen „irrationalen Wahn des Ungemeinen“[929], verstelle sodann mit einem „Heereszug der alten Götter Gott den Weg“[930] und vereitle letztlich die Etablierung eines „universalen Reiches“[931]. Diese Kritik richtet sich implizit insbesondere gegen die unterschiedlichen religiösen Erneuerungsversuche der völkisch-religiösen Bewegung,[932] deren Ruf nach einer dem deutschen Volk *arteigenen Religion* wider den universalen Gedanken der christlichen Kirche stehe.

Der Nationalsozialismus wird in Schmidhausers 390 Seiten umfassender Schrift nur an vier Stellen ausdrücklich erwähnt. Namentliche Erwähnungen von Vertretern der nationalsozialistischen Bewegung sucht man vergeblich. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass Schmidhauser die NSDAP als die Partei der völkischen Bewegung bezeichnet und nicht zwischen diesen Bewegungen zu unterscheiden scheint.[933] In den Ausführungen fehlt eine eindeutige Positionierung Schmidhausers für oder wider eine nationalsozialistische Regierung in Deutschland: Auf der einen Seite begrüßt er, „daß dem gewachsenen, nicht gemachten Volkstum ein Retter gekommen ist,“ der das deutsche Volke von der „Zeit des formalen Militärstaates“ in die „Zeit der Armee der Werktätigen“ führe und ihr kriegerisches Wesen im Kampf gegen sozialistische und kapitalistische Kräfte im Staat positiv zu nutzen wisse.[934] Auf der

926 Ebd., S. 254f.

927 Ebd., S. 280: „Das politische Reich ist die der gesamten Welt Gottes entsprechenden politischen Verfassung und Entfaltung, Ordnung und Bewegung der Welt.“

928 Ebd., S. 335.

929 Ebd., S. 292.

930 „Doch die neue Theologie des Nationalismus verbaut nicht bloß der Dämonin Vernunft den Weg. Sie droht mit dem Heereszug der alten Götter Gott den Weg zu verstellen“ (ebd., S. 335).

931 „Nicht nur die Welt der Gottlosen, auch diese Welt der Götter bedeutet den Tod der universalen religio und ihrer universalen Kirche und ihres universalen Reiches“ (ebd., S. 336f.).

932 Zur völkisch-religiösen Bewegung s. Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion. Darmstadt 2001, bes. S. 203-262; ders., Clemens Vollnhals (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Beziehungs- und Konfliktgeschichte. Göttingen 2012.

933 Schmidhauser: Der Kampf, S. 260. Obwohl die Wurzeln der *Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei* zu einem überwiegenden Teil in der völkischen Bewegung zu finden sind, kam es mit der Übernahme des Parteivorsitzes durch Adolf Hitler im Juli 1921 zu einer sukzessiven Verdrängung völkischer Protagonisten. Die Kluft zwischen der völkischen Bewegung und dem nationalsozialistischen Lager wurde mit Neugründung der NSDAP im Frühjahr 1925 unübersehbar, nachdem sich Hitler von einer Zusammenarbeit mit anderen Vereinigungen aus dem rechtsradikalen Lager distanzierte und sich zudem in seinem Buch *Mein Kampf* sehr kritisch zur völkischen Bewegung äußerte (s. hierzu Stefan Breuer: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt ^{2}2010, S. 236-251).

934 Schmidhauser: Der Kampf, S. 266. In der darauf folgenden Begründung zur Notwendigkeit einer Stärkung und Bündelung der kriegerischen Kräfte im deutschen Volk offenbart sich die Tragik der Forderung Schmidhausers: „Der größte Krieg steht bevor. Der Krieg um die Existenz des deutschen, der Krieg um die Gestalt des Weltarbeitsvolkes steht bevor“ (ebd., S. 266f.).

anderen Seite verweist er hingegen auf die „heute wieder mächtig[e]“ Gefahr einer zur Besessenheit anwachsenden Überbetonung des Nationalen und Zersetzung des Volkes in „hemmungslose Triebmassen“[935], wobei ein potenzieller Bezug zum Nationalsozialismus nur vermutet werden kann.

In einem drei Jahre zuvor gehaltenen Vortrag vor Zürcher Studenten über *Das Schicksal der Schweiz im Schicksal der Demokratie* bezog Schmidhauser eine klar ablehnende Haltung zur nationalsozialistischen Bewegung als neue dritte Bedrohung – neben Kommunismus und Faschismus – für die demokratische Welt. Im Allgemeinen sei der Nationalsozialismus ein Teil der „faszistischen Front“ und weise wichtige Gemeinsamkeiten mit dem italienischen Faschismus auf.[936] Dieser Wesensverwandtschaft stünden aber gleichzeitig nicht unwesentliche Unterschiede gegenüber: Während der Faschismus „alle Akzente auf den Staat“ setze und eine absolutistische Herrschaft sowie Vergöttlichung des Staates vorantreibe,[937] stehe „das Volk und Völkische und Volksgemeinschaftliche“ im Zentrum der nationalsozialistischen Bewegung.[938] Beide Formen dieser neuen Nationalismen seien jedoch von „primitive[n] dämonische[n] Züge[n] völkischer Ichgier“ durchzogen, die den Menschen selbst bis zur Unkenntlichkeit abstrahieren und ihn seiner anthropologischen „Grundrealität“ berauben würden, bis nur noch „der Deutsche“ bzw. „der Italiener“ übrig bleibe. Diesem falschen Internationalismus und falschen Nationalismus müsse „die Welt weitherzig als eine Gemeinschaft von freien gleichgestellten ureigentümlichen Völkern“ gegenüber gestellt und ein „christliche[r] Universalismus“ gefördert werden.[939] Ein weiteres Bedrohungspotential der nationalsozialistischen Bewegung stelle „das Aufgehen in unpersönlichen militarisierten Massen“ dar: Das Individuum löse sich völlig in der nationalsozialistischen Masse auf und verliere jegliches Gefühl einer persönlichen Verantwortung. Diese De-Individuation sei die Grundlage für das den Massenphänomenen charakteristische Drängen „zu gewaltsamen Exzessen“.[940] Schmidhauser kritisiert in diesem Vortrag jene Charakteristika der nationalsozialistischen Bewegung, die er drei Jahre später als kennzeichnend für eine *Politische Religion* bestimmt, ohne aber einen direkten Bezug zum Nationalsozialismus herzustellen.

Der in Paris lebende russische Philosoph Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew (1874-1948) veröffentlichte 1933 eine recht wohlwollende Rezension zum Buch *Der Kampf um das geistige Reich* in der Zeitschrift *Путь* (deutsch: Der Weg).[941] Hierin bemängelt er u. a. Schmidhausers generelle Zurückhaltung in der ausdrücklichen Thematisierung und kritischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die den optimistischen und idealisierenden Tendenzen der Neuzeit entspreche. Dabei symbolisiere der nationalsozialistische und faschistische

---

935 Ebd., S. 291f.

936 „Entscheidende Übereinstimmung mit dem Faszismus liegt im Haß gegen die Liberaldemokratie und Sozialdemokratie, in der unbedingten Gewalt der Führung, der disziplinierten Unterordnung, in der Leidenschaft der völkischen Einheit, im militärischen Heroismus, der vor dem innern und äußeren Kriege nicht zurückschreckt, in der Betonung der nationalen Ehre gegen die Erniedrigung von außen, in der Betonung der Nationalität, der Individualität des deutschen Volkes, des Deutschtums“ (Julius Schmidhauser: Das Schicksal der Schweiz im Schicksal der Demokratie, in: Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur 10.11 (1930/31), S. 489-511, hier S. 502).

937 Ebd., S. 501.

938 Ebd., S. 502.

939 Ebd., S. 503: „Dem ewigen unverbrüchlichen Bund des Volkes entspricht der ewige unverbrüchliche Bund der Völker.“

940 Ebd., S. 504.

941 Die religionsphilosophische Zeitung *Путь* (dt. *Der Weg*) wurde von Berdjajew als Publikationsorgan für russische Emigranten in Paris gegründet und in den Jahren 1925-40 herausgegeben.

Nationalismus die tödlichen Kämpfe der alten Welt sowie die Fortsetzung des Weltkrieges.[942] So verkenne Schmidhauser, dass die nationalsozialistische sowie die faschistische Bewegung aus christlicher Sicht wesentlich gefährlicher sind als der russische Kommunismus, der sich dem Christentum offen als Feind zu erkennen gebe und die Christen verfolge, wohingegen Faschismus und Nationalsozialismus die Knechtung des Christentums und der Kirchen zu gehorsamen Instrumenten ihrer Politik verfolgen würden.[943]

In oppositionellen Kreisen des deutschen Sprachraums finden sich – neben dem oben erwähnten Paul Schütz – frühe Erwähnungen des Begriffs *Politische Religion* im Kontext totalitärer Ideologien und diktatorischen Staatsformen in den Arbeiten des evangelischen Theologen und Mitbegründer des Pfarrernotbunds[944] Günter Jacob (1906-1993), die in der Forschung zu frühen Verwendungen des Begriffs bislang kaum Beachtung gefunden hat.[945] Jacob veröffentlichte 1934 den Aufsatz *Christliche Verkündigung und politische Existenz*,[946] in dem er den Terminus vermutlich zum ersten Mal in Verbindung mit dem Nationalsozialismus verwendete,[947] die nationalsozialistische Bewegung und politische Wirklichkeit der deutschen Bevölkerung aber nicht als *Politische Religion* interpretierte. Vielmehr pendle, so Jacob, der Nationalsozialismus noch

> „zwischen *politischer Ordnung* und *politischer Religion*. [In ihrem Ursprung will sie Gestaltung und Ordnung innerhalb der Grenzen des Politischen sein.][948] Indessen mehren sich die Zeichen für eine Radikalisierung zur politischen Religion.“[949]

In Form einer politischen Ordnung akzeptiert Jacob den Nationalsozialismus als staatliche Einrichtung, die seine Grenzen wahrend einzig in der politischen Sphäre agiere. Überschreite die politische Autorität aber die Schranken zum jenseitigen Bereich und greife in das Seelenheil des Menschen ein, schlage die politische Ordnung in eine *politische Religion* um, die Jacob ablehnt. Ihr Wesen wird in diesem Text nur kurz umschrieben als „Grenzüberschreitung auf die Ebene chiliastischer Illusionen und des politischen Idealismus“ und „Aufsässigkeit der Kreatur

---

942 Berdjajew: Rezension, S. 68: „Национализм, столь сейчас терзающий мир, не есть рождение нового мира, а есть смертельные судороги старого мира, он есть продолжение мировой войны.“

943 Ebd., S. 68: „Фашизм и особенно национал-социализм с христианской точки зрения хуже коммунизма, ибо коммунизм открыто и прямо объявляет себя врагом христианства и преследует христиан, фашизм же и национал-социализм хочет превратить христианство и церковь в свое послушное орудие.“

944 Innerhalb des *Pfarrernotbundes* und später der *Bekennenden Kirche* war eine Umschreibung des Nationalsozialismus als *Religion* oder religionsähnliche Erscheinung verbreitet (Ustorf: Confronting, S. 23f.).

945 Hierzu Neddens: „Politische Religion“, S. 328; Michael Hüttenhoff: Günter Jacob. Kirchliche Praxis in zwei Weltanschauungsdiktaturen, in: Theologie.Geschichte [Beiheft] 5 [2012], S. 357-394.

946 Nachdem Karl Barth eine Veröffentlichung in seinem Publikationsorgan ablehnte, erschien der Aufsatz in der Vierteljahreszeitschrift *Junge Kirche*, die 1933 von Günther Ruprecht, dem Leiter des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, gegründet wurde (Ralf Retter: Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche“ im Dritten Reich. München 2009, S. 160).

947 Bereits vor der Machtübergabe an die nationalsozialistische Partei beschäftigte sich Jacob in einem Vortrag kritisch mit „politischen Parteien“, die er als „Religionsersatz“ deutete (Zitate nach Neddens: „Politische Religion“, S. 329).

948 Der hier umklammerte Satz findet sich in der Erstveröffentlichung in der *Jungen Kirche* von 1934, wurde aber von Jacob vor der Neuauflage in seiner Aufsatzsammlung von 1946 gestrichen (vgl. Günter Jacob: Christliche Verkündigung und politische Existenz, in: Junge Kirche 2 [1934], S. 318). Hüttenhoff vermutet, dass Jacob mit der Tilgung des Satzes seine anfangs unkritische bzw. fast schon affirmative Haltung zum Nationalsozialismus verdecken wollte (Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 364, Anm. 30).

949 Günter Jacob: Christliche Verkündigung und politische Existenz, in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946 [1934], S. 7-21, S. 18 [Hervorhebung im Original].

gegen den Schöpfer", die sich mit Gott durch einen an den Turmbau zu Babel erinnernden Versuch einer „messianischen Weltbaumeisterei" gleichzustellen versuche sowie den christlichen Prediger an den Rand der staatlichen Gemeinschaft dränge „und ihn dort nur aus Gründen der Staatsraison dulde[]." Diese „antichristliche Herrschaft"[950] verfolge die Errichtung einer neuen Religion „vollkommener Diesseitigkeit"[951], in der sich das Individuum in einem Kollektivismus auflöse, der die „christliche Existenz in der Vereinzelung vor Gott zertrümmer[e]."[952] Zusammenfassen lässt sich die Jacobsche Wesensbestimmung des Begriffs *Politische Religion* wie folgt: Diesseitigkeit statt Transzendenz, Kollektiv statt Individualität, Gleichstellung mit Gott statt Unterordnung unter die göttliche Herrschaft.

Im Schwerpunkt befasst sich der Aufsatz mit der Frage um die Stellung und Aufgaben des protestantischen Predigers im Gefüge der nationalsozialistischen Bewegung als politischer Ordnung und soll auf die Gefahren einer offen pathetischen oder kritischen Haltung aufmerksam machen, die den bereits eingesetzten „Prozeß des Umschlags der politischen Ordnung in die politische Religion"[953] begünstigen und beschleunigen könnten, sowie dem Prediger als „Appell zur Selbstzüchtigung und Selbstkritik"[954] dienen. Als Vertreter einer der Welt zugewandten Kirche[955] besitze gegenwärtig allein der protestantische Prediger die Fähigkeit, das Mittelmaß zwischen „Liturg und Rhetor"[956] zu erreichen und das Wort Gottes mitten in die Welt zu tragen, um eine Verkehrung der nationalsozialistischen Bewegung in die *Politische Religion* abwenden zu können. Die Lage des Einzelnen in der gegenwärtigen politischen Situation beschreibt Jacob als „totale Politisierung der Existenz"[957], weswegen jede Predigt „heute in ihrem Grundcharakter ‚politische Predigt' sein"[958] müsse. Das Postulat eines apolitischen Charakters der Kirche, das überwiegend von Mitgliedern der *Bekennenden Kirche* vertreten wurde,[959] überwindet Jacob: „Im Ursprung ist die christliche Verkündigung politische Prophetie."[960]

Seit Jesus Christus sei der Apostel „Träger des unbedingten und weltweiten Offenbarungswortes"[961], das seinem Wesen nach die „Enthüllung und Begnadung der politischen Existenz im Heute"[962] verfolge. Als streitende Kirche stehe das Christentum seit jeher in einem wechselseitigen Verhältnis mit politischen Machtgefügen. Dennoch propagiert Jacob eine

950 Ebd., S. 19.
951 Ebd., S. 18.
952 Ebd., S. 19.
953 Ebd., S. 20.
954 Ebd., S. 18. Die protestantische Predigt müsse das Wort der Verkündigung vergegenwärtigt in Korrespondenz mit der aktuellen Weltlage auslegen, da sowohl der Träger wie auch der Empfänger des Evangeliums Teil der diesseitigen und sich kontinuierlich wandelnden Welt sind. Dementsprechend bemängelt Jacob die Kluft zwischen Theorie und Praxis in der christlichen Kirche (ebd., S. 16).
955 Als der Welt abgewandte Glaubensrichtungen benennt er einerseits die katholische Kirche, die sich von der Außenwelt abgeschottet in das Evangelium selbst einkapsele, das „nur noch in Versteinerung" vorzufinden sei, und andererseits spiritualistische Sekten, die sich ebenfalls vom Zeitgeschehen abwenden und in denen sich das Wort Gottes aufgrund der postulierten Dogmenfreiheit „verflüchtig[e] und nur noch äußerer Anlaß für die Auflösung subjektiver Bewegtheiten" sei (ebd., S. 12f.).
956 Ebd., S. 12.
957 Ebd., S. 16.
958 Ebd., S. 15. So Jacobs Auffassung in einer späteren Schrift: „Kirche kann gar nicht unpolitisch sein" (Günter Jacob: Die Sendung der Kirche [1938], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 50-74, S. 59).
959 Retter: Protest, S. 163.
960 Jacob: Christliche Verkündigung, S. 9.
961 Ebd., S. 10.
962 Ebd., S. 9.

weitestmögliche Trennung von diesseitiger und jenseitiger Ebene, die ein bewusstes und gezieltes Eingreifen über die eigenen Bereichsgrenzen hinaus untersagt. Er stellt sich damit zu Gunsten eines rein theologischen Charakters gegen eine Politisierung des „Kirchenkampfes" und ist bemüht, Kritik an der nationalsozialistischen Politik nur zu formulieren, wenn ihre weltlichen Maßnahmen in die Belange der christlichen Kirche eingreifen.[963] Den Begriff *Religion* benutzt Jacob vornehmlich in Verbindung mit der *Politischen Religion*, vermeidet ihn jedoch offensichtlich im Zusammenhang mit dem Christentum und spricht stattdessen etwa von „christlichem Glauben" oder „christlicher Kirche". Jacob vertritt in seinen Aufsätzen einen negativen Religionsbegriff, der sich in der negativ konnotierten Verwendung im Begriff *Politische Religion* und seiner Fokussierung auf die „christliche Verkündigung" widerspiegelt.

In einem Brief an den Hauptvertreter der Dialektischen Theologie und Mitbegründer der *Bekennenden Kirche* Karl Barth (1889-1966) gab sich Jacob seinen anfänglichen Ansichten folgend „als Nationalsozialist (im Sinne der politischen Ordnung)"[964] zu erkennen. Barth bemängelte die Ausführungen Jacobs Ende Februar 1934 in einem Briefwechsel mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann (1886-1968), der um eine Veröffentlichung der Schrift Jacobs in Barths Schriftenreihe *Theologische Existenz heute* ersuchte. Jacobs Deutung des Nationalsozialismus als *Politische Ordnung* sowie die damit einhergehende Verharmlosung der nationalsozialistischen Bewegung wurde von Barth entschieden kritisiert und eine prinzipielle Unterscheidung „zwischen politischer Religion und politischer Ordnung"[965] abgelehnt, weswegen er Bultmanns Bitte um eine Veröffentlichung abschlug.

Jacobs Sympathie für den Nationalsozialismus wandelte sich spätestens 1935 in eine Ablehnung der nationalsozialistischen Bewegung, die er aufgrund ihrer „Grenzüberschreitung von der politischen Totalität in die weltanschauliche, d. h. religiöse Totalität"[966] fortan als *Politische Religion* einstufte. In seinen nun folgenden Beiträgen richtete sich sein thematisches Hauptanliegen auf die Lage des Christentums im nationalsozialistischen Staat, um auf mögliche Auswege aus der existenziellen wie auch religiösen Krise aufmerksam zu machen.[967] Zugleich

---

963 Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 363f. Zur Kritik am Begriff „Kirchenkampf" siehe Joachim Mehlhausen: Nationalsozialismus und Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 24. Berlin 1994, S. 43-78.

964 Brief Jacobs an Barth vom 4.1.1934 zitiert nach Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 363. Trotzdem Jacob eine wichtige Rolle bei der *Gründung des Pfarrernotbundes* spielte und die ihm anvertraute Pfarrgemeinde Noßdorf (Niederlausitz) im November 1934 der *Bekennenden Kirche* unterstellte, schien er den Nationalsozialismus anfänglich sogar zu begrüßen. Zumindest warnt Jacob am Ende seiner thematisch ersten Schrift vor einer „*schulmeisterische[n] Kritik*, die die Solidarität der politischen Ordnungsarbeit voreilig zerbricht." (Jacob: Christliche Verkündigung, S. 21 [Hervorhebung im Original]; s. Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 364).

965 Barth - Bultmann Briefwechsel. Nr. 86, S. 146. „Ist der Nationalsozialismus etwa erst im Augenblick seines manifesten Übergangs zur ‚politischen Religion' und prinzipiell gar nicht auch schon als ‚politische Ordnung' problematisch?" (ebd., S. 145). Am Ende des Briefes kündigte Barth an, einen Durchschlag seines Antwortschreibens an Jacob zu senden. Karl Barth befasste sich schon vor 1933 mit dem Nationalsozialismus, den er als *Religion* charakterisierte (s. hierzu Neddens: „Politische Religion", S. 325).

966 Günter Jacob: Kreuz und Reich, in: Theologische Rundschau N.F. 7 (1935), S. 319-348, S. 347; siehe auch ders.: Kirche oder Sekte [1936], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 36-49, S. 38; Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 361. Jacob hielt den Vortrag *Kirche oder Sekte* 1936 vor der Preußischen Bekenntnis-Synode in Breslau und ließ ihn, seinen Angaben zufolge, kurz darauf illegal in Breslau und Westdeutschland drucken (Jacob: Kreuz und Kirche, S. 36, Anm.).

967 Seine Abwehrhaltung drückt sich in seinen Aufsätzen und Reden seit 1935 unverblümt aus, woraufhin er mehrmals verhaftet wurde und 1938 Auftrittsverbot erhielt. Ab 1939 nahm Jacob – zuletzt als Unteroffizier – am Zweiten Weltkrieg teil und geriet 1945 in Kriegsgefangenschaft (Hüttenhoff: Günter Jacob, S. 360f.). Die Druckexemplare seiner 1938 in Berlin gehaltenen Rede *Wo stehen wir heute?* wurden größtenteils von der Gestapo beschlagnahmt, am Druck beteiligte Personen verhaftet und 1939 gegen Jacob ein Heimtücke-Verfahren eröffnet, das aufgrund seiner Einberufung zur Wehrmacht nicht zur Verhandlung kam

setzte er sich aber auch intensiver mit dem Konzept der *Politischen Religion* auseinander und fragte nach den Gründen ihres Erfolgs sowie den Mechanismen insbesondere im Verdrängungsprozess der christlichen Kirche.

> „Die Wandlung des privaten Menschen zum politischen Soldaten ist nicht an sich der Abfall von der christlichen Verkündigung [...], sondern diese Wandlung hat den Abfall nur unverhüllt an den Tag gebracht."[968]

Seiner Meinung nach sei der Erfolg der Bewegung Konsequenz eines sich bereits zuvor ausbreitenden „Abfalls von der christlichen Verkündigung", der bereits vor dem Auftreten des Nationalsozialismus zu einem religiösen Vakuum innerhalb der deutschen Bevölkerung geführt habe. Demnach sei die gegenwärtige *Politische Religion* letztendlich nur Ausdruck eines Säkularisierungsprozesses, den die christliche Kirche nicht aufzuhalten wusste oder gar zu verhindern suchte.[969] Der Nationalsozialismus habe lediglich einen bereits existierenden Nährboden für die Verbreitung seines „politischen Evangeliums" gefunden, das die innere Leere mit einem „Glaubensersatz" füllen und zur „religiösen Bekehrung"[970] führen solle. In der Sakralisierung des „ewige[n] Volk[es]"[971], das zum Mittelpunkt von Glaube und Anbetung erhoben wurde, manifestiere sich die Diesseitigkeit dieser speziellen Form einer *Politischen Religion*. Der ideale Anhänger der Bewegung wird von Jacob als „politische[r] Soldat"[972] bezeichnet, der – als „‚Apostel' der Bewegung" – sein gesamtes öffentliches wie privates Dasein in den „Dienst der Verkündigung und Verwirklichung der politischen Heilslehre"[973] stelle. Seine gesamte Existenz gliedere er in ein Staatsgefüge ein, „das ihn total beansprucht und ihn in den unbedingten Gehorsam ruft."[974] Geleitet von „Enthusiasmus und Fanatismus"[975] fördere der „politische Soldat" die Verbreitung der nationalsozialistischen Lehre und die Durchsetzung ihres „Unbedingtheitsanspruches"[976] im Kampf gegen Andersgläubige. Diesen von der nationalsozialistischen Bewegung erhobenen „Anspruch auf unbedingten Gehorsam der Gewissen und letzte Hingabe der Seelen"[977] erklärt Jacob zu einem Charaktermerkmal der *Politischen Religion*, die eine Koexistenz mit anderen religiösen Strömungen ausschließe. Von der Feststellung ausgehend, dass die nationalsozialistische Weltanschauung in Wahrheit eine neue *Religion* im Sinne

---

(Günter Jacob: Wo stehen wir heute? [1938], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 75-89, S. 75, Anm.).

968 Günter Jacob: Glaube und Fanatismus, in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946 [1935], S. 22-35, hier S. 25 und 27.

969 Ebd., S. 28; Jacob: Kirche oder Sekte, S. 40.

970 Jacob: Glaube und Fanatismus, S. 25. Jacob bezeichnet die nationalsozialistische Ideologie auch als „politischen Diesseitseschatologie" (ebd., S. 30).

971 Ebd., S. 27.

972 Ebd., S. 22.

973 Ebd., S. 23.

974 Ebd., S. 22.

975 In Jacobs Konzept spielt der Begriff Fanatismus eine große Rolle, den er „als Erscheinung der Urangst, als Symptom der Unerlöstheit" (ebd., S. 34) oder als „Symptom der Weltverkrampfung und Weltverschlossenheit" (Jacob: Sendung, S. 67) interpretiert. In diesem Sinne nutzt Jacob den Begriff Fanatismus analog zum christlichen Glauben zur Bezeichnung des politischen Glaubens der neuen antichristlichen *Politischen Religion* (vgl. hierzu bspw. auch die Textstellen in: Jacob: Glaube und Fanatismus, S. 24; ders.: Kreuz und Reich, S. 346; siehe auch Neddens: „Politische Religion", S. 330). Zum Begriff des Fanatismus bei Hitler siehe Burleigh: Irdische Mächte, S. 692.

976 Jacob: Kirche oder Sekte, S. 45, 47; ders.: Sendung, S. 72. Im Gegensatz dazu werden „der christlichen Kirche der Unbedingtheitsanspruch ihrer Verkündigung und die in ihm gegründete Sendungsverpflichtung vor aller Welt bestritten" (ebd., S. 53).

977 Jacob: Kirche oder Sekte, S. 45.

einer Ersatzreligion verkörpere, deduziert Jacob, dass sich die christliche Kirche in einem Religionskrieg mit dem Nationalsozialismus befinde und von der neuen Staatsmacht nur geduldet werde.[978] Langfristig plane die nationalsozialistischen Bewegung jedoch mittels staatlicher Maßnahmen und einem Eingreifen in die zivile Erziehungspolitik die christliche Kirche aus dem öffentlichen wie auch privaten Raum in eine gesellschaftsreligiöse Randposition, „in eine wahrhaft babylonische Gefangenschaft“[979] zu drängen, um so ohne Gewaltanwendung ihre Selbstauflösung zu bewirken.[980] Das Christentum solle letztlich zu einem Artefakt eines vergangenen „christliche[n] Zeitalter[s]“[981] verkümmern. Derartige Verdrängungsmaßnahmen versuche die Bewegung auf verschiedene Arten zu verschleiern. Unter anderem macht Jacob auf die Strategie des nationalsozialistischen Staates aufmerksam, seine tatsächlich antichristliche Kirchenpolitik hinter einer „Summe achristlicher Entscheidungen“[982] zu tarnen und damit seinen Religionscharakter zu verbergen. Das gleiche Ziel verfolge die von den Nationalsozialisten eingeführte Bedeutungsverkehrung der zwei Begriffe *Religion* und *Weltanschauung*, womit ebenfalls das wahre Wesen des nationalsozialistischen Staates als dogmatisch gebundener „Kirchenstaat“[983] und der *Weltanschauung* als genuine *Religion* verschleiert werden solle. Dementsprechend lehnt Jacob die (Eigen-)Bezeichnung des Nationalsozialismus als *Weltanschauung* als „eine Täuschung im Sinne der Verharmlosung“[984] ab. Das Erscheinungsbild der nationalsozialistischen *Politischen Religion* weise Elemente auf, die aus der christlichen Liturgie entlehnt erscheinen und der nationalsozialistischen Lehre „religiöse[n] Gehalt und sakrale Atmosphäre“[985] verleihen sollen. In der „schrittweisen Übernahme der christlichen Begriffe“[986] identifiziert er eine weitere Vernebelungsmethode, die dem allmählichen und vor allem unauffälligen Austausch des christlichen Glaubens gegen die neue *Religion* dienen soll. Des Weiteren thematisiert Jacob wiederholt den totalitären Charakter der nationalsozialistischen Bewegung, den er nicht als Wesensbestandteil der *Politischen Religion*, sondern als eine eigenständige Erscheinung beschreibt, die unabhängig von der politischen Religion auftreten kann und im Zusammenspiel mit den erwähnten Verdrängungs- und Vernebelungsstrategien der Etablierung der neuen politischen Religion in Form des Nationalsozialismus Vorschub leisten solle.[987]

---

978 Ebd., S. 46.

979 Jacob: Glaube und Fanatismus, S. 37.

980 „Es gehe um die Ausrottung des Christentums überhaupt. […] Aber es wäre vom politischen Standpunkt aus töricht, ein Bilderstürmer zu werden, d. h. den christlichen Glauben nunmehr mit Gewalt aus den Herzen herauszureißen und die Kirche im Augenblick zu vernichten.“ (Jacob: Wo stehen wir heute?, S. 79). Als wichtiges Fundament zur langfristigen Verdrängung traditioneller Religionen und Etablierung der neuen Weltanschauungslehre erwähnt Jacob die Fokussierung der nationalsozialistischen Erziehung und Indoktrinierung auf heranwachsende und kommende Generationen (ders.: Kirche oder Sekte, S. 41, 45.).

981 Ebd., S. 36. Die Machtübergabe an die nationalsozialistische Bewegung deutet Jacob als einen „fundamentalen Umbruch der Zeiten“, in dem der „Verfall […] unter dem Ansturm des Neuen für die alten Institutionen zwangsläufig ist“ (ebd.).

982 Ebd., S. 39, 46.

983 Ebd., S. 46f.

984 Jacob: Glaube und Fanatismus, S. 31.

985 So werde „heute die politische Rede zur Predigt erhoben […], das politische Kampflied zum Choral, die politische Propaganda zur Mission, der politische Aufmarsch zur Prozession, das politische Fest zur kultischen Feier, die politische Arbeit zum Gottesdienst, die politischen Gefallenen zu Märtyrern, der politische Führer zum religiösen Urbild und die politische Stunde zur Zeitenwende im heilsgeschichtlichen Sinne“ (Jacob: Glaube und Fanatismus, S. 23; vgl. auch ders.: Kirche oder Sekte, S. 48).

986 Ebd., S. 48. Mit dem Bild einer Eisenbahnbrücke, die erneuert werden soll, ohne den Zugverkehr zu stören, beschreibt Jacob metaphorisch die „schrittweise und gänzlich unauffällige Auswechselung“ einzelner religiöser Versatzstücke bis eines Tages die traditionelle vollständig gegen die neue Religion ersetzt wurde.

987 Siehe hierzu Neddens: „Politische Religion“, S. 331.

Jacob verwendet in seinen Arbeiten wesentliche deskriptive und argumentative Strukturen zur Umschreibung des Konzepts, die später größtenteils bei Voegelin und oftmals an diesen angelehnt in der heutigen Forschungsdebatte wieder auftauchen.

In der aktuellen Forschung ist es umstritten, ob der Nationalsozialismus mit dem Begriff *Politische Religion* definiert werden sollte. Die Uneinigkeit in der Wissenschaft ergibt sich nicht aus voneinander abweichenden Darstellungen oder Charakterisierungen der nationalsozialistischen Bewegung, sondern aus einer unterschiedlichen Deutung des Begriffs *Politische Religion*. Schon allein die Frage, ob der Begriff *Politische Religion* eine genuine Religion oder ein vielleicht religionsähnliches Phänomen bezeichnet, wird verschieden beantwortet. Wenn nun der Begriff tatsächlich eine Religion bezeichnen soll, könnte man den Nationalsozialismus betreffend unter Bezugnahme der verschiedenen Religionsdefinitionen folgende Argumentationen ins Feld führen: Wird der Religionsbegriff im substantiellen Sinn sehr eng gefasst, zum Beispiel durch die Postulierung eines Gottesbegriffs als Gemeinsames aller Religionen, dann kann die nationalsozialistische Weltanschauung kaum als Religion begriffen werden, da der für diesen Ansatz zentrale Bezug auf eine außerhalb der endlichen Erfahrungswelt liegende personale oder apersonale Vorstellung fehlt. Ein privater Bezug zu transzendenten Inhalten ist zwar im persönlich-religiösen Denken Adolf Hitlers[988] sowie bei weiteren Nationalsozialisten[989] nachweisbar, die nationalsozialistische Bewegung bezog sich jedoch nicht programmatisch auf außerweltliche Inhalte, obwohl die göttliche Vorsehung ein wichtiges Moment in der geschichtlich-teleologischen Legitimierung des Nationalsozialismus spielte und Adolf Hitler in vielen seiner Reden darauf Bezug nahm.[990] Der Bevölkerung wurde kein homogenes Konzept einer Transzendenzvorstellung durch die nationalsozialistische Führung bereitgestellt, das von ihr hätte aufgenommen werden können.[991] Ideologische Mittel- und Bezugspunkte bildeten diesseitsbezogene Ideen und die Sakralisierung dieser Immanenz, wie zum Beispiel „Rasse“ und „Volksgemeinschaft“. Statt der individuellen Erlösung im Jenseits durch einen Gott wurde die kollektive Selbsterlösung des deutschen Volkes im Diesseits propagiert.[992] Eine Deutung der nationalsozialistischen Bewegung als Religion im Sinne eines substantialistischen Religionsverständnisses wäre hingegen möglich, wenn zur Bestimmung inhaltlicher Wesensmerkmale von Religionen auf den Heiligenbegriff zurückgegriffen wird. Zwar wird durch die von

---

988 Mit der sehr problematischen Frage zur Religion bzw. zum persönlichen Glauben Adolf Hitlers beschäftigen sich interdisziplinär zahlreiche Publikationen, so u. a. die im Einleitungskapitel bereits erwähnte Monographie des Historikers Michael Rißmann *Hitlers Gott* und die Monographie des reformierten Theologen Thomas Schirrmacher *Hitlers Kriegsreligion*. Des Weiteren siehe auch Rainer Bucher: Hitlers Theologie. Würzburg 2008; Michael Hesemann: Hitlers Religion. Augsburg 2012.

989 Nolzen, Armin: Nationalsozialismus und Christentum. Konfessionsgeschichtliche Befunde zur NSDAP, in: Manfred Gailus, Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft“. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, S. 151-179. Hierzu weiterführend u. a. die Veröffentlichungen von Claus-Ekkehard Bärsch *Die politische Religion des Nationalsozialismus* (2002) und *Der junge Goebbels* (2004) sowie die Monographie von Richard Steigmann-Gall *The Holy Reich* (2003) (siehe im Literaturverzeichnis).

990 Der Zitatband der zweibändigen Monographie *Hitlers Kriegsreligion* von Thomas Schirrmacher bietet eine sehr umfangreiche Quellenauswahl zur religiösen Sprache Adolf Hitlers (Liturgie des Nationalsozialismus).

991 Rißmann: Hitlers Gott, S. 194-197.

992 Diese Erlösungsrhetorik findet sich bereits in frühen Reden Hitlers. Beispielsweise verkündete er in einer Rede auf der NSDAP-Versammlung in München im Juni 1920: „Die Erlösung kommt nicht von oben, sondern aus dem Innersten des deutschen Volkes“ (zitiert nach Schirrmacher: Hitlers Kriegsreligion II, S. 453). In Anlehnung an Eric Voegelin sprechen einige Forschende auch vom „Mythos der Erlösung“ (Jürgen Gebhardt, Wolfgang Leidhold: Eric Voegelin, in: Karl Graf Ballestrem, Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München, Wien 1990, S. 133; Maier: Politische Religionen, S. 114).

Durkheim eingeführte Unterscheidung zwischen *heilig* und *profan* ein außeralltäglicher Charakter des *Heiligen* suggeriert, doch ist die Definition dessen, was *heilig* bzw. außeralltäglich ist, eine stark subjekt- und kontextabhängige Zuordnung.[993] Somit steht die Einschätzung zum Religionscharakter der nationalsozialistischen Weltanschauung wiederum in Abhängigkeit zum Wissenschaftler und dessen Begriffsverständnis von *heilig*. Anders fällt hingegen die Beurteilung aus, wenn Religion etwa über den funktionalistischen Ansatz von Thomas Luckmann als Prozess der Menschwerdung definiert wird. Angesichts der Brutalität und Unmenschlichkeit des NS-Systems ist die Neigung groß, den Anhängerinnen und Anhängern auf einer moralischen Ebene das Menschsein abzusprechen. Dies wäre allerdings eine einerseits subjektiv wertende bzw. moralische und andererseits generalisierende Beurteilung außerhalb jeder Wissenschaftlichkeit. Sozialität als *conditio humana* ist eine anthropologische Kategorie unabhängig von spezifischen Inhalten angebotener Werte- und Orientierungssysteme. Auch ein gemeinschaftsbildender und -sichernder Charakter kann der nationalsozialistischen Ideologie und Bewegung nicht abgesprochen werden.

[993] Siehe etwa die Definition des Religionswissenschaftlers Gustav Mensching: „Religion ist die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ (Gustav Mensching: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959, S. 18f.).

V. Ausklang

10. Verloren im Chiasmus – Politische Religion und religiöse Politik

Allen in dieser Studie betrachteten Verwendungsfeldern und Verständnisnuancen des Begriffs *Politische Religion* ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Politik und Religion in einer teils stärker, teils schwächer ausgeprägten und offensichtlichen Form immanent. Besonders hervorgehoben wird diese grundlegende Debatte in dem Chiasmus *Politische Religion* und *religiöse Politik*, welcher nicht erst seit dem 20. Jahrhundert Anwendung findet.[994] Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lassen sich Publikationen nachweisen, in denen die Verfassenden auf dieses begriffliche Wechselspiel zurückgegriffen haben. Dieser Abschnitt soll einen kurzen Blick auf diesen Chiasmus in Quellen des 19. Jahrhunderts wagen und eine kleine Auswahl des recherchierten Quellenmaterials vorstellen, um die zum Teil voneinander abweichende Semantik im deutschen Sprachraum aufzuzeigen.

Der deutsch-jüdische Philosoph und frühe Sozialist Moses Hess (1812-1875) wandte die Gegenüberstellung von *religiöser Politik* und *Politischer Religion* in seiner 1837 anonym veröffentlichten Schrift *Die heilige Geschichte der Menschheit* an, einer der ersten in Deutschland publizierten Schriften mit einem Forderungskatalog im Geist der frühen Sozialisten. Nach einer religionsphilosophisch orientierten Darstellung der Menschheitsgeschichte und einer kritischen Betrachtung der zeitgenössischen (gesellschafts-)politischen Situation der europäischen Völker skizziert er im letzten Abschnitt seiner *heiligen Geschichte* seinen Idealstaat, ein „heilige[s] Reich", in dem die „Politik auf heilige, ewige Prinzipien gegründet" sei und „Regierende und Regierte, Eins geworden, […] in ungetrübter Eintracht leben" würden, ein Reich, dessen „einziger Zweck [es] seyn [werde], die Humanität zu fördern."[995] Die Freiheit bestehe für den Menschen „nicht in seiner *Willkür*, sondern im *bewußten Gehorsam* vor dem göttlichen Gesetze"[996], das in der Einheit von Naturgesetzen und dem Willen Gottes liege. Am Ende seiner Schrift fasst Hess „alles Gesagte nochmal kurz" zusammen und beschreibt das Mittelalter als

> „den Uebergang vom *Knaben-* zum *Mannesalter* der Menschheit. In dieser Zeit trennte sich die *Religion*, das geistige, männliche Prinzip von der *Politik*, dem räumlichen, weiblichen Prinzip. Denn wenn das alte Leben, die alte Einheit zu einer neuen, höhern übergehen sollte, so mußte sie sich spalten. Das alte Seyn mußte verwesen; es mußte sich die Kirche vom Staate trennen. In dieser großen *Uebergangsperiode* war an kein göttliches Gesetz, an keine religiöse Politik, an keine politische Religion zu denken; denn das Gesetz war im Werden."[997]

Hess propagiert in seiner Schrift die Wiederherstellung der durch den Laizismus des Christentums „im *Ganzen* gestörte[n] Einheit"[998] von Religion und Politik, um das Reich Gottes auf

---

994 Beispielsweise wurde dieser Chiasmus titelgebend für einen von Richard Faber herausgegebenen Sammelband verwendet: Richard Faber (Hg.): Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg 1997.

995 [Moses Hess]: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837, S. 314f. Neben einer staatlichen Wohlfahrt fordert Hess unter anderem die Einführung einer Gesundheitsfürsorge und eine klassen- und geschlechtslose Gleichberechtigung aller Menschen: „Das Weib wird eben so gut, wie der Mann, einer *humanen Bildung* sich erfreuen. Und der Mann und das Weib werden sich vereinigen durch das Band der *freien Liebe*. Und die Erziehung der Jugend wird gleich, unmittelbar unter der Ansicht des Staates seyn" (ebd., S. 317 [Hervorhebungen im Original]).

996 Ebd., S. 221f. [Hervorhebungen im Original].

997 Ebd., S. 334 [Hervorhebung im Original].

998 Ebd., S. 338 [Hervorhebung im Original].

Erden entstehen lassen zu können. Denn in der harmonischen Einheit des männlichen und weiblichen Prinzips liege der Ursprung des göttlichen Gesetzes, einer *Politischen Religion* oder einer *religiösen Politik*. Das Verhältnis zwischen *Politischer Religion* und *religiöser Politik* wird in dem Abschnitt nicht eindeutig und die Begriffe können sowohl in einer synonymen als auch antonymen Beziehung zueinanderstehen; weitere Fundstellen fehlen zu beiden Begriffspaaren. Hingegen unverkennbar ist die positive Lesart beider Begriffe, die im Zuge der von Hess geforderten Aufhebung laizistischer Grundsätze und Befürwortung einer Vermischung und Einheitsbildung von Religion und Politik nicht überrascht.

Während Moses Hess nach der Einheit von Religion und Politik strebte, kritisiert der Verfasser des anonym veröffentlichten Beitrags *Ein Wort über die Bauern-Vereine* eben diese Verschmelzung von politischen und religiösen Bereichen, die in Konstrukten wie einer „religiöse[n] Politik oder politische[n] Religion“ münden würden, wie sie etwa in den patriotischen Bauernvereinen anzutreffen seien, die ab 1869 in Bayern im Zuge der aufkeimenden Patriotenbewegung entstanden:[999]

> „Vor allem ist zu beklagen, daß Religion und Politik in diesen Vereinen so eklatant verknüpft sind, wie es sich ganz besonders bei den Versammlungen zeigt. Man treibt religiöse Politik oder politische Religion. Unter dem Schutzmantel der Religion das Volk Politik treiben lassen und politisch machen, ist stets nur Unsegen für die Religion gewesen.“[1000]

Die Kritik der verfassenden Person gilt insbesondere der ihrer Meinung nach vorherrschenden Indienstnahme von religiösen Institutionen und Personen durch die Bauernvereine zur Verwirklichung ihrer weltlich bzw. politisch orientierten Zwecke, indem beispielsweise Priester durch die passive Anwesenheit oder gar aktive Teilnahme „als Feldprediger“ an Versammlungen „mit ihrer Persönlichkeit Priesterthum und Politik verbinden“[1001] und damit das Aufblühen von *Politischer Religion* oder *religiöser Politik* begünstigen oder gar fördern.

Die Beziehung der Gegenpaare dieses Chiasmus kann auch in diesem Textbeispiel nicht zweifelsfrei herausgearbeitet werden. Die Konjunktion „oder“ zwischen dem Begriffspaar könnte sowohl auf semantische Unterschiede als auch auf eine bestehende Synonymie zwischen *Politischer Religion* und *religiöser Politik* hinweisen. Das textliche Umfeld in die Analyse einbeziehend ist hingegen der konnotative Gegensatz zu der von Hess verwendeten positiven Deutung des Begriffs *Politische Religion* kaum zu übersehen.

Eine gänzlich gegenteilige Ansicht zum Komplex der *Politischen Religionen* und *religiösen Politiken* wurde 1872 im *Passauer Tageblatt* im anonym veröffentlichten Beitrag zum Thema *Politische Agitation* vertreten. In seiner Grundannahme geht der Verfasser von einer unüberwindbaren Gegensätzlichkeit von Religion und Politik aus. Mit Bezug auf Friedrich den Großen wird Politik als „die Sucht Andere zu betrügen!“ definiert, wohingegen die Religion

---

999 Auf dem Fundament katholisch-konservativer Strömungen und dem gemeinsamen Kampf für eine großdeutsche Lösung entstand 1869 die *Patriotische Fraktion* (später: *Bayerische Patriotenpartei*), die sogleich einen großen Erfolg in der politischen Landschaft Bayerns verbuchen konnte. Als organisatorischer Unterbau dienten der Patriotenpartei neben christlichen Vereinigungen die christlichen Bauernverbände, die oft aus bereits lose bestehenden Verbindungen und in erster Linie zur Sammlung und Mobilisierung von Wählern gegründet wurden; siehe hierzu Oliver Braun: Art. Bauernvereine, in: Historisches Lexikon Bayerns. Online: http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bauernvereine [letzter Zugriff: 10.01.2023].

1000 [Anon.]: Ein Wort über die Bauern-Vereine. Passau 1872, S. 8.

1001 Ebd., S. 9.

„die Verbindung des Menschen mit Gott“ sei und „den Menschen zur Wahrheit und zur Liebesgemeinschaft“ führe. Daraus könne gefolgert werden:

> „Religion und Politik vertragen sich nicht miteinander, es gibt in Wirklichkeit keine religiöse Politik oder politische Religion. In dem Maße Politik schwindet, blüht nun empor die Religion. Ein wahrhaft religiöses Volk ist nicht politisch, dagegen aber auch ein politisches Volk nicht wirklich religiös.“[1002]

Auch wenn sich ein politisches Volk mit Eifer bemühe, die Liturgie und Zeremonien seiner Religion zu pflegen, sei „die Religion bei einem politischen Volke […] längst verdunstet“ und habe innerlich nicht mehr als den Hauch einer Erinnerung hinterlassen, so dass die „äußerlich umgehängten Fetzen von Religion nur religiöse Maskeraden“[1003] seien. Die Existenz einer *Politischen Religion* oder *religiösen Politik*, die semantisch als eine irgendwie geartete, in sich harmonisierende Vermischung von Religion und Politik erfasst zu sein scheint, wird in diesem Beitrag vollständig negiert. Auf der Grundlage der zuvor geleisteten, sehr anspruchslosen und oberflächlichen Definition von Religion und Politik, die im Prinzip auf das Antonymenpaar Wahrheit und Lüge und damit auf zwei sich gegenseitig ausschließende Ebenen reduziert ist, versucht der Verfasser eine logische Argumentation aufzubauen, die die Möglichkeit der Entstehung und Existenz von *Politischen Religionen* negiert. Auch in diesem Quellenbeispiel ist die Frage, ob und inwiefern der Begriff *Politische Religion* mit dem Begriff *religiösen Politik* gleichgesetzt wird, schwer zu beantworten, weil den Begriffen kein weiterer Raum im Text gewährt wird – eine logische Konsequenz aus der Verneinung *Politischer Religionen*.

Auch in Texten des 20. und 21. Jahrhunderts findet sich die Gegenüberstellung von *Politischer Religion* und *religiöser Politik*, wobei es in den überwiegenden Fällen um Einzelnennungen in Buchtiteln oder Kapitelüberschriften handelt, ohne dass die Autorenschaft die wechselseitige Beziehung dieser Begriffe näher untersuchen oder für ein besseres Verständnis definieren.[1004] 1931 veröffentlichte der deutschreligiöse Publizist Georg Groh (Lebensdaten unbekannt) in der jugendbewegten Zeitschrift *Die Kommenden* den Beitrag *Politische Religion – religiöse Politik*, worin er sich mit der Frage der Trennung von Politik und Religion auseinandersetzt und als Vertreter deutschreligiöser Glaubenskonzepte offensiv gegen das Christentum und die christliche Kirche polemisiert. In einer relativ vage gehaltenen Annäherung an eine Definition umschreibt Groh den Begriff „Politische Religion oder gar politisierende Religion“ als einen „Unsegen […] von Männern hervorgerufen […], die die Religion zum Deckmantel ihrer politischen Pläne herabwürdigten.“[1005] Unter dem Begriff *Politische Religion* begreift Groh folglich eine Instrumentalisierung von Religion für weltliche bzw. politische Zwecke. Diesem negativ konnotierten Begriffsverständnis stellt er den Ausdruck *religiöse Politik* in einer

---

1002 [Anon.]: Politische Agitation. Teil IV, in: Passauer Tageblatt, Nr. 345, 25.12.1872, unpag. [S. 1]. Siehe hierzu auch die Anm. 708.

1003 [Anon.]: Politische Agitation, unpag. [S. 1].

1004 Vgl. hierzu bspw. das Kapitel *Politische Religion oder religiöse Politik* in der Monographie von Jens Kegel, in dem sich der Autor in einer einseitigen Auseinandersetzung mit dem Begriff *Politische Religion* verliert, ohne den Begriff *religiöse Politik* miteinzubeziehen oder zumindest im Text zu verwenden (Jens Kegel: „Wollte ihr den totalen Krieg?“ Eine semiotische und linguistische Gesamtanalyse der Rede Goebbels’ im Berliner Sportpalast am 18. Februar 1943 [= Reihe Germanische Linguistik, 270]. Tübingen 2006); ein weiteres Beispiel liefert der oben bereits erwähnte Sammelband von Richard Faber mit dem Titel *Politische Religion – religiöse Politik*, in dem sich kein Beitrag dezidiert mit den Begriffen auseinandersetzt.

1005 Georg Groh: Politische Religion – religiöse Politik, in: Die Kommenden. Überbündische Wochenschrift der deutschen Jugend. 6. Jg., Nr. 26, 28.06.1931, S. 305f., hier S. 305.

wertfreien oder sogar positiven Lesart gegenüber, indem er eine grundsätzliche Trennung der Bereiche Politik und Religion negiert bzw. sogar als schädlich für ein Volk bewertet. So könne der Mensch „Politik im allein echten Sinne“ nur mithilfe der „Kräfte Gottes“ betreiben, demzufolge „es zwar keine politische Religion, aber religiöse Politik, ja […] keine andere Politik, als religiöse“[1006] gebe. Diese Argumentation folgt einer grundlegenden Forderung der völkisch-religiösen Bewegung nach einer arteigenen Religion, die als zwingende Handlungsgrundlage alle Bereiche des gesellschaftlichen und individuellen Lebens durchdringt, so auch die politische Handlungsebene.

Demgegenüber subsumiert der deutsche Soziologe Julius Kraft (1898-1960) 36 Jahre später *Politische Religion* und *religiöse Politik* unter dem Begriff „politische[r] Religionismus“, unterscheidet aber gleichfalls beide Phänomene voneinander, indem er die *religiöse Politik* als „politischen Religionismus einer transzendenten Religion“ und die *Politische Religion* als „politischen Religionismus einer Naturreligion“[1007] definiert.

Ein Spannungsverhältnis tritt zwischen den Begriffspaaren nur soweit zu Tage, wie die so definierten Phänomene von der Leserschaft als gegensätzlich wahrgenommen werden. Das Wechselspiel zwischen Synonymie und Antonymie bleibt diesem Chiasmus somit auch in der neueren Literatur erhalten. Insgesamt führt diese Gegenüberstellung von *Politische Religion* und *religiöse Politik* nicht dazu, dass der Begriff *Politische Religion* für die Lesenden semantisch und definitorisch greifbarer wird. So entpuppt sich bereits die Frage nach dem Verhältnis beider Begriffe zueinander eher als Hindernis im Versuch einer Annäherung an das Begriffsverständnis.

11. Zusammenfassung

Der Historiker Hans Otto Seitschek leitet seinen Aufsatz *Frühe Verwendungen des Begriffs „Politische Religion“* mit der Feststellung ein, Thomson und Campanella, welche ihren lateinischen Texten entsprechend den Begriff *religio politica* heranzogen, stünden „am Beginn der Begriffsbildung ‚politischer Religion‘.“[1008] Diese Aussage Seitscheks aus dem Jahr 2003 wurde in der Forschung zwar viel zitiert, aber bislang erfolgten keine weiteren Untersuchungen zu frühen Verwendungen bzw. zur Entwicklung des Begriffs *Politische Religion*. Umso erstaunlicher war im Zuge der ersten Recherchen und Vorarbeiten zu dieser Studie die Entdeckung, dass der Begriff *Politische Religion* bereits vor der bislang angenommen ersten Erwähnung des Begriffs *religio politica* bei George Thomson in den deutschen Sprachraum Eingang fand. Mit den Fundstellen in der Übersetzung von Jacques Amyot und im Text von René Choppin konnten nichtdeutsche Entsprechungen des Begriffs *Politische Religion* sogar bis ins

---

1006 Ebd., S. 306.

1007 Julius Kraft: Philosophie als Wissenschaft und als Weltanschauung. Untersuchungen zu den Grundlagen von Philosophie und Soziologie. Hrsg. von Albert Menne. Hamburg 1977, S. 234: „So gibt es politischen Religionismus einer transzendenten Religion oder ‚religiöse Politik‘ und politischen Religionismus einer Naturreligion oder ‚politische‘ Religion.“

1008 Seitschek: Frühe Verwendungen, S. 109. Auch in seiner 2017 veröffentlichten Monographie *Religionsphilosophie als Perspektive* bleibt Seitschek bei seinen Forschungsergebnissen von 2003 und erwähnt Thomsons Veröffentlichung *Vindes veritatis* (1606) als erste Fundstelle der lateinischen Form *religio politica* (Seitscheck: Religionsphilosophie als Perspektive, S. 21, Anm. 72). Angemerkt sei an dieser Stelle, dass die Verfasserin bereits in ihrer unveröffentlichten Masterarbeit aus dem Jahr 2013 auf den weitaus umfangreicheren Quellenbestand der Frühen Neuzeit und auf weiter zurückreichende Fundstellen wie etwa im Vorwort der deutschen Übersetzung von Antoine Arnauld aus dem Jahr 1602 hingewiesen hat.

16. Jahrhundert zurückverfolgt werden. Des Weiteren überraschte auch die Anzahl der ermittelten Fundstellen des Begriffs, die im Laufe der Jahrhunderte rapide zunehmen und damit ein anderes Bild der Quellenlage zeichnen, als bislang in der Forschung dargestellt wurde.[1009] Zwar kann – auf den bisher von der Verfasserin ermittelten Quellen basierend – nicht von einer regen Benutzung des Begriffs im 16. und 17. Jahrhundert gesprochen werden, doch sind deutlich mehr Quellenbelege vorhanden, als es bislang gemäß des aktuellen Forschungsstands den Anschein hatte.

Die Recherchen für diese Arbeit gingen teilweise über den deutschen Sprachraum hinaus und haben Fundstellen in lateinischen, englischen, französischen, niederländischen und ungarischen Texten zu Tage gefördert, so dass in der Untersuchung die Verwendung von Äquivalenzbegriffen zur *Politischen Religion* in anderen Sprachräumen angerissen werden konnte, die verschiedentlich semantische Ähnlichkeiten zu den herausgearbeiteten Verständnisfeldern des Begriffs im deutschen Sprachraum aufzeigen. Diese fremdsprachlichen Fundstellen dürfen sowohl quantitativ als auch mit Blick auf die Zahl unterschiedlicher Sprachräume, in denen Entsprechungen zum Begriff *Politische Religion* zu finden sind, nicht als ausgeschöpft recherchiert betrachtet werden. Vielmehr sollen die eingefügten Fundstellen der Begriffe *religio politica, religion politique*, *political religion* und weiterer Lehnwörter in anderen Sprachen als erste Anknüpfungspunkte für tiefer greifende Untersuchungen der jeweiligen Sprachräume und Verwendungsfelder inspirieren. Insgesamt wurden wesentlich mehr Quellen ermittelt, als tatsächlich in diese Untersuchung eingebunden werden konnten, was gleichermaßen für deutschsprachige Fundstellen als auch für Quellen aus anderen Sprachräumen gilt.

Entgegen der bisher in der Forschung erzielten und publizierten Ergebnisse einer frühen Verwendung des Begriffs *Politische Religion* ist es faszinierend, feststellen zu können, dass dieser Begriff bereits im 16. und 17. Jahrhundert eine in den verschiedenen Sprachräumen Europas verbreitete Anwendung erfahren hat. Eine Verwendung in der jeweiligen Nationalsprache und damit abseits des Lateinischen erfuhr der Begriff vor allem in jenen Sprachräumen, die sich für eine Nutzung der eigenen Nationalsprache als Wissenschafts- bzw. Gelehrtensprache bereits geöffnet hatten.[1010] Zieht man zu diesen Ergebnissen die eingangs betrachteten Quellen des 16. Jahrhunderts hinzu, so ist die Vermutung durchaus nicht abwegig, dass der Begriff bereits im 16. Jahrhundert oder sogar früher eine Verbreitung in weiteren Sprachräumen erfahren hat, die bisher nicht mit Quellenbelegen nachgewiesen werden kann. In Anbetracht der wie eingestreut wirkenden Begriffsverwendung durch Petrus Denaisius in seinem 1602 veröffentlichten Vorwort erhärtet sich gleichfalls die Vermutung, die deutschsprachige Variante des Begriffs *Politische Religion* könnte möglicherweise bereits im 16. Jahrhundert Anwendung gefunden haben. Wie weit verbreitet der Begriff *religio politica* samt seinen Entsprechungen in

---

[1009] Auf der Grundlage der Ergebnisse dieser bisher stiefmütterlich behandelten Untersuchung zu frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* und der damit einhergehenden geringen Anzahl an bis dato bekannten Fundstellen urteilt bspw. auch der Historiker Hans Maier in einem 2019 erschienenen Aufsatz: „Verwendungen des Begriffs in früheren Jahrhunderten – wie sie vereinzelt vorkommen – haben keine Schule gemacht." (Hans Maier: Das „Dritte Reich" im Visier seiner Gegner. Profane und religiöse Wahrnehmung, in: Daniel E.D. Müller, Christoph Studt (Hg.): „…und dadurch steht er vor Freisler als Christ und als gar nichts anderes…" Christlicher Glaube als Fundament und Handlungsorientierung des Widerstands gegen des „Dritte Reich". Tagungsband zur XXX. Königswinterer Tagung [= Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft 20. Juli 1944 e.V.]. Augsburg 2019, S. 15-29, hier S. 18).

[1010] Zur Entwicklung des Deutschen als Gelehrtensprache siehe Wolf Peter Klein: Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der *lingua barbarica* zur *HaubtSprache*, in: Herbert Jaumann (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin 2011, S. 465-516.

anderen Sprachräumen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts tatsächlich war, ob die begriffliche Genese beispielsweise in einem engen Kontext zu den reformatorischen Umwälzungen in Europa steht oder in vorreformatorische Zeiten oder gar bis in die Antike zurückreicht, konnte nicht geklärt werden. So ist auch zu bedenken, dass die überlieferten bzw. heute noch zugänglichen Texte der Frühen Neuzeit kein Abbild der Gesamtheit der Druckerzeugnisse jener Zeit widerspiegeln und sich seinerzeit noch mehr Personen des Begriffs bedient haben könnten. Es ist wenig überraschend, dass die Quellenfunde für das 17. Jahrhundert im Vergleich zu den recherchierten Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts recht überschaubar sind, wofür verschiedene Faktoren verantwortlich sind. In erster Linie war die Gesamtzahl an gedruckten Texten im 17. Jahrhundert geringer als in den darauffolgenden Jahrhunderten. Der Anstieg von Druckerzeugnissen ist mitunter eine Konsequenz der wachsenden Zahl an Gelehrten sowie an (lese- und schreibfähigen) Menschen insgesamt. Es ist aber zweifellos auch den Weiterentwicklungen im Bereich des Druckereiwesens zu verdanken, durch die sich die Produktivität auf materieller Ebene durch bessere und schnellere Druckverfahren und Vervielfältigungsmöglichkeiten in den nachfolgenden Jahrhunderten steigerte. Des Weiteren ist es vor allem eine Frage der Überlieferungslage und -umstände: So liegt zwischen den Schriften des 17. Jahrhunderts und der Gegenwart eine größere Zeitspanne mit politischen, religiösen und gesellschaftlichen Umbrüchen, die es für ein Druckerzeugnis zu überdauern galt als für Veröffentlichungen aus den nachfolgenden Jahrhunderten. Publikationen bzw. Texte sind im Laufe der Zeit aus unterschiedlichen Gründen verloren gegangen oder konnten nicht überdauern, etwa weil sie vorsätzlich aus politischen oder religiösen Erwägungen vernichtet oder versehentlich zerstört wurden. Dass Schriften des 17. Jahrhunderts einer Zerstörung und damit dem Vergessen entgangen sind und durch die Zeit konserviert werden konnten, ist nicht selten dem Zufall zuzuschreiben. In einigen Fällen ist es aber auch einer breiten Rezeption und dem damit einhergehenden zeitgenössischen Bekanntheitsgrad der jeweiligen Publikationen zu verdanken. Desto näher wir uns in Richtung Gegenwart bewegen, umso größer ist die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, dass der Radius und Grad der Bekanntheit eines Textes erweitert und dessen physisches Überdauern gesichert werden kann.

Der Begriff *Politische Religion* wird in den Quellen überwiegend eher nebensächlich ohne eine nähere Präzisierung oder weitere Umschreibung zum Begriffsverständnis verwendet, wodurch zunächst der Eindruck erweckt wird, er sei zur jeweiligen Zeit allgemein recht bekannt gewesen. Im Großteil der Schriften wird dem Begriff nur ein sehr geringer Platz eingeräumt, so dass er nur in wenigen Fällen an mehr als einer Stelle zu finden ist und oftmals mehr zufällig von den unterschiedlichen Verfassenden in den Text eingestreut worden zu sein scheint. Nur sehr wenige der untersuchten Fundstellen bzw. Quellen widmen sich dem Begriff etwas eingehender, versuchen den Lesenden eine Definition zu liefern, nutzen ihn an mehreren Stellen der ermittelten Quellen oder nehmen ihn gar in ihr begriffliches Repertoire auf (zum Beispiel Semler, Haller, Börne). Der Facettenreichtum im Begriffsverständnis und der selbstverständlich wirkenden Gebrauch des Begriffs *Politische Religion*, welche den Lesenden bereits im 17. Jahrhundert begegneten, liefern weitere Indizien zur Untermauerung der oben bereits geäußerten Vermutung einer bislang ungeahnten Verbreitung des Begriffs im 16. Jahrhundert und bieten Ansatzpunkte für die These, dass der Ursprung sogar vor dem 16. Jahrhundert liegen könnte und *Politische Religion* als zusammenhängender Begriff bereits länger in Gebrauch war, als

bislang nachgewiesen werden kann.[1011] Die fehlenden Definitionen und Auseinandersetzungen mit dem Begriff sowie dessen oft nur singuläre Verwendung im überwiegenden Teil des recherchierten Quellenkorpus deuten auf eine gewisse Popularität des Begriffs hin, die nähere Ausführungen zum Begriffsverständnis obsolet scheinen ließen. Von einem Diskurs über den Begriff *Politische Religion* oder einer Diskursgeschichte der *Politischen Religion* kann allerdings keine Rede sein, vielmehr ist der Begriff lediglich ein Teil von Diskursen zu anderen Terminologien oder Themen, ohne selbst genügend eigene Würdigung zu erfahren – wie zum Beispiel in der Auseinandersetzung zwischen Semler und Riem zum Religionsbegriff beobachtet werden konnte.

Die Formen der Publikationen, in denen Fundstellen des Begriffs *Politische Religion* ermittelt werden konnten, variieren zwischen Monographien, Sammelbänden, Periodika und Nachschlagewerken verschiedenster Prägungen. Erste Verwendungen des Begriffs in Nachschlagewerken konnten bereits für das 17. Jahrhundert belegt werden, allerdings sticht vor allem der unerwartete Fund in einer Ausgabe von Zedlers *Universal-Lexicons* von 1741 hervor, worin dem Begriff *Politische Religion* sogar ein eigenständiges Lemma geschenkt wurde. Neben der interdisziplinären Verwendungen innerhalb fachwissenschaftlicher, d. h. vor allem geistes-, religions- und kulturwissenschaftlicher Veröffentlichungen überraschten die Fundstellen in belletristischen Publikationen des 19. Jahrhunderts, wie etwa im Roman von Karl Ferdinand Gutzkow oder im Drama von Charles Nodier. Das semantische Spektrum und die Verwendungsfelder des Begriffs *Politische Religion* waren bereits im 17. Jahrhundert breit gefächert; die herausgearbeiteten Themenbereiche sollten nicht als abschließend betrachtet werden, da sie sich durch weitere, bisher unentdeckte Quellen sicherlich noch an Verwendungs- und Deutungsmöglichkeiten erweitern ließen.

Zentrale Entwicklungspunkte der Semantiken des Begriffs *Politische Religion*, einzelne Stationen der begrifflichen Weiterentwicklung können in einem Überblick wie folgt zusammengestellt werden: Im 16. und 17. Jahrhundert blieb die Anwendung des Begriffs weitgehend auf theologische bzw. religionsphilosophische Auseinandersetzungen oder Themen begrenzt. Für eine bessere Darstellung wurden für die Untersuchung mehrere Themenbereiche herausgearbeitet, in deren Kontext eine Verwendung des Begriffs *Politische Religion* zum Teil sogar in verschiedenen Sprachräumen ermittelt werden konnte. Im beginnenden 17. Jahrhundert war die Verwendung des Ausdrucks *Politische Religion* als Negativbegriff im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen innerhalb des Christentums sowie als Kritik an religiösem Indifferentismus besonders im Kontext von christlich-konfessionellen (Mehrfach-)Konversionen populär. Für die zwei weiteren, in der Arbeit thematisierten Anwendungsfelder des Begriffs *Politische Religion* im Kontext der *religio externa* sowie der nichtchristlichen Monotheismen Judentum und Islam konnten erste Fundstellen erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ermittelt werden.

Trotz dieser bereits im 17. Jahrhundert vorhandenen semantischen Variationen wurde der Begriff *Politische Religion* von fast allen Autoren – mit Ausnahme Tommaso Campanellas und Léonard de Marandés – negativ konnotiert als Kritik- oder Polemikbegriff in inner- und interkonfessionellen Auseinandersetzungen des europäischen Christentums verwendet, gleichzeitig aber auch von christlichen – überwiegend protestantischen – Gelehrten als Negativbegriff zur

[1011] Hier könnte sich eine Recherche in digitalisierten lateinischen Texten des 16. Jahrhunderts und weiter zurückreichend lohnen.

Charakterisierung und Bewertung nichtchristlicher Religionen herangezogen. Die dem Begriff im 17. Jahrhundert innewohnende Kritik bzw. Polemik fußte insgesamt auf dem christlich tradierten Konzept der Trennung von Kirche und Staat, von Politik und Religion und richtet sich gegen eine Verknüpfung religiöser und weltlicher Belange; ohne diese Grundvoraussetzung ist eine polemische Semantik des Begriffs *Politische Religion* kaum praktikabel. Im Großteil der Quellen wird dem Begriff *Politische Religion* eine deskriptive Funktion in polemisierender Lesart zugesprochen; der Begriff beschreibt zwar eine religiöse oder theologische Haltung, stigmatisiert diese aber gleichzeitig durch das polemisierende Moment seiner Konnotation. Die Kritik betrifft insbesondere die Verquickung von diesseitigen und jenseitigen Bereichen sowie eine Instrumentalisierung von Religionen oder Konfessionen für weltliche Zwecke sowohl durch religiöse oder politische Institutionen, als auch durch Gruppierungen oder Einzelpersonen. Interessant ist unter anderem die schon im 17. Jahrhundert verwendete Charakterisierung des Islams als *Politische Religion*, die noch heute in (populär-)wissenschaftlichen, aber auch alltagspolitischen Auseinandersetzungen mit der islamischen Lehre anzutreffen sind.[1012]

Im Allgemeinen wurde der Begriff *Politische Religion* im 17. Jahrhundert folglich als Pejorativum zur Diffamierung unliebsamer christlich-konfessioneller oder nichtchristlich-religiöser Gruppierungen oder bestimmter theologischer Positionen verwendet, wobei die Bandbreite der inkludierten Konfessionen und Religionen stark variieren konnte. Dementsprechend unterlag der Begriff keiner exklusiven Anwendung auf eine bestimmte christliche Konfession oder nichtchristliche Religion, sondern konnte unabhängig davon für jedes Glaubenssystem verwendet werden. Insgesamt muss festgestellt werden, dass der Begriff bereits im 17. Jahrhundert einen bis dato ungeahnten Facettenreichtum aufwies, der zum Teil noch in aktuellen Beiträgen in der entsprechenden semantischen Ausformung zu finden ist. Die dem Begriff *Politische Religion* in aktuellen Publikationen zugrundeliegende Unbestimmtheit, diese ihm innewohnende semantische Vielfältigkeit bzw. das sehr heterogene Begriffsverständnis ist folglich nicht erst einer steigenden Popularität und der damit verbundenen wachsenden Verwendung des Begriffs in der Publikationslandschaft seit Mitte der 1990er Jahre zuzuschreiben, sondern kann bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden.

Während für diese Semantiken des Begriffs *Politische Religion* im 17. Jahrhundert zum Teil Fundstellen bis ins 21. Jahrhundert nachverfolgt werden können – wie etwa die ab dem 17. Jahrhundert belegbare Verwendung des Begriffs bezogen auf den Islam –, bildeten sich im 18. Jahrhundert neue Begriffsdeutungen heraus, die sich neben diesen „betagteren" Semantiken zusätzlich zu entfalten begannen, ohne diese zu verdrängen. Im Falle theologischer oder religionsphilosophischer Schriften blieb dem Begriff *Politische Religion* der Negativstempel erhalten, allerdings erlebte das Verwendungsfeld nichtchristlicher Religionen einen Zuwachs durch die Anwendung des Begriffs auf polytheistische Religionen (wie beispielsweise auf die Religionen der Antike) und später den Zoroastrismus. Eine weitere Ausdehnung des Anwendungsbereichs erfolgte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Bereich christlich-theologischer Streitigkeiten durch die Verwendung des Begriffs *Politische Religion* in den Auseinandersetzungen zwischen Anhängenden der positiven Religion oder Offenbarungsreligion auf der einen Seite und der natürlichen Religion oder auch Vernunftreligion auf der anderen Seite.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kann in Publikationen zur den Ideen Aufklärung eine tiefgreifende Neuerung belegt werden, die zu einem Paradigmenwechsel sowohl auf

[1012] Siehe hierzu die Verweise im Einleitungskapitel.

semantischer als auch auf konnotativer Ebene führte: Die Verlagerung der begrifflichen Bezugsebene von Objekten, wie beispielsweise religiöse und später auch politische Ideen oder Weltanschauungen, hin zu einer Subjektbezogenheit, indem der Begriff *Politische Religion* durch die Voransetzung eines Possessivums in eine unmittelbare Beziehung zu einem oder mehreren Individuen gesetzt wird. In diesem Verwendungsrahmen wurde der Begriff im Sinne einer Bezeichnung für die individuelle Gesinnung oder den persönlichen Glauben an sich in politischen, philosophischen, moralischen oder gar religiösen Fragen interpretiert. Weil sich der Begriff *Politische Religion* nicht mehr auf ein spezifisches Objekt bezog, wurde er universell auf alle denkbaren diesseits- und auch jenseitsbezogenen Ideen anwendbar. Infolgedessen kann von einer Art Privatisierung der *Politischen Religion* gesprochen werden, die sich aus dem Mitte des 18. Jahrhunderts aufkeimenden Verständniswandel des Religionsbegriffs hin zur Innerlichkeit des Subjekts ergibt, in dem Begriffe wie *Religiosität* zum Ausdruck eines religiösen Gefühls des Individuums an Bedeutung gewannen.[1013] In diesem Verständnisrahmen wurde der Begriff *Politische Religion* seiner bis dato immanenten negativen Lesart entkleidet und entwickelte sich zu einem *per se* wertfreien Begriff, der erst durch eine Kontextualisierung eine mögliche konnotative Färbung erfährt. Dieser Mangel einer bereits dem Begriff innewohnenden sprachlichen Wertung ist eine Neuerung innerhalb der semantischen Spektren des Begriffs *Politische Religion*, in deren Konsequenz in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erste wertfreie bis positiv konnotierte Lesarten ermittelt werden konnten, die später auch in anderen Deutungsansätzen Eingang fanden, zur Jahrhundertwende zunahmen und zum Teil sogar bis ins 20. Jahrhundert überdauerten.[1014] Den Höhepunkt seiner Popularität erreichte diese Deutung des Begriffs im 19. Jahrhundert, um am Ende des Jahrhunderts an den Rand der verschiedenen Verständnisfelder gedrängt fast vollständig in Vergessenheit zu geraten; nur vereinzelt finden sich Fundstellen in Veröffentlichungen des 20. und 21. Jahrhunderts.

Durch die Zunahme der Begriffsverwendung in politischen, philosophischen oder anderen, nicht religionswissenschaftlichen Disziplinen eröffnete sich diesem neuen Verständnis des Begriffs *Politische Religion* im späten 18. Jahrhundert gleichfalls eine neue Ebene der Verwendung, indem er im Kontext (neuer) politischer Ideen oder Standpunkte – beispielsweise des Liberalismus oder auch des Royalismus – in politische Diskussionen einbezogen wurde. Diese neue Bezugnahme des Begriffs innerhalb politischer Texte und Auseinandersetzungen wird besonders ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in Beiträgen zur Französischen Revolution deutlich und setzt sich in den nachfolgenden Publikationen des 19. Jahrhunderts fort, wie die Quellenfunde zu weiteren revolutionären Ereignissen oder staatspolitische Ideen belegen. In diesen Quellen wurde der Begriff von seiner bisher eher religionsphilosophischen Kontextualisierungen befreit und im Sinne politischer bzw. weltlicher Ideen oder Herrschaftsformen angewandt. Doch im Gegensatz zum zuvor erwähnten subjektbezogenen Begriffsverständnis wird in diesem Anwendungsfeld der Bezug des Begriffs zu einem so bezeichneten Objekt, der politischen Idee, hergestellt. In diesem Verständnisfeld erhält der Begriff eine gewisse inhaltliche Unabhängigkeit, so dass er universell auf verschiedene politische Ideen Anwendung finden kann; konfessionelle oder religiöse Belange spielen in dieser semantischen Richtung des Begriffs *Politische Religion* keine Rolle mehr. Bezogen auf die konnotative Ausrichtung zeigen die zur Französischen Revolution und anderen revolutionären Ereignissen untersuchten Quellen eine

[1013] Siehe hierzu die Ausführungen im Einleitungskapitel.
[1014] Siehe hierzu die im zwölften Kapitel vorgestellten Schrift von Alois Hompf.

gewisse Ambivalenz, die aus einem dem Begriff *per se* fehlenden Wertungsmuster entspringt. Weil die Anwendung des Begriffs nicht auf bestimmte, nach Merkmalen zu definierende politische Philosophien oder Herrschaftsformen begrenzt ist, kann er in der Funktion eines Oberbegriffs verschiedene politische oder philosophische Ideen subsumieren. In diesen semantischen Verwendungsfällen handelt es sich bei dem Begriff *Politische Religion* um einen *a priori* wertfreien Begriff, der keine *per se* konnotativ negative oder abwertende Funktion in sich birgt.

Unter dem Eindruck der Ereignisse der Französischen Revolution entwickelten sich zudem erste Ansätze einer Definition des Begriffs *Politische Religion* im Sinne einer Sakralisierung politischer Ideen, die wegweisend für die Charakterisierung des Begriffs in späteren Schriften wurden, jedoch die Deutung als Kritik an einer Verknüpfung von Politik und Religion gleichfalls nicht abzulösen vermochten. Dieser semantische Strang des Begriffs *Politische Religion* wurde im Laufe der Zeit weiterentwickelt und findet sich in Deutungsansätzen zu totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts wieder, die in einem letzten Kapitel kurz angerissen wurden. Mit den erwähnten Autorinnen und Autoren konnte abschließend der Bogen zur eingangs geäußerten Kritik an der Stilisierung Eric Voegelins zur Galionsfigur des Begriffs *Politische Religion* geschlossen und betont werden, dass Voegelin in seiner Schrift einen bereits von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen genutzten Begriff in einer ebenfalls bereits bekannten Deutung aufnahm.

Insgesamt kann für alle betrachteten Zeiträume konstatiert werden, dass die Semantik und die konnotative Ausrichtung des Begriffs *Politische Religion* stets abhängig von den mit ihr in Verbindung gesetzten Narrativen und Kontextualisierungen changieren und damit den Begriff substantiell schwer greifbar machen. Das Spektrum der verschiedenen Interpretationen des Begriffs *Politische Religion* findet sich nicht nur in Schriften des deutschen Sprachraums, sondern kann auch in anderen Sprachräumen beobachtet werden. Selbst innerhalb der untersuchten Autorinnen und Autoren, die den Begriff *Politische Religion* in mehreren Beiträgen verwendet haben, konnte bei Einzelnen eine nicht immer einheitliche Deutung bzw. Verwendung des Begriffs an verschiedenen Stellen ihrer Publikationen nachgewiesen werden (siehe zum Beispiel Semler, Arnd und Haller). Bemerkenswert ist, dass sich die verschiedenen, zum Teil auch widersprechenden Semantiken nicht aufeinanderfolgend gegenseitig ablösen, sondern gleichzeitig nebeneinander existieren; dieses Nebeneinander unterstreicht mitunter das Problem einer einheitlichen Definition des Begriffs. Ferner lassen sich die zum Teil sehr unterschiedlichen Semantiken keiner bestimmten Epoche zuordnen; einige semantische Richtungen der *Politischen Religion*, deren Wurzeln zum Teil bis ins 17. Jahrhundert nachgezeichnet werden können, finden sich sogar in der aktuellen Publikationslandschaft wieder (siehe die Anwendung des Begriffs zur Charakterisierung des Islams).

Die Wechselhaftigkeit und Austauschbarkeit der Interpretations- und Verwendungsfelder des Begriffs *Politische Religion* ist vermutlich mehreren Faktoren geschuldet. Wie schon an einigen Stellen betont, wird der Begriff in vielen Quellen sehr stiefmütterlich behandelt, oft lapidar nur an einer einzigen Stelle eingeworfen, bar jeder Erläuterung, so dass das Begriffsverständnis durch die Lesenden aus dem textlichen Umfeld erschlossen werden muss. Diese oftmals singuläre Anwendung in umfangreichen Werken ermöglicht das Gedeihen verschiedener Nuancen des Verständnisses durch die Lesenden, wodurch die Verschiebung in neue Interpretationsfelder vereinfacht wird. Begünstigt wird diese Flexibilität des Begriffs *Politische Religion* auch durch das diskursive Feld des Religionsbegriffs, das durch seine verschiedenen Spektren das Verständnis stark beeinflusst. Aufgrund dieser semantischen und definitorischen

Vielfalt kann im Falle des Begriffs *Politische Religion* von einer Art Leerstelle oder Leerstellenbegriff gesprochen werden, die oder der einer (bewussten) Offenheit unterliegt, wodurch eine Verwendung in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Definitionen möglich ist. Diese definitorische und semantische Offenheit verlangt von den Lesenden, den Begriff stets in Beziehung zum Text setzen zu müssen, um das von den jeweiligen Verfassenden transportierte Begriffsverständnis zumindest im Ansatz begreifbar machen zu können. Dabei kann es zu Fehlinterpretationen des intendierten Begriffsverständnisses durch die Lesenden kommen, wenn die verfassenden Personen ihrem Begriff von *Politische Religion* zu wenig Aufmerksamkeit schenken und zu viel Interpretationsspielraum geben.

Einen weitaus größeren Einfluss übt die semantische Entwicklung der Grundbegriffe Religion und politisch auf die Semantiken der *Politische Religion* aus, was an einigen Passagen der Arbeit herausgearbeitet werden konnte. Hervorzuheben ist insbesondere die voranschreitende Privatisierung und Individualisierung von Religion, wodurch dem Begriff *Politische Religion* ein ähnlicher Entwicklungszweig innerhalb seines semantischen Stammbaums erwuchs. Die zeitweise Neutralisierung der negativen Lesart des Adjektivs politisch im 18. Jahrhundert wirkte sich gleichfalls auf einen im 17. Jahrhundert im deutschen Sprachraum ausschließlich negativ bis abwertend konnotierten Gebrauch des Begriffs *Politische Religion* aus, die sich durch die konnotative Wandlung des Adjektivs ebenfalls sukzessive von der ihr anhaftenden negativen Lesart befreien konnte. Somit steht die konnotative Ausrichtung des Begriffs *Politische Religion* in Abhängigkeit zur Lesart des Begriffs politisch. Die konnotative Ausrichtung des Begriffs steht allerdings auch in Abhängigkeit zur Positionierung der Nutzenden zur Frage nach einer Trennung von Politik und Religion: Als Negativbegriff diente der Begriff *Politische Religion* zur Kritik an einer mangelnden Grenzziehung und -einhaltung zwischen heiligen und profanen Bereichen, wohingegen sich Verteidiger dieser Verflechtung einer positiven Lesart zuwandten.

Für die Autorinnen und Autoren ist festzuhalten, dass der Begriff *Politische Religion* von Personen verschiedener religiöser, konfessioneller, sozialer oder beruflicher Zugehörigkeiten verwendet wurde. Dass der Begriff vorwiegend in Publikationen männlicher Personen aufgefunden werden kann, ist der im Untersuchungszeitraum sehr geringen Dichte an Veröffentlichungen von Autorinnen insgesamt geschuldet. Dennoch konnten mit Fanny Tarnow und Lucie Varga Fundstellen und damit Verwendungsbelege des Begriffs durch Frauen untersucht bzw. erwähnt werden. Eine auf Verfasserinnen konzentrierte Untersuchung der Geschichte des Begriffs *Politische Religion* würde vermutlich noch weitere Vertreterinnen einer Begriffsverwendung zu Tage fördern. Ebenso wurde der Begriff nicht exklusiv von einer bestimmten Gelehrtengruppe verwendet, sondern findet sich interdisziplinär sowohl in theologischen, als auch in philosophischen und politischen Texten wieder. Jedoch konnte unter anderem eine Verbindungslinie zwischen verschiedenen Gelehrten der Universität in Halle herausgearbeitet werden, die zunächst in der Semantik des Begriffs *Politische Religion* im Gefüge einer Diskussion um *religio interna* und *externa* zu finden ist, jedoch darüber hinaus auch in anderen Verständnisvarianten des Begriffs weiterverfolgt werden kann. Ähnliche Verbindungslinien zwischen einzelnen Verfassenden konnten auch an anderen Stellen der Untersuchung ermittelt werden, wie etwa unter den erwähnten Schriftstellern der literarischen Bewegung *Junges Deutschland*, Ludwig Börne und Karl Gutzkow. Personen aus allen christlich-konfessionellen Lagern bedienten sich des Begriffs, so dass von einer exklusiven Vereinnahmung durch oder für eine bestimmte religiöse respektive konfessionelle Gruppierung nicht die Rede sein kann. Die konfessionelle

Zugehörigkeit betrachtend können allerdings gewisse quantitative Mehrgewichtungen bei bestimmten, für die Untersuchung herausgearbeiteten thematischen Anwendungsfeldern des Begriffs *Politische Religion* erkannt werden. Während beispielsweise die Semantik des Begriffs im Sinne eines religiösen Indifferentismus besonders im katholischen Lager eine Anhängerschaft gewann, kann eine Übergewichtung von protestantischen Verfassenden im Kontext nichtchristlicher Religionssysteme beobachtet werden. Allerdings kann hieraus für keines der untersuchten Themenfelder eine Exklusivität in bestimmten konfessionellen Kreisen abgeleitet werden, da sich stets auch Ausnahmen innerhalb der Schriften finden lassen. Gleiches gilt für die beruflichen Felder. Zwar lassen sich quantitative Ungleichgewichte innerhalb einzelner Kapitel erkennen, doch ist es wohl wenig überraschend, dass religionsphilosophische bzw. theologische Thematiken eher von Theologen bearbeitet werden, wohingegen sich beispielsweise den revolutionären Ereignissen eher politisch aktive oder interessierte Personen widmen. Doch auch auf beruflicher Ebene existiert eine Vielfalt bei den Verfassenden, die eine zunächst erwartete Exklusivität bestimmter Berufsfelder in Bezug auf eine Kontextualisierung des Begriffs *Politische Religion* im Untersuchungsergebnis zerstreut und die interdisziplinär sowohl in theologischen oder religionswissenschaftlichen, als auch etwa in geisteswissenschaftlichen, politischen oder belletristischen Texten zum Ausdruck kommt. Erstaunlich ist die bereits im 17. Jahrhundert vorhandene internationale Verwendung des Begriffs, die sich in den nachfolgenden Jahrhunderten weiter durchsetzt. Eine Erforschung der einzelnen Sprachräume auf komparativer Ebene könnte daher viele vertiefende oder gar neue Erkenntnisse bereithalten.

Über die möglichen Lesenden können Aussagen einzig anhand der Verfassenden und der unterschiedlichen Publikationen, ihrer Formen und damit zusammenhängend ihrer Reichweite und Zielgruppen formuliert werden. Schon im 17. Jahrhundert sind die Publikationen recht unterschiedlich, in denen der Begriff *Politische Religion* verwendet wurde, so dass von interdisziplinär gebildeten Lesenden ausgegangen werden kann. Auch in Anlehnung an die Verfassenden kann früh auf eine gewisse Heterogenität des Kreises der Lesenden auf religiöser oder sozialer Ebene geschlossen werden. Im 18. Jahrhundert kann durch die Verwendung des Begriffs in Nachschlagewerken, wie zum Beispiel Zedlers *Universal-Lexikon*, in Beiträgen regionaler oder auch überregionaler Periodika und in belletristischen Veröffentlichungen davon ausgegangen werden, dass die Reichweite der Rezeption des Begriffs *Politische Religion* über Gelehrtenkreise hinausging und von einem weitaus größeren und diverseren Kreis von Lesenden, als bisher angenommen, wahrgenommen wurde.

Nicht allein aufgrund der bis in die Frühe Neuzeit zurückreichenden semantischen Vielfalt ist der Begriff *Politische Religion* schwer greifbar und als *terminus technicus* bzw. zur Bezeichnung eines heuristischen Analyseinstruments ungeeignet. Ungeachtet der von der im Einleitungskapitel kurz angerissenen Unbestimmtheit des Religionsbegriffs mitgetragenen definitorischen Problematik steht mit Blick auf die sehr unterschiedlichen Semantiken des Begriffs die Frage im Raum, ob der Begriff *Politische Religion* tatsächlich eine Religion oder ein nichtreligiöses Phänomen umschreibt, denn sowohl Religionssysteme oder religiöse Haltungen als auch politische oder philosophische Ideen wurden in der Frühen Neuzeit und darüber hinaus als *Politische Religion* bezeichnet. Diese Diskrepanz findet sich auch in gegenwärtigen Veröffentlichungen, wenn beispielsweise sowohl die islamische Religion als auch totalitäre Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts wie Kommunismus oder Nationalsozialismus als *Politische Religion* charakterisiert werden. Dieser Zwiespalt im Versuch einer semantischen Annäherung an den Begriff *Politische Religion* zieht sich im problematischen Religionsbegriff weiter

fort. Denn selbst bei einer Einigkeit darüber, dass der Begriff *Politische Religion* ein tatsächlich als Religion zu charakterisierendes Phänomen beschreibt, sorgen die divergierenden Definitionen des Religionsbegriffs für Streitigkeiten darüber, ob das als *Politische Religion* bezeichnete Phänomen tatsächlich als Religion bewertet werden kann oder nicht. Besonders anschaulich entlädt sich dieser Konflikt in der interdisziplinären Debatte um eine Anwendbarkeit des Begriffs *Politische Religion* als Deutungsansatz für totalitäre Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts wie Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, die durch den unbestimmten Religionsbegriff noch zusätzlich an Momentum gewinnt, was insbesondere in der Unterscheidung zwischen einer substantialistischen und einer funktionalistischen Religionsdefinition zu Tage tritt, wie im Abschluss des vierten Hauptkapitels kurz angerissen wurde. Ein weiterer Punkt schließt an die Eurozentrismus-Kritik zum Religionsbegriff an, die das Verständnis des Begriffs *Politische Religion* gleichermaßen betrifft. In der Formulierung ist die Grundannahme enthalten, dass Politik und Religion – analog zur Dichotomie von Diesseits und Jenseits – zwei voneinander zu trennende Bereiche seien und diese Grenzziehung durch das als *Politische Religion* bezeichnete Objekt negiert bzw. aufgehoben werde. Die vorausgesetzte unüberbrückbare Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz und das daraus abgeleitete Postulat der Trennung von Staat und Kirche ist eng mit der christlich-europäischen Tradition verbunden. Dieses christlich geprägte Verständnis muss berücksichtigt werden, wenn der Frage nachgegangen wird, ob beispielsweise nicht-christliche Religionen wie etwa der Islam als *Politische Religionen* charakterisiert werden können. Zwar wurde der Islam bereits im 17. Jahrhundert nachweisbar als *Politische Religion* apostrophiert, doch geschah dies aus dem Blickwinkel einer explizit christlich-europäischen Perspektive heraus. In einer Gesamtbetrachtung kann geschlussfolgert werden, dass keine allgemeingültige begriffliche Bestimmung des Begriffs *Politische Religion* erzielt werden kann, solange der Begriff Religion dieser definitorischen Problematik unterliegt, womit der Begriff als *terminus technicus* vor allem für komparative Studien ungeeignet ist.

Es bleibt abschließend festzuhalten, dass der Begriff seit seinem Bestehen einen großen Bedeutungswandel durchlaufen hat, wobei die verschiedenen Semantiken des Begriffs *Politische Religion* nicht aufeinander folgen, sondern oft nebeneinander existierten und zum Teil gegenwärtig weiterhin existieren. An einigen Stellen konnte dieses Nebeneinander herausgearbeitet werden, so beispielsweise im Zeitalter der Aufklärung und der Revolutionen, mit denen neue Begriffsdeutungen in der Verwendung des Begriffs aus einem weltlichen, oftmals staatsphilosophischen Kontext hervorgingen, alte Deutungsvarianten aus dem oftmals theologischen Bereich jedoch weiterhin in Gebrauch blieben. Die dem Begriff *Politische Religion* in aktuellen Publikationen zugrundeliegenden definitorischen wie semantischen Probleme sowie die ihm innewohnenden verschiedenen semantischen Möglichkeiten konnten bereits in Quellen des 17. Jahrhunderts nachgewiesen werden und sind somit nicht seiner Wiederentdeckung Ende des 20. Jahrhunderts bzw. der damit verbundenen gesteigerten Verwendung zuzuschreiben. Auch im Rückblick auf die in dieser Studie untersuchten Quellenbelege einer frühen Verwendung des Begriffs *Politische Religion* und den verschiedenen Facetten eines möglichen Begriffsverständnisses wird die Notwendigkeit deutlich, dass Nutzerinnen und Nutzer des Begriffs zur Vermeidung von Missverständnisses stets eine Definition mitgeben sollten. Denn wie die vorliegende Untersuchung herausarbeiten konnte, ist das (bislang) bekannte Bedeutungsspektrum des Begriffs *Politische Religion* sehr weitläufig. Es reicht von der Bezeichnung einer individuellen Grundhaltung einerseits bis zur Umschreibung eines totalitären Herrschaftssystems andererseits. Die Schwächen des Begriffs *Politische Religion* konnten in dieser Studie auf

verschiedenen Ebenen offenbart werden, allen voran seine semantische Wandelbarkeit und definitorische Unnahbarkeit, die ein eindeutiges Begriffsverständnis und damit eine einheitliche Begriffsverwendung erschweren und den Terminus *Politische Religion* in der Konsequenz als eine Art Leerstellenbegriff kennzeichnen.

Abstract in deutscher und englischer Sprache

Der Begriff *Politische Religion* sowie Entsprechungen in anderen Sprachräumen erfreuen sich seit über einem Vierteljahrhundert einer wachsenden internationalen Popularität in der wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen, aber auch tagespolitischen Medienlandschaft. Dies ist mitunter der 1986 veröffentlichten englischen Übersetzung und der 1993 herausgegebenen Neuauflage der Schrift *Die politischen Religionen* (1938) des österreichischen Politologen und Philosophen Eric Voegelin (1901-1985) und der breiten Rezeption seiner gleichnamigen Theorie zu verschulden, die er zur Wesensbeschreibung und Interpretation totalitärer Herrschaftsformen des 20. Jahrhunderts, wie etwa des Kommunismus und Nationalsozialismus, heranzog. Seit dieser Neubelebung in den 1990er Jahren wurde der Begriff als politisch-religiöses Interpretationsmodell interdisziplinär in der Forschungslandschaft in zahlreichen wissenschaftlichen Studien wieder aufgegriffen, die im Gros auf Voegelin als Galionsfigur des Theorems *Politische Religion* und dessen Publikation als Grundlagen- und Referenzschrift rekurrieren, obwohl er weder Begründer noch einziger zeitgenössischer Vertreter dieses Ansatzes war und sich späterhin von dieser kontroversen Terminologie distanzierte.
Es ist vermutlich dieser seit den 1990er Jahren anhaltenden Voegelin-Fixierung geschuldet, dass bisher nur wenige Forschende den Blick auf frühe Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* gerichtet haben, dessen Wurzeln bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden können. Diesem Mangel wendet sich die vorliegende Studie mit dem Ziel einer begriffsgeschichtlichen Annäherung an die frühen Verwendungen des Begriffs *Politische Religion* im Zeitraum vom 16. bis zum 19. Jahrhundert zu. Da sich allein im deutschsprachigen Raum zahlreiche Verwendungsbelege finden, wird der Fokus auf deutschsprachige Publikationen gelegt. Punktuell soll an ausgewählten Stellen auch auf Quellen aus anderen Sprachräumen (zum Beispiel Latein, Französisch und Englisch) verwiesen und ein translingualer Ausblick gewagt werden.
Zur Erschließung des Quellenmaterials bedient sich die Studie einer Verflechtung methodischer Ansätze aus den Bereichen der Historischen Semantik. Dabei sollen u. a. folgende Untersuchungsfragen in den Vordergrund gestellt werden: In welchen historischen, politischen oder religiösen Kontexten tauchen die ersten belegbaren Verwendungen im 16. und 17. Jahrhundert auf und welchem sozialen wie religiösen Umfeld ist die frühe Autorschaft zuzuordnen? Welchen Wandel durchlief der Begriff im Untersuchungszeitraum? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen zwischen dem frühneuzeitlichen Begriffsverständnis und einer Verwendung als Analyseinstrument zur Deutung moderner Herrschaftsformen im 20. und 21. Jahrhundert? Die Historisierung des Begriffs und seine Einbettung in den diskursgeschichtlichen Kontext des Religionsbegriffs sollen einen Überblick zur Geschichte des Begriffs *Politische Religion* auf der Grundlage eines bisher unerschlossenen Quellenmaterials bieten und die unterschiedlichen Begriffsbedeutungen sowie die mit ihnen transportierten Intentionen im Laufe der Jahrhunderte und im Wandel eines bis heute kaum greifbaren Religionsbegriffs aufzeigen.

The term *Politische Religion* and its equivalents in other languages – such as *political religion* in English – have grown ever more popular in academia, popular science, and media over the last quarter of a century. This is partly due to the English translation of Eric Voegelin's *The Political Religions* published in 1986 and followed by a new edition of the German original text *Die politischen Religionen* in 1993. Voegelin (1901-1985), an Austrian political scientist

and philosopher, originally published his widely perceived theory in 1938, in which he analyzed and interpreted the essence of totalitarian forms of rule of the 20th century, such as communism and National Socialism. Being revived by the translation of Voegelin in the late 1980s, the term *Politische Religion* has been taken up interdisciplinary as a concept in numerous scientific studies, frequently referring to Voegelin as the founder of the term itself and his publication as *the* theoretical reference even though he neither coined the term nor had he been the only contemporary representative of the approach and eventually distanced himself from the terminology altogether.

It is probably due to this Voegelin fixation, which has persisted to this day, that so far only a few scholars have turned their attention to early uses of the term political religion, whose roots can be traced back to the 16th century. This study addresses that deficiency with the aim of providing a conceptual historical approach to the early uses of the term stretching from the 16th to the 19th century. The study focuses on German texts as the term enjoyed huge popularity in the German-speaking world of that timeframe. At selected points references will be made from a translingual perspective to sources from other language areas (e.g. Latin, French and English) to demonstrate its broad appeal beyond the limitations of said world.

Analyzing the source material, this study interweaves various methodological approaches from the fields of historical semantics. The following research questions provide a guiding thread to tie together this *longue durée* approach to the semantics of *Politische Religion*: In which historical, political and/or religious contexts did the first verifiable uses of the term appear in the 16th and early 17th century? To which social and religious environment can the early authors be assigned? How did the term transform during the centuries? What similarities and differences exist between the early modern understanding of the term and its use as an analytical instrument to interpret modern forms of rule in the 20th and 21st century? Historicizing the term religion and embedding it in its historical discourse will provide an overview of the history of the term political religion on the basis of hitherto unexplored source material. Thus the project not only analyzes the different meanings of the term, but reconstructs the permutations through their historical intentions and changes in the concept of religion which is still barely tangible today.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellenverzeichnis

Abt, [Gottlieb Christian]: Die Revolution in Baden und die Demokraten. Vom revolutionären Standpunkt aus beleuchtet. Herisau 1849.

Amyot, Jacques: Les oeuvres morales et mêlées de Plutarque. Paris 1572.

[Anon.]: Zur Abwehr, in: Beilage zur Augsburger Postzeitung, Nr. 165, 19. December 1849, S. 505f.

[Anon.]: Zur Abwehr. II, in: Beilage zur Augsburger Postzeitung, Nr. 170, 25. December 1849, S. 518f.

[Anon.]: Al-Koranum Mahumedanum: Das ist / Der Türcken Religion / Gesetz / und Gottslästerliche Lehr / Mit einer schrifftmässigen Widerlegung der Jüdischen Fabeln / Mahumedischen Träumen; närrischen und verführischen Menschentands: Dabey zum Eingang deß Mahumeds Ankunfft / erdichte Lehr / und Ausbreitung derselben: Darnach die Gesetz und Ceremonien deß Alkorans; samt dem erdichteten Paradeiß: Endlich ein Anhang von der jetzigen Christen in Griechenland Leben/ Religion und Wandel: Benebenst einem nothwendigen Register/ zufinden. Nürnberg 1659.

[Anon.]: Curieuse und eigentliche Beschreibung Der Welt-beruffenen Dardanellen, Oder Hellespontischen Meer-Schlösser / Mit vielen Lebens-würdigen Umständen männiglich vor Augen gestellet. Franckfurt und Leipzig 1685.

[Anon.]: Decret der National-Versammlung über die unbeeydigten Priester, in: historisch-politisches Magazin 12.3 (1792), S. 306-308.

[Anon.]: D'un certain article sur le discours de la couronne, in: Messager des Chambres, Nr. 30, 30. Janvier 1829, unpag.

[Anon.]: Eigentliche Staatsverfassung des Reichs Schweden unter seiner gesetzmäßigen Freyheit beschrieben und wider Uebelgesinnte gerettet von dem Ehrlichen Schweden. Stralsund, Greifswald 1758.

[Anon.]: Die Emancipation der Juden, in: Bayerisches Volksblatt. Eine constitutionelle Zeitschrift, Nr. 15, 4. Februar 1832, S. 124-126.

[Anon.]: Gespräche in dem Reiche Derer Welt-Weisen. Anderer Theil [Bd. 2]. Halle 1722, S. 94.

[Anon.]: Art. Griechische Religion, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 11. Halle, Leipzig 1735, Sp. 898ff.

[Anon.]: Helvetische gesetzgebende Räthe, in: Helvetische Annalen, Dreyzehentes Stück, 19.5.1798, S. 65-67.

[Anon.]: Art. Heydenthum, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 12. Halle, Leipzig 1735, Sp. 1998ff.

[Anon.]: Der hohen Christlichen Alliirten und des Türckischen Gross-Sultans neu eröffneter geheimer Kriegs- und StaatsRath / Worinnen der hohen Alliirten gewaltige Armatur / Dero bey gegenwärtigem Feld-Zuge vermuthliches Vornehmen / nebst ihren victorieusen Progessen wider den Erbfeind; Hingegen dessen und seines gantzen Reichs Furcht / Bestürtzung und geschwächte Macht / die gefährlichen Factiones an seinem Hofe / die Empörung der Unterthanen / u. nach denen neuesten Begebenheiten vorgestellet werden. Nebenst angefügter Curieusen Beschreibung der Welt beruffenen Dardanellen oder Hellespontischen Meer-Schlösser / Worinnen von der Stadt Constantinopel drey considerablen Seltenheiten; Vornehmlich aber der Dardanellen Nahmen / Ursprung / und Situation, zu welcher Zeit / und von wem sie erbauet / von dero Fortification, mächtigen Geschütz / und andern denckwürdigen Zufällen ausführlich und Lesens würdig gehandelt wird. Franckfurt und Leipzig 1685.

[Anon.]: Der hohen Christlichen Alliirten und des Türckischen Gross-Sultans neu eröffneter geheimer Kriegs- und StaatsRath / Worinnen der hohen Alliirten gewaltige Armatur / Dero bey gegenwärtigem Feld-Zuge vermuthliches Vornehmen / nebst ihren victorieusen Progessen wider den Erbfeind; Hingegen dessen und seines gantzen Reichs Furcht / Bestürtzung und geschwächte Macht / die gefährlichen Factiones an seinem Hofe / die Empörung der Unterthanen / u. nach denen neuesten Begebenheiten vorgestellet werden. Nebenst angefügter Curieusen Beschreibung der Welt beruffenen Dardanellen oder Hellespontischen Meer-Schlösser / Worinnen von der Stadt Constantinopel drey considerablen Seltenheiten; Vornehmlich aber der Dardanellen Nahmen / Ursprung / und Situation, zu welcher Zeit / und von wem sie erbauet / von dero Fortification, mächtigen Geschütz / und andern denckwürdigen Zufällen ausführlich und Lesens würdig gehandelt wird. Franckfurt und Leipzig 1686.

[Anon]: Rez. Ideen zur Philosophie und [sic] Geschichte der Menschheit. Dritter Theil, in: Philosophische Bibliothek 1 (1788), S. 96-107.

[Anon.]: Von Italien, in: Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket. Hrsg. von Philipp Balthasar Sinold von Schütz / Christian Stieff, 29 (1705), S. 297-314.

[Anon.]: Junker an Herrn van der Noot. Eine Originalkorrespondenz, in: Hyperboreische Briefe, Bd. 6, Nr. 18, [o. O.] 1790, S. 241-250.

[Anon.]: III. Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung zur endlichen Beylegung der darüber geführten Streitigkeiten, in: Deutsche Monatsschrift, September (1790), S. 11-44.

[Anon.]: III. Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung (Beschluß der im September abgebrochenen Abhandlung), in: Deutsche Monatsschrift, November (1790), S. 205-237.

[Anon.]: Literarische Anzeigen, in: Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts 81 (1812), S. 180-184.

[Anon.]: Art. Mahomed, in: Johann Christoph Nehrings Historisch-, Politisch- und Juristisches Wörter-Buch oder Lexicon. Zehnte vermehrte Auflage, hrsg. v. Christian Gottlieb Riccius. Gotha 1756, S. 323.

[Anon.]: Manifest aller Völker gegen die Französische Revolution von einem ausgewanderten Franzosen, Wien 1792.

[Anon.]: Manifest gegen die Französische Revolution, in: Erlanger Real-Zeitung, Nr. 64, 17.8.1792, S. 589f.

[Anon.]: Fortsetzung des Manifestes gegen die Französische Revolution, in: Erlanger Real-Zeitung, Nr. 73, 18.9.1792, S. 685-687.

[Anon.]: Manifest gegen die französische Revolution, in: historisch-politisches Magazin 6.12 (1792), S. 269-306.

[Anon.]: Manifeste contre la révolution françoise, [o. O.] 1792.

[Anon.]: Manifesto issued by their Majesties the Emperor of Germany and the King of Prussia, against the French Revolution, in: Annual Register, or a View of the History, Politics, and Literature for the Year 1792, London 1799, S. 236-253.

[Anon.]: Art. Nach Christi Geburt 787. Constantinopel, in: Gesellschaft deutscher Gelehrter (Hg.): Allgemeine synchronistische Weltgeschichte, oder Zeitungen aus der alten Welt. Mit Landkarten und Register. Fünfter Theil: Von Carl dem Großen, bis auf Kaiser Conrad den Zweyten, oder vom Jahr der Welt 4751 bis 5007, oder vom Jahr Christi 768 bis 1024. Berlin, Halle 1781, S. 38f.

[Anon.]: [o. T.], in: Common Sense: Or, the Englishman's Journal. Being a Collection of Letters, political, Humorous, and Moral, Saturday April 23 1737, S. 89-96.

[Anon.]: Der Occidentalische Erb-Feindt / Das ist Die Frantzösische heut zu Tag übliche underschidliche Staats-Maximen und Regierung / so wohl in Geist- als Weltlichen / und deren Vergleichung / mitdenen Türckischen Staats-Grundt-Reglen / Dabey auch Uber die heutige annoch währende weit außsehende Frantzösische Proceduren / auch incidenter wegen der unvermuthet vorgenommenen Fridens- und Stillstands-Ruptur. Und Bißdahero verübter Frantzösisch-Barbarischen Grausamkeiten / einige Reflexiones und Politische Anmerkungen bedencklich zu lesen. [o. O.] 1690.

[Anon.]: Art. Philosophie (Griechische politische), in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 27. Halle, Leipzig 1741, Sp. 2067f.

[Anon.]: Political Religion, in: The London Magazine, April 1737, S. 207-209.

[Anon.]: Politische Agitation. Teil IV, in: Passauer Tageblatt, Nr. 345, 25.12.1872, unpag.

[Anon.]: Rez. Pythagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst, von Adam Weishaupt, in: Freymäurer-Bibliothek 6 (1793), S. 79-97.

[Anon.]: Rede des Herrn von Mirabeau, über den Familientractat mit Spanien, gehalten am 25. August 1790, in: Neue Litteratur und Völkerkunde 5.1 (1791), S. 18-26.

[Anon.]: Art. Religion (Politische) der Griechen, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 31. Halle, Leipzig 1742, Sp. 497.

[Anon.]: Russische Studien. Die russischen Reformen und die russischen Revolutionäre, in: Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift 13.2 (1858), S. 441-446.

[Anon.]: Ueber die wahre und falsche Aufklärung, wie auch über die Rechte der Kirche und des Staats in Ansehung derselben, in: Philosophisches Magazin 1 (1788), S. 30-77.

[Anon.]: Rez. "Ueber Wahrheit und Irrthum", in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 10, 10.01.1791, Sp. 75f.

[Anon.]: Vier Sprachen und Völker, in: Zeitung für die elegante Welt, Nr. 89, 07.05.1841, S. 355f.

[Anon.]: Art. Wolfische Philosophie, in: Zedlers Universal Lexicon. Bd. 58. Leipzig, Halle 1748, Sp. 883-1232.

[Anon.]: Ein Wort über die Bauern-Vereine. Passau 1872.

[Antonelle, Pierre-Antoine]: Sur la véritable conjuration, et très – courte notice de quelques écrits nouveaux trés prônés – Neuvième reprise des méditations de l'hermite, in: Journal des hommes libres de tous les pays, Nr. 304, 17. Fruktidor IV, S. 3f.

[Antonelle, Pierre-Antoine]: Sur la véritable conjuration, et très – courte notice de quelques écrits nouveaux trés prônés – Neuvième reprise des méditations de l'hermite, in: Journal des hommes libres de tous les pays, Nr. 306, 19. Fruktidor IV, S. 3f.

[Antonelle, Pierre-Antoine]: Ueber die wahre Verschwörung, und sehr kurze Notiz einiger neuen, sehr gepriesenen Schriften. Neunte Fortsetzung der Meditationen des Einsiedlers, in: Neue Klio. Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte, hrsg. v. Ludwig Fried[rich] Huber, Bd. 3: Juli bis December. Leipzig 1796, S. 431-443.

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre. Paris 1771.

Archenholz, Johann Wilhelm von: Annalen der brittischen Geschichte des Jahres 1793. Bd. 11. Hamburg 1795.

Arnauld, Antoine: Le franc et véritable discours du Roi sur le rétablissement qui lui est demandé des Jésuites. [o. O.] 1602.

Arnauld, Antoine: Bedencken an die Königliche May. in Franckreich. Uber der Jesuiter bey deroselben gesuchten außsöhnung / und widereinkommung in ihrer May. Landen. Heidelberg 1602.

Arnauld, Antoine: Le franc discours. A discourse, presented of late to the French King, in aunswer of sundry requests made vnto him, for the restoring of the Iesuits into Fraunce, as

well by theyr friends abroad, & at home, as by themselues in diuers Petitionarie Bookes. Übers. von William Watson. London 1602.

Arnd, [Karl] Eduard: Geschichte des Ursprungs und der Entwicklung des französischen Volkes, oder Darstellung der vornehmsten Ideen und Fakten, von denen die französische Nationalität vorbereitet worden und unter deren Einflusse sie sich ausgebildet hat. Erster Band. Leipzig 1844.

Arnd, [Karl] Eduard: Geschichte der letzten vierzig Jahre. Zweiter Theil. Berlin 1855.

Arnd, [Karl] Eduard: Geschichte der französischen Nationalliteratur von der Renaissance bis zu der Revolution. Zweiter Band. Berlin 1856.

Aron, Raymond: Das Zeitalter der Tyrannen, in: ders.: Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930-1939. Hrsg. von Joachim Stark. Opladen 1993, S. 186- 208 [zuerst in: Revue de métaphysique et de morale 46 (1939)].

Augustinus: De Civitate Dei. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder (= Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 1). Kempten, München 1911.

Amyot, Jacques: Les oeuvres morales et mêlées de Plutarque. Paris 1572.

R. R. [Bader, Karl]: Briefe des alten Soldaten. An den Diplomaten außer Dienst, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 51.1 (1863), S. 855-868.

Bahrdt, Karl Friedrich: Die sämtliche Reden Jesu, aus den Evangelisten ausgezogen und in Ordnung gestellt zur Uebersicht des Lehrgebäudes Jesu. Zweiter und lezter Theil. Berlin 1787.

Bahrdt, Karl Friedrich: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Erster Band. Berlin 1787.

Bahrdt, Karl Friedrich: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Zweiter Band, Berlin 1788.

Bahrdt, Karl Friedrich: Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu. Ein Magazin für Prediger und für alle, welche in der heiligen Schrift veste und beruhigende Ueberzeugung suchen. Dritter und lezter Band. Berlin 1789.

[Bahrdt, Karl Friedrich et al.]: Ueber Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben von einer Gesellschaft. Leipzig 1789.

Balcom, D. A.: The Devil on Politics, or, The History of Political Religion. [o. O.] 1817.

Balcom, D. A.: Confession of the Prince of Darkness, Concerning his Devices, in Politics and Religion. Leesburg, VA 1817.

Bandel, Johann Anton von: § I. Die Religion. Glaubensgegner in diesem Monat, in: Der Stumm-gewesene Advocat in seinem Sonn- u. Feyertagshumor auf die II. Woche im Brachmonat (1768).

Baumgarten, Siegmund Jakob: Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften, und derselben Streitigkeiten so wol als Spaltungen, ausser und in der Christenheit: für seine Zuhörer ausgefertigt von D. Siegm. Jac. Baumgarten. Halle 1755.

Baumgarten, Siegmund Jacob: Geschichte der Religionspartheyen. Hrsg. v. Johann Salomon Semler. Halle 1766.

Baxter, Richard: A Christian Directory, in: The Practical Works Of the Late Reverend and Pious Mr. Richard Baxter, In Four Volumes. Volume I, London 1707.

Bazin, A.: Le Bourgeois de Paris, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.):Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 39-57.

Becher, Johann Joachim: Politischer Discurs. Von den eigentlichen Ursachen / deß Auf- und Abnehmens der Städt / Länder und Republicken / in specie, Wie ein Land Volckreich und Nahrhaft zu machen / und in eine rechte Societatem civilem zu bringen. Auch wird von dem Bauren-Handwercks und Kaufmannsstand / derer Handel und Wandel / item Von dem Monopolio, Polypolio und Propolio, von algemeinen Land-Magazinen / Niederlagen / Kaufhäusern / Montibus pietatis, Zucht- und Werckhäusern / Wechselbäncken und dergleichen / außfürlich gehandelt. Franckfurt 1668.

Becher, Johann Joachim: Politische Discurs. Von den eigentlichen Ursachen / deß Auff- und Abnehmens der Städt / Länder und Republicken / in specie, Wie ein Land Volckreich und Nahrhafft zu machen / und in eine rechte Societatem civilem zu bringen. Auch wird von dem Bauren-Handwercks und Kauffmannsstand / derer Handel und Wandel / Item, Von dem Monopolio, Polypolio und Propolio, von allgemeinen Land-Magazinen / Niederlagen / Kauffhäusern / Montibus Pietatis, Zucht- und Werckhäusern / Wechselbäncken und dergleichen / außführlich gehandelt. Zweyte Edition. Mit Vier Theilen vermehret /worinnen viel nutzliche / wichtige und curiose Sachen begriffen. Franckfurt 1673.

Berger, Immanuel: Praktische Einleitung ins Alte Testament. Zweyter Theil: Die historischen Bücher. Leipzig 1800.

Bergier, Nicolas-Sylvestre: Le Déisme réfuté par lui-même, ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau en forme de Lettres. Paris 1765.

Bergier, Nicolas-Sylvestre: Der Deist widerlegt durch sich selbst, oder Briefe, worinn die Grundsätze des Unglaubens untersucht werden, die in verschiedenen Werken des Herrn Rousseau ausgestreuet sind. Aus dem Französischen des Hrn. Bergier, der Gottesgel D. Zwey Theile. Wien 1779.

Bernhardy G[ottfried]: Grundriss der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil. Halle 1836.

Bertling, D. Ernst August: Unterricht vom Päpstlichen Jubel Jahr und vom Ablas, zu mehrerer Einsicht und Beurtheilung des von Benedict dem XIV. auf das Jahr 1750 ausgeschriebenen Jubel Jahrs. Helmstedt 1749.

Bertling, D. Ernst August: Versuch einiger Anmerkungen über die Päpstliche Jubel Bulle Benedict des XIV. Helmstedt 1750.

Bertling, D. Ernst August: Fortsetzung der Anmerkungen über die Päpstliche Jubel Bulle Benedict des XIV. Helmstedt 1751.

Beyschlag, Willibald: Die gegenwärtige deutsch-preußische Kirchenpolitik und der Evangelische Bund. Ansprache an die Jahresversammlung des Evangelischen Bundes in der Provinz Sachsen zu Aschersleben am 10. Mai 1898, in: Deutsch-Evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesammten Bereich des deutschen Protestantismus 23 [1898], S. 371-380.

Binder, Wilhelm: Fürst Clemens von Metternich, in: August Lewald (Hg.): Europa, Chronik der gebildeten Welt. Zweiter Band. Leipzig, Stuttgart 1835, S. 289-314.

Binder, Wilhelm: Fürst Clemens von Metternich und sein Zeit-Alter. Eine geschichtlich-biographische Darstellung. Ludwigsburg 1836.

Börne, Ludwig: Sämtliche Schriften. Neu bearbeitet und herausgegeben von Inge und Peter Rippmann. 3 Bände. Dreieich 1977.

Böttiger, Karl August: Ideen zur Kunst-Mythologie. Erster Band: Stammbaum der Religionen des Alterthums. Einleitung zur vor-homerischen Mythologie der Griechen. Dresden, Leipzig 1826.

Brandenburg, Christian Wilhelm von: Speculum Veritatis. Unser von Gottes Gnaden / Christian Wilhelm Margraven zu Brandenburg / in Preüssen / zu Stettin / Pommern der Cassuben und Wenden / auch in Schlesien zu Crossen und Jegerndorff Hertzogs / Burgraven zu Nürnberg / und Fürsten zu Rügen. In welchem der Historische und gründtliche Verlauff / auch Christliche penetrirende Motiven und Ursachen verfasset / so durch sonderbare Gnad und Gütte deß Allerhöchsten / der Lutherischen Religion, darinn Wir von Kindheit aufferzogen / zu valediciren / und dagegen zu der Römischen Catholischen Kirchen zutretten / Unser Gewissen angestrengt. Zur Ehr Gottes / auch beförderung aller annoch irrenden der Warheit begierigen Christen / Seelen Heyl und Seligkeit / von Uns in Druck verferttiget worden. Wien 1633.

Braun, Walter: Das religiöse Gesicht Afrikas, in: Junge Kirche. Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum 9.5 (1941), S. 133-138.

Brieger, Theodor: Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Gotha 1880.

Brissot, Jacques-Pierre: Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale, fait en 1788. Tome premier. Paris 1791.

Campanella, Tommaso: Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum, iuxta Propria Dogmata partes tres, libri XVIII. Paris 1638.

Cassel, Paulus Stephanus: Vom Nil zum Ganges. Wanderungen in die orientalische Welt. Berlin 1880.

Choppin, René: De sacra politia forensi, Libri III. Paris 1577.

Choppin, René: De sacra politia forensi, Libri III. Paris [2]1589.

Choppin, Renè: Trois livres de la police ecclésiastique. Übers. v. M. Jean Tournet. Paris 1617.

Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum. Über das Wesen der Götter, übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister. Stuttgart 1995.

Clasen, Daniel: De Religione Politica. Liber Unus. Magdeburg 1655.

Condorcet, Nikolas de: Cinq mémoires sur l'instruction publique [1791], in: A. Condorcet o'Connor: Oeuvres de Condorcet, Bd. 7, Paris 1847.

Corvinus, Johann Friedrich: Novus in Belgio Judaeorum Rex Oliger Paulli, in: ders.: Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker / Und Neuen Frey-Geister. [o. O.] 1702.

Cudworth, Ralph: The True Intellectual System of the Universe: The First Part. London 1753.

Dannhauer, Johann Konrad: Catechismus-Milch / Oder Der Erklärung des Christlichen Catechismi. 10 Bde. Straßburg 1642-1678.

Dannhauer, Johann Konrad: Reformirtes Salve und Frieden-Gruß / Auff die Prob gestellt / und mit einem Trewhertzigen Christ-Evangelischen Wider-Gruß beschencket und beantwortet. Straßburg 1658.

Diesterweg, Adolf: Die drei preußischen Regulative, in: Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schuldfreunde, siebenter Jahrgang (1857), S. 145-222.

Döllinger, Ignaz von et al.: Die Katholiken. Die Versammlung der katholischen Vereine des Rheinlands und Westfalens (18. April 19849), in: Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern. Bd. 3: Vom Vormärz bis zur Preußischen Vorherrschaft 1815-1866, S. 9. Online: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/4_P_O_Catholics_Verlesung_der_Protokolle.pdf [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Dorkenius, Andreas: Von der Hochberümpter Religionsfreiheit ein kurtzer bericht. Colonia Agrippina 1576.

Drouineau, Gustave: Une Maison de la Rue de l'École de Médecine, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 67-86.

Drouineau, Gustave: Résignée. Tome Second. Bruxelles 1832.

Duval, Alexandre: L'Apprenti Journaliste, in: Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Quatrième. Paris 1832, S. 287-334.

Eberhard, Johann August: Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre der Seeligkeit der Heiden. Zweyter Band. Berlin, Stettin 1778.

Eberhard, Johann August: Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781.

Eberhard, Johann August: Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch academischer Vorlesungen. Halle 1788.

Eberhard, Johann August: Der Geist des Urchristenthums. Ein Handbuch der Geschichte der philosophischen Cultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen. Erster Theil. Halle 1807.

Eberhard, Johann August: Der Geist des Urchristenthums. Ein Handbuch der Geschichte der philosophischen Cultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen. Dritter und letzter Theil. Halle 1808.

Eckard, Friedrich Simon: Ormuzd's lebendiges Wort an Zoroaster oder Zend-Avesta. In einem Auszug nebst einer Darstellung des Religionssystems der Parsen. Greifswald 1789.

Ehrmann, Theophil Friedrich: J. P Brissot's von Warwille Reise durch die vereinigten Staaten von Nord-Amerika im Jahr 1788. Dürkheim an der Haard 1792.

Edgar Alexander [Emmerich, Edgar Alexander]: Der Mythus Hitler. Zürich 1937.

Feddersen, Jakob Friedrich: Nachrichten von dem Leben und Ende gutgesinnter Menschen mit praktischen Anmerkungen. Erste Sammlung. Halle 1776.

Fischer, P. D.: Italien. Reformatorische Bewegungen in Italien, in: Magazin für die Literatur des Auslandes. 32. Jg., Nr. 33, 19. August 1863, S. 389-391.

Gellius, Aulus: A. Gellii Noctium Atticarum libri XX. Post Martinum Hertz edidit Carolus Hosius. Volumen Prius. Lipsiae 1903.

Gentz, Friedrich von: Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts, in: Berlinische Monatsschrift, April 1791, S. 370-396.

Gentz, Friedrich von: Ueber die Deklaration der Rechte, in: Edmund Burke: Betrachtungen über die französische Revolution nach dem Englischen des Herrn Burke, neu-bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen und einem critischen Verzeichniß der in England über diese Revolution erschienenen Schriften von Friedrich Gentz. Bd. 2. Berlin 1793, S. 175-225.

Gerning, Johann Isaak von: Reise durch Oestreich und Italien. Bd. 1. Frankfurt / Main 1802.

Gibellinus, Theodosius [Göbel, Matthäus]: Caesareo - Papia Romana, Darinnen Die Begebnisse / Gelegenheiten und Beheimnisse des Bäbstl. Stuhls zu Rom / durch welche sich der Pabst zum Herrn der Christenheit gemachet / auch sich annoch in seiner Hoheit erhält / Wie

auch Die Päbstische Römische Staats-Religion der Christl. Welt politisch vorgestellet werden. Franckfurt und Leipzig 1684.

Göbel, Matthäus: Caesareo - Papia Romana. Worinnen Die politischen Geheimnisse Des Päbstlichen Stuhles Durch welche Derselbe eine Ober-Herrschafft über die Christenheit einzuführen getrachtet / und sich bißhero in seiner Hoheit erhalten hat, vorgestellt werden. Dritte [vierte] Auflage. Bey welcher die noch niemahls gedruckten Erläuterungen des seel. Autoris eingerücket worden. Leipzig, Budißin 1720.

Goldhagen, Johann Eustachius: Des Herodotus neun Bücher der Geschichte. Lemgo 1756.

Groh, Georg: Politische Religion – religiöse Politik, in: Die Kommenden. Überbündische Wochenschrift der deutschen Jugend. 6. Jg., Nr. 26, 28.06.1931, S. 305f.

Gruber, Erasmus: Von recht Christlicher dapferkeit / Ein Christliche Leichpredigt / Auffgesetzt und abgelesen / Bey ansehenlicher Volckreicher Leichenbestattung Des weiland WohlEdlen / Fürsichtigen und Hochweisen Herrn Iohannis Iacobi Hamman. Regensburg 1664.

Guicciardini, Piero: To Christians interested in the spred of evangelical truth in Italy. London 1861.

Gunnerus, Johan Ernst: Volständige Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes. Fünftes Stük. Frankfurt, Leipzig 1750.

Gutzkow, Karl: Die Ritter vom Geiste. Roman in neun Büchern. Siebenter Band. Leipzig 1851.

Haller, Carl Ludwig Ernst von: Ankündigung, in: Helvetische Annalen, Erstes Stück, 5.4.1798, S. 1f.

Haller, Carl Ludwig Ernst von: Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten. Winterthur 1811.

Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von: Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinets Kaisers Mathias, Leben. Zweiter Band. Wien 1847.

Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität zu Berlin. Leipzig ^{2}1900.

Harnack, Adolf: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig ^{2}1906 [1902].

Harnack, Adolf: Dogmengeschichte. Tübingen ^{4}1905.

Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg im Breisgau 1886.

Hartmann, Martin: Zur Geschichte des Islam in China. Leipzig 1921.

Hartmann, Richard: Der Mufti Amīn el-Ḥusainī, in: Zeitschrift für Politik 31.7 (1941), S. 430-439.

Hartmann, Richard: Islam und Politik. Vortrag gehalten in der öffentlichen Sitzung am 5. Dezember 1942, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Geschäftsjahr 1942/43. Göttingen 1943, S. 68-93.

Heeren, A[rnold] H[ermann] L[udwig]: Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. Zweyter Theil. Göttingen 1796.

[Hendrich, Franz Josias von]: Freymüthige Gedanken über die allerwichtigste Angelegenheit Deutschlands, Germanien 1794.

Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dritter Theil, in: J. G. v. Herders Sämmtliche Werke: Zur Philosophie und Geschichte, Fünfter Theil. Ideen, Dritter Band. Carlsruhe 1820.

Herder, Johann Gottfried: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, in: Abhandlungen der baierischen Akademie über Gegenstände der schönen Wissenschaften. Erster Band. München 1781, S. 25-138.

Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dritter Theil. Riga, Leipzig 1787.

Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Vierter Theil. Riga, Leipzig 1791.

Herder, Johann Gottfried: St. Pierre und Comenius. Verdienste des letztern. Sein Aufruf zur Verbesserung der menschlichen Dinge, in: ders. (Hg.): Briefe zu Beförderung der Humanität. 5. Sammlung. Riga 1795, S. 31-51.

Herzen, Alexander: Von anderen Ufer. Aus dem Russischen Manuskript. Hamburg 1850.

Александр Иванович Герцен [Herzen, Alexander Ivanowitsch]: Россия. Online: http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/public/la-russie/la-russie-rossiya.htm [letzter Zugriff: 10.01.2023].

[Hess, Moses]: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837.

Praetorius, Elias [Hoburg, Christian]: Spiegel Der Misbräuche beym Predig-Ampt im heutigen Christenthumb. Und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren. [o.O] 1644.

Hompf, Alois: Mein Weg von der römisch-katholischen Konfession zur Menschheitsreligion. Görlitz 1927.

Hompf, Alois: Reich und Religion. Meinem deutschen Volke! Stuttgart 1933.

Horváth, Mihály: Kossuth Lajos újabb leveleire. Pest 1868.

Horváth, Michael: Auf Ludwig Kossuth's Neuere Briefe. Übers. v. Adolf Dux. Pest 1868.

[Huber, Marie]: Lettres sur la religion essentielle à l'homme, Distinguée de ce qui n'en est que l'Accessoire. Amsterdam 1738.

[Huber, Marie]: Das Lehrgebäude der alten und neuern Gottesgelehrten in eine Uebereinstimmung gebracht durch die Erklärung und Auslegung der verschiedenen Meinungen von dem Zustande der von den Körpern abgeschiedenen Seelen. In vierzehn Briefen abgefasset. In die deutsche Sprache übersetzet, und an dem Ende in einigen Betrachtungen bescheiden geprüfet von einem aufrichtigen Freunde der Warheit. Helmstädt 1748.

Hüsch, Hanns Dieter: …am allerliebsten ist mir eine gewisse Herzensbildung. Die Interviews (= Hanns Dieter Hüsch: Das literarische Werk, 8). Hrsg. v. Helmut Lotz. Berlin 2018.

Jackson, John: Chronological Antiquities: or the Antiquities and Chronology of the most Ancient Kingdoms, from the Creation of the World, for the Space of Five thousand Years. In Three Volumes. London 1752.

Jackson, John: Chronologische Alterthümer der ältesten Königreiche vom Anfange der Welt durch fünf Jahrtausende. Aus dem Englischen übersetzt und mit einer Vorrede versehen von Christian Ernst von Windheim. Nürnberg 1756.

Jacob, Günter: Christliche Verkündigung und politische Existenz, in: Junge Kirche 2 (1934), S. 309-321.

Jacob, Günter: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946.

Jacob, Günter: Christliche Verkündigung und politische Existenz, in: ders. (Hg.): Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946 [1934], S. 7-21.

Jacob, Günter: Glaube und Fanatismus, in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946 [1935], S. 22-35.

Jacob, Günter: Kreuz und Reich, in: Theologische Rundschau N.F. 7 (1935), S. 319-348.

Jacob, Günter: Kirche oder Sekte [1936], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 36-49.

Jacob, Günter: Die Sendung der Kirche [1938], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 50-74.

Jacob, Günter: Wo stehen wir heute? [1938], in: ders.: Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944. Göttingen 1946, S. 75-89.

Khlesl, Melchior (a): Bedencken Herren Melchioris Glöselii Weyhe Bischoffs zu Wien / und Administrators des Bisthumbs Newstadt / Uber der Frage: Ob den hungarischen Ständen die Freyheit der Religion zulassen sey, in: Philalethes, Theophilus: Duellum Glöselianum. Das ist / Zwey unterschiedliche / und darzu wiederwertige Bedencken / uber der Frag / Ob den Hungarischen Landständen die Freyheit der Religion zu zulassen sey. Leipzig 1608.

Khlesl, Melchior (b): Bedencken Herrn Melchioris Glöselii Weyhe Bischoffs zu Wien / und Administrators des Bisthumbs Newstadt / Uber der Frage: Ob den hungarischen Ständen die

Freyheit der Religion zu zu lassen sey, in: Philalethes, Theophilus (b): Duellum Gloselianum. Das ist / Zwey unterschiedliche / und darzu wiederwertige Bedencken / uber der Frag / Ob den Hungarischen Landständen die Freyheit der Religion zu zulassen sey. Leipzig 1608.

Khlesl, Melchior: An Erzherzog Matthias zu Osterreich. LATh-StA Meiningen, GHA Sektion II, Nr. 100, Blatt 115-128.

Knibbe, David: Den Sendbrief des Apostels Pauli Aan den Colossensen. Bd. 1. Leiden 1686.

Knibbe, David: Die Epistel des Apostels Pauli an die Colosser. Übers. v. Alrico Plesken. Franckfurt am Mayn 1708.

Kraft, Julius: Philosophie als Wissenschaft und als Weltanschauung. Untersuchungen zu den Grundlagen von Philosophie und Soziologie. Hrsg. von Albert Menne. Hamburg 1977.

Krüger, Herbert: Die geistigen Grundlagen des Staates. Stuttgart, Berlin 1940.

Ladvocat, Pierre-François (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831.

[Lau, Theodor Ludwig]: Meditationes philosophicae de Deo, Mundo, et Homine. [o. O.] 1717.

Leland, John: The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, Shewn from the State of Religion in the Antient Heathen World. In two Volumes. London 1764.

Leland, John: Erweis der Vortheile und Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung aus dem Religionszustand der alten heidnischen Völker. Erster Theil. Herausgegeben von Ludewig Gottlieb Crome. Gotha, Göttingen 1769.

Der Redakteur L. [Lembert, Abraham]: Der Redakteur des Wächters an das Publikum und an seine Lesenden, in: Der Republikanische Wächter, Nr. XXXII, 20.12.1975, S. 465f.

Lenoir-Laroche, Jean-Jacques: Sur la conspiration du 23 fructidor, et les effets qu'elle peut produire, in: Gazette National ou Le Moniteur universel, Nr. 363, 19.09.1796, S. 1f.

Lenoir-Laroche, Jean-Jacques: Über die Verschwörung vom 23. Fruktidor und, ihre möglichen Wirkungen, in: Neue Klio. Monatsschrift für die französische Zeitgeschichte, hrsg. v. Ludwig Fried[rich] Huber, Bd. 3: Juli bis December, Leipzig 1796, S. 190-203.

Lincoln, Abraham: The Perpetuation of Our Political Institutions, in: Roy P. Basler et al. (Hg.): Collected Works of Abraham Lincoln. Vol. 1. New Brunswick, N. J. 1953, S. 108-115.

George Erichson [Lindner, Friedrich Ludwig]: Manuscript aus Süd-Deutschland. London ^{2}1821.

Löffler, Josias Friedrich Christian: Ueber die kirchliche Genugthuungslehre. Zwey Abhandlungen. Züllichau, Freystadt 1796.

Looser, Huldreich: Entwicklung und System der Politischen Anschauungen Karl Ludwig von Hallers. Bern 1896.

Profe, Godofr. [Magnus, Johann Georg] (a): De Religione externa. Hamburg 1750.

Profe, Godofr. [Magnus, Johann Georg] (b): De Religione externa, in: Johann Michael Uhlich (Hg.): Einleitung in die Lehre der Christen von der Religion, aus denen dogmatischen und historischen Abhandlungen berühmter Gottesgelehrten. Leipzig 1754, S. 214-227.

Maimon, Salomon: Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Berlin 1792.

Marandé, Léonard de: Le Théologien français. Tome Second. Paris ^{2}1651.

Matt, Peter von: Von der wachsenden Sorge um die Schweiz, in: Tages-Anzeiger Online, 28.05.2019. Online: https://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/von-der-wachsenden-sorge-um-die-schweiz/story/31243382 [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Matthäi, August: Versuch über die Ursachen der Verschiedenheit in den Nationalcharakteren. Leipzig 1802.

Meier, Georg Friedrich: Philosophische Sittenlehre. Anderer Theil, zweyte verbesserte Auflage. Halle 1762 [1761].

Menzel, Wolfgang: Die deutsche Literatur. Zweite vermehrte Auflage. Zweiter Theil. Stuttgart 1836.

Meusel, Fritz: Burkes Schriften gegen die französische Revolution. Diss. Universität Heidelberg. Wittenberg 1904.

Mirabeau, Marquis de: Rapport par M. le comte de Mirabeau, au nom du comité diplomatique, sur l'affaire d'Espagne, lors de la séance du 25 août 1790, in: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787-1799). Bd. XVIII: Du 12 août au 15 septembre 1790. Paris 1884, S. 263-266.

Moldenhawer, Johann Heinrich Daniel: Gründliche Erläuterung der Heiligen Bücher. Neues Testaments. Vierter und letzter Theil. Leipzig 1770.

Mowrer, Edgar Ansel: Sinon. Or, the Future of Politics. London 1930.

Münch, Ernst: Allgemeine Geschichte der neuesten Zeit von dem Ende des großen Kampfes der europäischen Mächte wider Napoleon Bonaparte, bis auf unsere Tage. 6 Bde. Leipzig, Stuttgart 1833-1835.

Niedner, Christian Wilhelm: Geschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch. Leipzig 1846.

Niemeyer, August Hermann: Charakteristick der Bibel. Fünfter Theil. Prag 1786.

Nissen, Heinrich: Ueber Tempel-orientirung, in: Rheinisches Museum für Philologie 28 (1873), S. 513-557.

Nitzsch, Cölestin: Die evangelische Bewegung in Italien. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Italien geschildert. Berlin 1863.

Nodier, Charles: Le denier banquet des Girondins (= Oeuvres complétes de Charles Nodier, 7). Paris 1833.

Nodier, Charles: Das letzte Bankett der Girondisten. Aus dem Französischen übersetzt von A. Kaiser. Leipzig 1836.

Th. N. [Nöldeke, Theodor]: Art. Mohammedanism, in: The Ecyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature. Ninth Edition. Volume XVI, Edinburgh 1878, S. 545-607.

[Nöldeke, Theodor]: Art. Mohammedanism, in: New Americanized Ecyclopædia Britannica. Volume 7, Chicago 1903, S. 4265-4275.

Ostertag, Johann Philipp: Art. Ceremonien (antiquarisch.), in: Deutsche Encyklopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1781, S. 407.

Owen, Olin Marvin: The School Plot Unmasked: Or, The Papal Conspiracy Against American Institutions. Syracuse/New York 1893.

Paley, William: The Principles of Moral and Political Philosophy. London 1785.

Paley, William: Grundsätze der Moral und Politik. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von Christian Garve. 2 Bde. Leipzig 1787.

Paulli, Oliger: Aan den Dauphin, in: Johann Friedrich Corvinus: Novus in Belgio Judaeorum Rex Oliger Paulli, in: ders.: Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker / Und Neuen Frey-Geister. [o. O.] 1702.

Paulli, Oliger: Aan Willem de III. Köning van Groot Britannien en Stadthouder der Vereenigde Nederlanden, in: Johann Friedrich Corvinus: Novus in Belgio Judaeorum Rex Oliger Paulli, in: ders.: Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker / Und Neuen Frey-Geister. [o. O.] 1702.

Perron, Jacques Davy Du / Jacques Auguste de Thou (Hg.): Perroniana et Thuana. Editio Secundo. Coloniae Agrippinae ^{2}1669.

[Pitiscus, Bartholomäus]: Trewhertzige Vermahnung der Pfältzischen Kirchen / An alle andere Evangelische Kirchen in Teutschland: Das sie doch die grosse Gefahr / die ihnen so wol als uns vom Papsthumb fürstehet / in Acht nemmen: und die inheimische unnötige / oder ja nun mehr genugsam erörterte Streite / dermal eins Christlich und brüderlich mit uns auffheben unnd hinlegen wollen. Neustadt 1606.

Plutarchs moralische Abhandlungen. Übers. von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser. Bd. 6. Frankfurt am Main 1795.

Plutarch. Moralische Schriften. Übers. von Otto Apelt. Bd. 3. Leipzig 1927.

Poppo, Volckmar Conrad: Spinozismus detectus, Oder Vernünfftige Gedanken Von dem wahren Unterschied der Philosophischen und Mathematischen Methode oder Lehr-Art. Weimar 1721.

Rade, Martin: Die Religion im modernen Geistesleben. Freiburg i. B. 1898.

Rango, Konrad Tiburtius: Brevis, de origine & progressu Syncretismi à Mundo condito, Historia. Das ist / historische Beschreibung Der Religions-Mengerey / von Anfang der Welt / u. Worinn die Griffe / und Heimligkeiten der Syncretisten / auß GOttes Wort / der Kirchen-Historie A. und Neuen Testamentes / Urkunden / Originalien und MSC. Stettin 1674.

Ribeyrolles, Charles: Le Club des Jacobins, d'après l'Histoire inédite de la Société des Jacobins de Léonard Gallois. Premiere Livraison. Bruxelles 1849.

Richter, Carl: Neuere Verfassungs-Geschichte der Staaten Europas. Erster Theil: Das Staats- und Gesellschafts-Recht der Französischen Revolution von 1789-1804. Berlin 1866.

Riedel, Karl: Die Geschichte des Jakobinerklubs. Erstes Heft. Frankfurt am Main 1849.

[Riegger, Josef Anton von]: 9. Etwas über Weishaupt, und den sogenannten Illuminatismus, in: Für Böhmen von Böhmen. Zweyte Lieferung (1793), S. 58-74.

[Riegger, Josef Anton von]: Vorwort, in: Lieferungen für Böhmen von Böhmen (1793/94), unpag.

[Riem, Johann Andreas]: Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne? Zwei Fragmente. Berlin 1788.

[Riem, Andreas]: Ueber Religion und Theologie. Von einem Zweifler der Belehrung wünscht, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 5.3 (Dezember 1789), S. 276-288.

[Riem, Andreas]: An Herrn D. Semmler, über den vorstehenden Aufsatz über Religion und Theologie, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 8.3 (September 1790), S. 256-312.

Riem, Andreas: Ueber Religion als Gegenstand der verschiedenen Staatsauffassungen. Mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage von Politik und Religion. Berlin 1793.

Rings, Werner: Die Entzauberung der Politik (= Internationale Bibliothek, 4). Zürich 1947.

Roos, Magnus Friedrich: Fußstapfen des Glaubens Abrahams in den Lebens-Beschreibungen des Patriarchen und Propheten aus den Schriften des Alten Testaments. Erstes Stük. Tübingen 1770.

Rothfischer, P. Gregorius: Ablaß und Jubeljahr. Nach mathematischer Lehrart entgegen gesetzt den gegenseitigen Schriften, die bey Gelegenheit des letzteren römischen Jubeljahres sind an das Licht getreten. Erster Abschnitt, oder Historischer Theil. Regensburg, Wien 1751.

Rothfischer, P. Gregorius: Ablaß und Jubeljahr. Zweyter Theil, vom Ursprunge der geistlichen Kirchengewalt überhaupt, und der Päbstlichen insonderheit, als eine Einleitung zu den

Bewegungsgründen seines Uebergangs zur Evangelischen Kirche. Dem ersten Theile entgegen gesetzt. Wolffenbüttel 1754.

Rothfischer, P. Gregorius: Ablaß und Jubeljahr. Dritter und letzter Theil, von der Religion überhaupt, und dem Ursprunge der päbstlichen insonderheit, als den wichtigsten Bewegungsgründen seines Ueberganges zur evangelischen Kirche. Dem ersten Theile entgegen gesetzt. Wolffenbüttel 1754.

Rousseau, Jean-Jacques: Du Contrat Social ou Principes du droit politique. Amsterdam 1762.

Salomon-Delatour, Gottfried: Politische Soziologie. Stuttgart 1959.

Salvandy, Narcisse-Achille de: Une Fête au Palais-Royal, Juin 1830, in: Pierre-François Ladvocat (Hg.): Paris, ou le Livre des Cent-et-un. Tome Premier. Paris 1831, S. 381-407.

Sarrans, Bernard: Lafayette et la Révolution de 1830, Histoire des Choses et des Hommes de Juillet. Tome I. Brüssel 1832.

Schade, Philipp Engelbert Adam: Uralten Lutherthum und ganz neues Pabstthum aus der bewährtesten Auctorum Schriften gezeiget. Erlang, Leipzig 1767.

Scheffler, Johannes: Der H. Römischen Kirchen Pristers Ecclesiologia, Oder Kirche-Beschreibung. Bestehende In Neun und dreyssig unterschiedenen außerlesenen Tractätlein von der Catholischen Kirche und dero wahren Glauben / wie auch von den Uncatholischen Gelachen und dero falschem Wahn / so theils vorhin absonderlich gedrukt worden / theils aber noch nie das Tageslicht gesehen behaltene allerhand schöne Materien alsbald erkennt werden können. Neuß und Glaz 1677.

Schelle, Augustin: Praktische Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Erster Theil, welcher die allgemeine praktische Philosophie und Moral enthält. Salzburg 1785.

Scherr, Johannes: Allgemeine Geschichte der Literatur von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Ein Handbuch für alle Gebildeten. Aus der „Neuen Encyklopädie für Wissenschaften und Küste“ besonders abgedruckt. Stuttgart 1851.

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799.

Schleiermacher, Friedrich (a): Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweiter Band. Berlin 1822.

Schleiermacher, Friedrich (b): Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Zweiter Band. Berlin 1831.

Schmidhauser, Julius: Das Schicksal der Schweiz im Schicksal der Demokratie, in: Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur 10.11 (1930/31), S. 489-511.

Schmidhauser, Julius: Der Kampf um das geistige Reich. Bau und Schicksal der Universität. Hamburg 1933.

Schmidt, Johannes: Christliche Gott wolgefällige Buß / Was sie sey / worinn sie bestehe / von wem / wie / wo / zu welcher Zeit sie zu üben / auch was für grosse Krafft und Nutzen sie habe: In zwei und dreissig Predigten / Nach Anleitung der ernstlichen Prophetischen Wort Joëlis 2. cap. vers. 12 & seqq. Erklärt und ausgelegt. Hiebevor gehalten zu Straßburg im Münster / und itzo auff Begeren in Truck gegeben Durch Johannem Schmidt / der H. Schrifft Doctorem. Professorem, Predigern / und des Kirchen-Convents Praesidem daselbst. Straßburg 1630.

Schoeps, Hans-Joachim: Der Nationalsozialismus als verkappte Religion, in: Eltheto 93 (1939), S. 93-98.

[Schütz, Friedrich Wilhelm von]: Ueber Wahrheit und Irrhtum, ein nothwendiger Nachtrag zur Schrift Ueber Aufklärung. Hamburg, Leipzig 1788.

Schütz, Paul: Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. Tübingen 1932.

Schütz, Paul: Die Politische Religion. Eine Untersuchung über den Ursprung des Verfalls in der Geschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Hering (= Hamburger Historische Forschungen, 4). Hamburg 2009 [1935].

Schweigger, Salomon: Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türcken Alcoran / Religion und Aberglauben. Auß welchem zu vernemen / Wann unnd woher ihr falscher Prophet Machomet seinen ursprung oder anfang genommen / mit was gelegenheit derselb diß sein Fabelwerck / lächerliche und närrische Lehr gedichtet und erfunden / Auch von seinen Träumen und verführischem Menschentand / Benebens von der Türcken Gebett / Allmosen / Fasten / sampt andern Gottesdiensten und ceremonien. Nürnberg 1616.

Semler, Johann Salomon: Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte. Erster Bd. bis 1400. Halle 1773.

Semler, Johann Salomon: Versuch einer freiern theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs. Halle 1777.

Semler, Johann Salomon: Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle 1779.

Semler, Johann Salomon: Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil. Halle 1781.

Semler, Johann Salomon: Versuch christlicher Jahrbücher, oder ausführlicher Tabellen über die Kirchenhistorie. Zweiter Teil. Halle 1786.

Semler, Johann Salomon: Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religionen. Königsberg 1792.

[Seton, William]: The Interest of Scotland in Three Essays. [o. O.] 1700.

Sironneau, Jean-Pierre: Sécularisation et religions politiques (= Religion and Society, 17). Den Haag 1982.

Sołtyk, Roman: La Pologne précis Historique, Politique et Militaire de sa Revolution, précédé d'une Esquisse de l'Histoire de la Pologne depuis son origine jusqu'en 1830. Tome Premier. Paris 1833.

Von einem Augenzeugen [Sołtyk, Roman]: Polen, geographisch und historisch geschildert. Mit einer vollständigen Geschichte der Jahre 1830 und 1831. Zwei Theile in Einem Band. Stuttgart 1834.

Spencer, Edmund: Turkey, Russia, the Black Sea, and Circassia. London 1854.

Spencer, O. [Edmund]: Reise längs der Küste von Tscherkessien, Abchasien und Mingrelien, in: Karl Koch (Hg.): Die kaukasischen Länder und Armenien in Reiseschilderungen von Curzon, K. Koch, Macintosh, Spencer und Wilbraham. Leipzig 1855, S. 1-64.

Spitzel, Theophil Gottlieb: Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum. Augusta Vindelicorum 1663.

Stuhr, Peter Feddersen: Die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836.

Sturzenegger, Karl [Herbert Stourzh]: Humanität und Staatsidee. Eine Philosophie der Politik. Luzern 1938

Széchenyi, István: Üdvlelde. Gróf Dessewffy Aurél hátrahagyott némi iromány-töredékivel. Pest 1843.

Tarnow, Fanny: Celeste. Nach Drouineau. Bd. 2, Leipzig 1834.

Teller, Johann Friedrich: Cryptopelagianismus. Beylage zu Jakob Friedrich Feddersens Herzenskündigers zu Braunschweig Nachrichten von gutgesinnten Menschen an ihn selbst gerichtet. Leipzig 1782.

Tentzel, Wilhelm Ernst (Hg.): Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde Von Allerhand Büchern und andern annemlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Curiositäten Zur Ergetzligkeit und Nachsinnen heraus gegeben. Junius 1694, S. 409-510.

Thomasius, Christian: Ernsthaffte / aber doch Muntere und Vernünfftige Thomasische Gedancken u. Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel. Halle 1720.

Thomson, George: Vindex veritatis. Adversusu Iustum Lipsium libri duo. Prior insanam eius religionem politicam, fatuam nefariamque de Fato, sceleratissimam de fraude doctrinam refellit. London 1606.

[Tiefentrunk, Johann Heinrich]: Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum. Vom Verfasser des Einzigmöglichen Zwecks Jesu, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 6.2 [Februar 1790], S. 167-192.

Tiling, F[erdinand]: Ueber den Kampf der Reformation und Reaction, welchen uns der Entwicklungsgang Europa's vor Augen stellt. Vorlesung im Museum den 23. Januar 1862, in: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland 18 (1862), S. 121-140.

Trinius, Johann Anton: Art. „Mademois. Hubert", in: ders.: Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegung. Leipzig, Bernburg 1759, S. 315-321.

Tuvora, Franz: Briefe aus Wien von einem Eingeborenen. Bd. 1. Hamburg 1844.

[Usedom, Karl Georg Ludwig Guido von]: Politischen Briefe und Charakteristiken aus der deutschen Gegenwart. Berlin 1849.

Varga, Lucie: La genèse du national-socialisme. Notes d'analyse sociale, in: Annales d'histoire économique et sociale 9.48 (1937), S. 529-546.

Varga, Lucie: Sur la jeunesse du Troisiéme Reich, in: Annales d'histoire économique et sociale 9.48 (1937), S. 612-614.

Varga, Lucie: Zeitenwende. Mentalhistorische Studien 1936-1939. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Peter Schöttler. Frankfurt am Main 1990.

Voegelin, Eric: Political Religions. Übers. von T. J. DiNapoli, E. S. Easterly [Toronto studies in theology, 23]. Lewiston, NY 1986.

Voegelin, Erich: Die politischen Religionen. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München 1993.

Voegelin, Erich: Wissenschaft, Politik und Gnosis. München 1959.

Voegelin, Eric: Religionsersatz. Die gnostische Massenbewegung unserer Zeit, in: Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 15 [1960], S. 5-18.

Wekhrlin der Jüngere [Weber, Carl Julius]: An die Völker Europens vorzüglich an Franken und Deutsche. Germanien 1797.

Wedekind, Georg: Ankündigung der rheinischen Zeitung, in: Beyträge zur Geschichte der Französischen Revolution, Bd. 6, S. 378-382.

Weishaupt, Adam: Pythagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst. Frankfurt, Leipzig 1790.

Wellhausen, Julius: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin 1901.

[Wichmann, Christian August]: Art. Caroline (Wilhelmine Dorothea), Königinn von Groß-Britannien, George des Andern Gemahlinn, in: Geschichte berühmter Frauenzimmer. Nach alphabethischer Ordnung aus alten und neuen in- und ausländischen Geschicht-Sammlungen und Wörterbüchern zusammen getragen. Zweyter Theil. Leipzig 1772, S. 29-39.

Wieland, Christoph Martin: Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes. Geschrieben im Januar 1793, in: C. M. Wielands sämmtliche Werke. Bd. 31. Leipzig 1857, S. 208-244.

Wieland, Christoph Martin: Schreiben an den Herausgeber des T.M. nebst der Antwort, in: Der neue Teutsche Merkur (1793), Nr. 1, S. 85-99.

Winckelmann, Johann Just: Gründlicher Bericht und Beweiß Vom Ursprung und Anfang Der Thüringer / Daß selbige ihren Namen weder von dem Gothischen Götzen Thoro, noch anders woher / sondern von den Doriis oder Dorienstern aus Asia herführen / welche Völker in den Niederlanden das Königreich Thüringen aufgerichtet / letzlich über den Rhein durch der Chatten-Land in das itzige Thüringen sich begeben / und ihnen den alten wohlerbrachten Namen mitgetheilet haben. Bremen 1694.

Theodor Hell [Winkler, Karl Gottfried Theodor]: Paris, oder das Buch der Hundert und Ein. 6 Bände. Potsdam 1832

Witzel, Georg: Homiliae Orthodoxae. Postil oder Außlegung Eechter Catholischrer lehr uber alle Episteln und Evangelien aller Sontage auch Hohen Fest ubers gantz Jahre / jetzt fast an CCC. Wörtern gantz nützlich gemehret. Meintz 1546.

Wolff, Adolf: Berliner Revolutions-Chronik. Darstellung der Berliner Bewegungen im Jahre 1848 nach politischen, socialen und literarischen Beziehungen. Zweiter Band. Berlin 1852.

Wolle, Christoph: Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion enthaltene Sittenlehre Jesu Christi, von den innerlichen Verderbnissen der menschlichen Seele. Leipzig 1745.

Zachariä, Karl Salomo: Vierzig Bücher vom Staate. Vierter Band, Zweite Abtheilung. Heidelberg 1830.

Literaturverzeichnis

Ahn, Gregor: Religion (I. Religionsgeschichtlich), in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 28. Berlin, New York 1997, S. 513-522.

Ahn, Gregor: Eurozentrismen als Erkenntnisbarriere in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 97.1 (1997), S. 41-58.

Ahn, Gregor: Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 169-181.

[Anon.]: Art. Lipsius, Justus, in: The Encyclopaedia Britannica, or, Dictionary of arts, sciences, and general literature. Bd. 13. Edinburgh [7]1842, S. 371-375.

Asal, Sonja: Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie, Dresden 2007.

Augusteijn, Joost et al. (Hg.): Political Religion Beyond Totalitarianism. The Sacralization of Politics in the Age of Democracy. Basingstoke 2013.

Bahr, Petra: Glauben ohne Gott. Gegen Verschwörungstheorien helfen keine Argumente, in: Zeit Online, 28.10.2016. Online: https://www.zeit.de/2016/45/verschwoerungstheorien-glaube-argumente-kolumne-bahr [letzter Zugriff 10.01.2023].

Bärsch, Claus-Ekkehard: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München [2]2002.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Der junge Goebbels. Erlösung und Vernichtung. München 2004.

Benrath, Gustav Adolf: Reformation – Union – Erweckung. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 228). Göttingen 2012.

Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch: Rezension zu Julius Schmidhauser. Der Kampf um das geistige Reich, in: Путь 40 (1933), S. 66-70.

Berger, Peter L.: Protestantism and the Quest for Certainty, in: The Christian Century 115.23 (1998), S. 782-796.

Berger, Peter L. (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI 1999.

Bergmann, Axel: Untersuchungen zur Geschichte und Vorgeschichte der Lateinischen Vokabel rel(l)igion. Magisterarbeit. Universität Marburg 1984.

Bergmann, Axel: Die ‚Grundbedeutung' des lateinischen Wortes *Religion*. Marburg 1998.

Berner, Ulrich: Synkretismus, in: Hubertus Cancik et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart 2001, S. 142-152.

Blaschke, Olaf: Abschied von der Säkularisierungslegende, in: zeitenblicke 5.1 (2006). Online: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke [letzter Zugriff 10.01.2023].

Blösch, Emil: Art. Haller, Karl Ludwig von, in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 10. Leipzig 1879, S. 431-436.

Bohmann, Gerda: „Politische Religionen" (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34.1 (2009), S. 3-22.

Borutta, Manuel: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36.3 (2010), S. 347-376.

Braun, Oliver: Art. Bauernvereine, in: Historisches Lexikon Bayerns. Online: http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bauernvereine [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Buchheim, Hans: Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996, S. 260-263.

Bürkle, Horst: Art. Religion (III. Religionswissenschaftlich), in: LThK 8 (1999), Sp. 1039-1041.

Burleigh, Michael: Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung. Frankfurt am Main 2000.

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

Burrin, Philippe: Political Religion. The Relevance of a Concept, in: History and Memory 9.1 (1997), S. 321-349.

Detjen, Joachim: Politische Bildung. Geschichte und Gegenwart in Deutschland. München ^{2}2013.

DeVega, Chauncey: Trump’s horror show isn’t nearly over. The coup wasn’t defeated, only slowed down, in: salon.com, 27.01.2021. Online: https://www.salon.com/2021/01/27/trumps-horror-show-isnt-nearly-over-the-coup-wasnt-defeated-only-slowed-down/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Drammer, Karl-Heinz: Condorcet. Über einen Klassiker der Pädagogik und die Gründe für seine Unvergänglichkeit, in: Pädagogische Korrespondenz 17 (1996), S. 36-51.

Durkan, John: The Identity of George Thomson, Catholic Controversialist, in: The Innes Review 31.1 (1980), S. 45f.

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt v. Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main 1981.

Eberl, Klaus: Formen der Religion. Über die Beziehungen zwischen Religion und Politik in der europäischen Geschichte. Berlin 2003.

Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Stuttgart 1957.

Eslen-Ziya, Hande / Umut Korkut: Political Religion and Politicized Women in Turkey. Hegemonic Republicanism Revisited, in: Totalitarian Movements and Political Religions 11.3-4 (2010), S. 311-326.

Eybl, Franz M. et al. (Hg.): Enzyklopädien der frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung. Tübingen 1995.

Faber, Richard (Hg.): Politische Religion – Religiöse Politik. Würzburg 1997.

Feil, Ernst: Religio (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte). 4 Bde. Göttingen 1986-2007.

Feil, Ernst: „Politische Religion" und „Politische Theologie". Zur Problematik ihrer Instrumentalisierung, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.): ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994. Göttingen 1995.

Feil, Ernst: Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion", in: ders. (Hg.): Streitfall „Religion". Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21). Münster 2000, S. 5-35.

Feil, Ernst: Art. Religion (Religion und Geschichte), in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 7. Tübingen ^{4}2004, Sp. 263-274.

Feilchenfeldt, Konrad: Art. Lindner, Friedrich Ludwig, in NDB 14 (1985), S. 610f.

Figl, Johann: Einleitung, in: ders. (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck 2003, S. 18-80.

Gailus, Manfred: Keine gute Performance. Die deutschen Protestanten im „Dritten Reich", in: ders., Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion. Göttingen 2011, S. 96-121.

Garber, Klaus: Wege in die Moderne. Historiographische, literarische und philosophische Studien aus dem Umkreis der alteuropäischen Arkadien-Utopie. Berlin 2012.

Gebhardt, Jürgen / Wolfgang Leidhold: Eric Voegelin, in: Karl Graf Ballestrem, Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München, Wien 1990.

Gentile, Emilio: Die Sakralisierung der Politik, in: Hans Maier (Hg.): Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt am Main ^{2}2002, S. 166-182.

Gentile, Emilio: Politics as Religion. Princeton 2006.

Gerber, Paul: Die Revolution und unsere Klassiker. Ein blaues Trutz- und Trostbüchlein in roter Zeit. Berlin 1920.

Gess, Brigitte: Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996, S. 264-274.

Graf, Friedrich Wilhelm / Klaus Große Kracht (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert. Köln 2007.

Griffin, Roger et al. (Hg.): The Sacred in the Twentieth Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley Payne. Basingstoke, New York 2008.

Godefroy, Bruno: Zivilreligion, politische Religion und politische Theologie. Drei Begriffe zwischen Gründung und Entpolitisierung, in: Stefanie Hammer, Oliver Hidalgo (Hg.): Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung. Wiesbaden 2020, S. 35-52.

Gotto, Klaus / Hans Günter Hockerts / Konrad Repgen: Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Klaus Gotto / Konrad Repgen (Hg.): Die Katholiken und das Dritte Reich. Mainz ^{3}1990, S. 173-190.

Greschat, Hans-Jürgen: Religionsbegriff und Religionsgeschichte, in: Ernst Feil (Hg.): Streitfall „Religion". Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21). Münster 2000, S. 59-62.

Griech-Polelle, Beth A.: Der Nationalsozialismus und das Konzept der „politischen Religion", in: Manfred Gailus, Achim Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, S. 204-226.

Grochowina, Nicole: Indifferenz und Dissenz in der Graftschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 766), Frankfurt am Main 2003.

Grünschloß, Andreas et al.: Art. Glaube, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen ^{4}2000, Sp. 940-983.

Gurwitsch, Alexander: Das Revolutionsproblem in der deutschen staatswissenschaftlichen Literatur, insbesondere des 19. Jahrhunderts. Berlin 1935.

Haggag, Mahmud Muhammadju: Deutsche Koran-Übersetzungen und ihr Islambild, in: Religiöser Text und Soziale Struktur 31 (2001), S. 175-196.

Hartmann, Georg: Art. Politische Religion, in: Meyers Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 3: Paganismus – Zombie. Stuttgart, Weimar 2000, S. 36-38.

Harvey, Lincoln: A Brief Theology of Sport. Norwich 2014.

Hasubek, Peter: Art. Elegante (Zeitung für die elegante Welt), in: Gutzkow-Lexikon, hrsg. von Editionsprojekt Karl Gutzkow, 2000. Online: https://gutzkow.de/pages/anhang/lexikon/elegant.html [letzter Zugriff 10.01.2023].

Headley, John M.: Tommaso Campanella and the Transformation of the World. Princeton 1997.

Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung. Hamburg 1998.

Hering, Rainer: Der Nationalsozialismus als politische Religion und als Dämonie. Der evangelische Theologe Paul Schütz vor und nach 1945, in: Michael Hüttenhoff, Lucia Scherzberg (Hgs.): Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und

französischsprachigen Europa (1919-1949). Bd. 5.1: Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa. Bruxelles 2021, S. 157-169.

Hering, Rainer: Paul Schütz „Die Politische Religion“. Eine Konzeption aus dem Jahr 1935, in: Theologie.Geschichte 1 (2006), S. 223-274.

Hidalgo, Oliver et al. (Hg.): Christentum und Islam als politische Religion. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen (= Religion und Politik). Wiesbaden 2017.

Hjelde, Sigurd: Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der Protestantischen Theologie, in: Friedrich Wilhelm Graf, Friedemann Voigt (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin, New York 2010, S. 9-28.

Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 2002.

Hock, Klaus: Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 435-448.

Hohls, Rüdiger: Digital Humanities und digitale Geschichtswissenschaften, in: Laura Busse et al. (Hg.): Clio Guide. Ein Handbuch zu digitalen Ressourcen für die Geschichtswissenschaften, 2. erw. und aktualisierte Aufl., Berlin 2018 (=Historisches Forum, 23), S. A.1-1-B.1-34. Online: https://guides.clio-online.de/guides/arbeitsformen-und-techniken/digital-humanities/2018 [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Hüttenhoff, Michael: Günter Jacob. Kirchliche Praxis in zwei Weltanschauungsdiktaturen, in: Theologie.Geschichte (Beiheft) 5 (2012), S. 357-394.

Huttner, Markus: Totalitarismus und säkulare Religion. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien (= Schriftenreihe Extremismus & Demokratie, 14). Bonn 1999.

Jansen, Christian / Henning Borggräfe: Nation, Nationalität, Nationalismus (= Historische Einführungen, 1). Frankfurt, New York 2020.

Junginger, Horst: Die Deutsche Glaubensbewegung und der Mythos einer „dritten Konfession“, in: Manfred Gailus, Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft“. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, S. 180-203.

Kehrer, Gustav: Art. Religion, Definition der, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. IV. Stuttgart 1998.

Kegel, Jens: „Wollte ihr den totalen Krieg?“ Eine semiotische und linguistische Gesamtanalyse der Rede Goebbels' im Berliner Sportpalast am 18. Februar 1943 (= Reihe Germanische Linguistik, 270). Tübingen 2006.

Kießling, Friedrich: Nationalsozialismus als politische Religion. Zu einer neuen und alten Deutung des Dritten Reichs, in: Archiv für Sozialgeschichte 45 (2005), S. 529-547.

Klein, Wolf Peter: Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der *lingua barbarica* zur *HaubtSprache*, in: Herbert Jaumann (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin 2011, S. 465-516.

Kleine, Christoph: Zur Universalität der Unterscheidung *religiös* / *säkular*: Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 65-80.

Klenke, Dietmar: Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal als politische Religion. Zum Vereinsnationalismus der Sänger, Schützen und Turner am Vorabend der Einigungskriege, in: Historische Zeitschrift 260.2 (1995), S. 395-448.

Koerrenz, Ralf et al.: Geschichte der Pädagogik. Paderborn 2017.

Koller, Guido: Geschichte digital. Historische Welten neu vermessen. Stuttgart 2016.

Kollmar-Paulenz, Karénina: Außereuropäische Religionsbegriffe, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 81-94.

Kollmeier, Kathrin: Begriffsgeschichte und Historische Semantik, Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 29.10.2012. Online: http://docupedia.de/zg/Begriffsgeschichte_und_Historische_Semantik_Version_2.0_ Kathrin_Kollmeier [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie und Hermeneutik der Religion. Tübingen 2005.

Koselleck, Reinhart: Einleitung, in: Otto Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/Main 1979.

Koselleck, Reinhart: Vorwort, in: Otto Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7. Stuttgart 1992, S. V-VIII.

Krech, Volker: Religion als Kommunikation, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 49-63.

Krienke, Markus: Christdemokratie als Alternative zur politischen Theologie? Die Rückkehr politischer Religion in postsäkularer Zeit, in: Oliver Hildago et al. (Hg.): Christentum und Islam als politische Religion. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Wiesbaden 2017, S. 71-94, hier S. 74, Anm. 3.

Kuhn, Thomas K.: Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als ‚Politischer Religion', in: Georg Pfleiderer, Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes (= Christentum und Kultur. Basler Studien zur Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 3). Zürich 2004, S. 131-157.

Lachenicht, Susanne: Information und Propaganda. Die Presse deutscher Jakobiner im Elsaß (1791-1800), Berlin 2004.

Lanczkowski, Günter et al.: Art. Glaube, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 13. Berlin, New York 1985, S. 275-365.

Leuba, James H.: A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future. New York 1912.

Linz, Juan J.: Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 16). Paderborn 1996, S. 129-170.

Lohsträter, Kai / Flemming Schock (Hg.): Die gesammelte Welt. Studien zu Zedlers Universal-Lexicon. Wiesbaden 2013.

Lübbe, Hermann [u.a.]: Diskussion zum Vortrag von Linz, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996, S. 155-170.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991 [1967].

Luckmann, Thomas: Religion in der modernen Gesellschaft, in: Willi Oelmüller et al. (Hg.): Diskurs: Religion (= Philosophische Arbeitsbücher, 3). Paderborn (u.a.) 1979, S. 267-280.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kießling. Frankfurt am Main 2000.

Lünemann, Johann Heinrich Christian: Wörterbuch zu Homers Ilias. 2. Aufl. Königsberg 1830.

Maier, Hans: Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum. Freiburg i. B. 1995.

Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religion". Konzepte des Diktaturvergleichs (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft). 3 Bde. Paderborn 1996-2003.

Maier, Hans: Konzepte des Diktaturvergleichs: „Totalitarismus" und „politische Religionen", in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996, S. 233-250.

Maier, Hans: Politische Religionen – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: Hans Maier, Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 17). Paderborn 1997, S. 299-310.

Maier, Marcus: Täuferischer Dissent im Kontext des radikalen Pietismus am Beispiel der Schwarzenauer Neutäufer, in: Andrea Strübind, Martin Rothkegel (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart. Göttingen 2011, S. 139-159.

Makrides, Vasilios N.: Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen, in: Michael Strausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 269-281.

McLeister, Mark: Chinese Communist Party Rule as Political Religion. A Critical Analysis. Masterarbeit. University of Sheffield 2008.

Meier, Christian: Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: Archiv für Begriffsgeschichte 21.1 (1977), S. 7-41.

Meier, Ulrich et al. (Hg.): Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (= Das Politische als Kommunikation, 8). Göttingen 2012, S. 90.

Mendheim, Max: Art. Weber, Karl Julius, in: ADB 41. Leipzig 1896, S. 334-339.

Merritt, Eli: The Constitution must be our 'political religion'. Remembering Lincoln's words, in: The Seattle Times, 8.3.2019. Online: https://www.seattletimes.com/opinion/the-constitution-must-be-our-political-religion-remembering-lincolns-words/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Mofidi, Sabah: Political Religion. Outcome and Continuity of Religious Fundamentalism, in: International Journal of Research in Applied, Natural and Social Sciences 2.5 (2014), S. 161-168.

Moltmann, Jürgen: Theologische Kritik der Politischen Religion, in: Johann Baptist Metz et al. (Hg.): Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie" (= Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge, 1). München 1970, S. 11-51.

Mommsen, Hans: Leistungen und Grenzen des Totalitarismus-Theorems. Die Anwendung auf die nationalsozialistische Diktatur, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996, S. 291-300.

Mommsen, Hans: Nationalsozialismus als politische Religion, in: Hans Maier, Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 17). Paderborn 1997, S. 173-181.

Mommsen, Hans: Der Nationalsozialismus als säkulare Religion, in: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution" und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934-1939) (= Schriften des Historischen Kollegs, 48). München 2001, S. 43-54.

Müller, Ernst / Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Berlin 2016.

Müller, Tadzio: Politische Religion als neue Avantgarde, in: Luxemburg 19.2 (2014). Online: https://www.zeitschrift-luxemburg.de/politische-religion-als-neue-avantgarde/ [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Mulsow, Martin: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720. Hamburg 2002.

Mulsow, Martin: Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert. Ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hg.): Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201). Heidelberg 2003, S. 132-151.

Muth, Robert: Vom Wesen römischer „religio“, in: Hildegard Temporini, Wolfgang Haase (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat. Bd. 16.1. Berlin, New York 1978, S. 290-354.

Nehring, Andreas: Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von Wilfred Cantwell Smith in der postkolonialen Kulturdebatte, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), S. 45-59.

Neddens, Christian Johannes: „Politische Religion“. Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 109.3 (2012), S. 307-336.

Nolzen, Armin: Nationalsozialismus und Christentum. Konfessionsgeschichtliche Befunde zur NSDAP, in: Manfred Gailus, Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene „Volksgemeinschaft“. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, S. 151-179.

Oberacker, Pia: Art. Alois Hompf, in: Lexikon freireligiöser Personen. Hrsg. v. Eckhart Pilick. Rohrbach 1997, S. 235-238.

O’Connor, Adrian: In Pursuit of Politics. Education and Revolution in Eighteenth-century France. Manchester 2017.

Oftestad, Bernt Torvild: Harmonia Evangelica. Die Evangelienharmonie von Martin Chemnitz – theologische Ziele und methodologische Voraussetzungen, in: Studia Theologica 45 (1991), S. 57-74.

Ophir, Adi: Begriff, in: Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 1 (2012), S. 1-24. Online: http://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/publikationen/forum_begriffsgeschichte/ZfL_FIB_1_2012_1_Ophir_Begriff.pdf [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Opitz, Peter J.: Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten. München 2006.

Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Bd. 4.1: Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung. Stuttgart 2010.

Paul, Ina Ulrike (Hg.): Weltwissen. Das Eigene und das Andere in enzyklopädischen Lexika des langen 18. Jahrhunderts (= Wolfenbütteler Forschungen, 162). Wiesbaden 2020.

Pauli, Richard: Das Wesen der Religion. München 1947.

Pernau, Margrit: Transkulturelle Geschichte und das Problem der universalen Begriffe. Muslimische Bürger im Delhi des 19. Jahrhunderts, in: Birgit Schäbler (Hg.): Area Studies und die Welt. Weltreligionen und neue Globalgeschichte (= Globalgeschichte und Entwicklungspolitik, 5). Wien 2007, S. 117-149.

Pfleiderer, Georg / Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes (= Christentum und Kultur. Basler Studien zur Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 3). Zürich 2004.

Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011.

Pickering, W.S.F.: Durkheim's Sociology of Religion. London 1984.

Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), S. 163-190.

Pollack, Detlef: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland I. Tübingen 2003.

Pollack, Detlef: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.

Pollack, Detlef: Säkularisierungstheorie, in: Docupedia-Zeitgeschichte (7.3.2013). Online: http://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie?oldid=85955 [Zugriff: 30.9.2013].

Poole, W. Scott: Satan in America. The Devil We Know. Lanham 2009.

Pulzer, Peter: Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914. Göttingen 2004.

Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001.

Puschner, Uwe / Clemens Vollnhals (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte (= Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 47). Göttingen 2012.

Puschner, Uwe: Edgar Alexander, Der Mythus Hitler, in: Michael Hüttenhoff, Lucia Scherzberg (Hgs.): Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und französischsprachigen Europa (1919-1949). Bd. 5.1: Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa. Bruxelles 2021, S. 301-318.

Puschner, Uwe: Weltanschauung und Religion – Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion, in: zeitenblicke 5.1 (2006). Online: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner/index_html [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Puschner, Uwe: Rasse und Religion. Die Ideologie arteigener Religionsentwürfe, in: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Religion (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, 147). Berlin, Boston 2015, S. 145-156.

Raffaelli, Matteo: Macht, Weisheit, Liebe. Campanella und Comenius als Vordenker einer friedvoll globalisierten Weltgemeinschaft (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 27). Diss. Freiburg 2009.

Ratschow, Carl Heinz et al.: Art. Religion, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. Basel 1992, Sp. 633-713.

Retter, Ralf: Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift "Junge Kirche" im Dritten Reich. München 2009.

Rhode, Ulrich: Vorlesung ”Religion und Religionsgemeinschaften im staatlichen Recht“. Online: www.ulrichrhode.de/lehrv/religionsrecht/skriptum.pdf [letzter Zugriff: 10.01.2023].

Rißmann, Michael: Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators. Zürich 2001.

Rorty, Richard (Hg.): The Linguistic Turn. Chicago 1967.

Rudolph, Kurt: Inwieweit ist der Begriff „Religion“ eurozentristisch?, in: Ugo Bianchi (Hg.): The Notion of „Religion“ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3rd-8th September, 1990. Roma 1994, S. 131-139.

Salzborn, Samuel (Hrsg.): Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion (= Staatsdiskurse, 13). Stuttgart 2011.

Seresse, Volker: Imagebildung und Herrschaftslegitimation durch Geschichte im Schweden der Freiheitszeit (1719-1772), in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 56.9 (2008), S. 714-727.

Scheidgen, Hermann-Josef: Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine. Köln 2008.

Schirrmacher, Thomas: Hitlers Kriegsreligion. 2 Bde. Bonn 2007.

Schmeling, Timothy: Lutheran Orthodoxy under Fire. An Exploratory Study of the Syncretistic Controversy and the Consensus Repetitus Fidei Vere Lutheranae, in: Lutheran Synod Quarterly 47.4 (2007), S. 316ff.

Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing's Tod. Erster Band: Das classische Zeitalter 1781-1797. Fünfte, durchweg umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1866.

Schmidt-Lux, Thomas: Fans und Religion, in: Jochen Roose et al. (Hg.): Fans. Soziologische Perspektiven (= Erlebniswelten, 17). Wiesbaden 2010, S. 281-308.

Schmitz, Bertram: 'Religion' und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich (= Marburger Wissenschaftliche Beiträge, 10). Marburg 1996.

Schotten, Franz: Zur Bedeutungsentwicklung des Adjektivs πολιτικός. Diss. Köln 1966.

Schöttler, Peter: Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der „Annales" (1904-1941), in: Lucie Varga: Zeitenwende. Mentalhistorische Studien 1936-1939. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Peter Schöttler. Frankfurt am Main 1990, S. 13-110.

Schöttler, Peter: Lucie Vargas Bücher. Erfahrungen mit einer unabgeschlossenen Biographie, in: Werkstatt Geschichte 7 (1994), S. 63-67.

Schöttler, Peter: Das Konzept der politischen Religion bei Lucie Varga und Franz Borkenau, in: Michael Ley/Julius H. Schoeps (Hg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion (= Studien zur Geistesgeschichte, 20). Bodenheim 1997, S. 186-205.

Schreiber, Jürgen: Politische Religionen. Geschichtswissenschaftliche Perspektiven und Kritik eines interdisziplinären Konzepts zur Erforschung des Nationalsozialismus. Marburg 2009.

Schröder, Peter: Niccolò Machiavelli. Frankfurt am Main 2004.

Schröder, Richard: Säkularisierung - Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: Christina von Braun et al. (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin 2007, S. 61-83.

Schröter, Marianne: Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 44). Berlin 2012.

Schulz, Manuel, Marcus Conrad: Carl Friedrich Bahrdt und die halleschen Verlage Gebauer und Hemmerde, in: Aufklärung 24 (2012), S. 241-249.

Schulze, Reinhard: Islam als Politische Religion. Eine Kritik normativer Voraussetzungen, in: Jan Assmann, Hans Strohm (Hg.): Herrschaftskult und Heilserwartung. Paderborn 2010, S. 103-145.

Seitschek, Hans Otto: Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit. Wiesbaden 2017.

Seitschek, Hans Otto: Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen". Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik (= Voegeliniana, 75). München 2009.

Seitschek, Hans Otto: Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon. Paderborn 2005.

Seitschek, Hans Otto: Frühe Verwendungen des Begriffs „Politische Religion“. Campanella, Clasen, Wieland, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. III (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 21). Paderborn 2003, S. 109-120.

Seitschek, Hans Otto: Die Deutung des Totalitarismus als Religion, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. III (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 21). Paderborn 2003, S. 164-175.

Sellin, Volker: Politik, in: Otto Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 4. Stuttgart 1978, S. 789-874.

Sdzuj, Reimund B.: Zwischen Irenik, Synkretismus und Apostasie. Konversionen Königsberger Gelehrter im konfessionellen Zeitalter, in: Hanspeter Marti, Manfred Komorowski (Hg.): Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit. Köln 2008, S. 186-223.

Siebenhüner, Kim: Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: Zeitschrift für historische Forschung 34.2 (2007), S. 243-277.

Sigwart, Hans-Jörg: Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk von E.V. Würzburg 2005.

Steinmetz, Willibald: Vierzig Jahre Begriffsgeschichte. The State oft he Art, in: Heidrun Kämper, Ludwig M. Eichinger (Hg.): Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. Berlin 2008, S. 174-197.

Stower, Stanley: The Concept of ‘Religion’, ‘Political Religion’ and the Study of Nazism, in: Journal of Contemporary History 42.1 (2007), S. 9-24.

Strausberg, Michael: Religionswissenschaft. Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum, in: ders. (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 1-30.

Strausberg, Michael: Religion. Begriff, Definitionen, Theorien, in: ders. (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, Boston 2012, S. 33-47.

Titzmann, Michael: Antichristliche und antireligiöse Diskurse in Früher Neuzeit und Aufklärung, in: Thorsten Burkard et al. (Hg.): Natur – Religion – Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens. Bad Langensalza 2013, S. 135ff.

Ustorf, Werner: Confronting Political Religion with Divine Religion. Christian Strategies of Re-evangelization in the 1930s, in: Political Theology (2001), S. 22-31.

Ustorf, Werner: ‚Political Religions’ - A Theological Perspective, in: Andras Heuser, Wolfram Weiße (Hg.): Neuere religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive. Festschrift für Erhard Kamphausen. Aachen 2005, S. 5-14.

Ustorf, Werner: The Missiological Roots of the Concept of ‚Political Religion', in: Robert Mallett et al. (Hg.): The Sacred in the Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne. Basingstoke, New York 2008, S. 36-50.

Ustorf, Werner: Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of „Self" and „Other" in a Global World 1789-2010. Selected essays edited by Roland Löffler (= Research in Contemporary Religion, 9). Göttingen 2010.

Vollrath, Ernst: Art. Politisch, das Politische, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel 1989, Sp. 1072-1075.

Vondung, Klaus: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus. Göttingen 1971.

Wagner, Falk: Art. Religion (II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch), in: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 28. Berlin, New York 1997, S. 522-545.

Walkenhorst, Peter: Nationalismus als 'Politische Religion'? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten – Krisen (= Religiöse Kulturen der Moderne, 2: Religion im Kaiserreich). Gütersloh 1996, S. 503-529.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 1. Halbband. Tübingen 1956.

Willaime, Jean-Paul: Frankreich. Laizität und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur?, in: Gerhard Besier, Hermann Lübbe (Hg.): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen 2005, S. 343-358.

Winkle, Ralph: Für eine Symbolgeschichte soldatischer Orden und Ehrenzeichen, in: Nikolaus Buschmann (Hg.): Die Erfahrung des Krieges erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg. Paderborn, München [u.a.] 2001, S. 195-214.

Wirsching, Andreas: Eldorado oder Dilemma? Diktaturforschung heute, in: Johannes Hürter, Hermann Wentker (Hg.): Diktaturen. Perspektiven der zeithistorischen Forschung (= Zeitgeschichte im Gespräch, 29). Berlin, Boston 2019, S. 30-46.

Wolgast, Eike: Die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte, Stuttgart 2009.

Zachhuber, Johannes: Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Christina von Braun et al. (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin 2007, S. 11-42.

Ziemann, Benjamin: Sozialgeschichte der Religion (= Historische Einführungen, 6). Frankfurt am Main 2009.

Zirker, Hans: Art. Religion (I. Begriff), in: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). Bd. 8. Freiburg im Breisgau [u.a.] ^{3}1999, Sp. 1034-1039.

Personenregister

A

Abraham 75f., 94, 244
Abt, Gottlieb Christian 239-241
Adams, John 253
Amyot, Jacques..... 43-45, 274
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 106
Antonelle, Pierre-Antoine..... 223-227
Aquin, Thomas von 39
Archenholz, Johann Wilhelm von 194, 212, 214f., 225
Aristoteles..... 38f.
Arnauld, Agnès.....48
Arnauld, Angélique 48
Arnauld, Antoine 47-49, 274
Arnauld, Antoine (Sohn) 48
Arnd, Karl Eduard 117-122, 124, 126, 280
Aron, Raymond 7
Aub, Joseph 88
Augustinus von Hippo..... 25, 50f., 132

B

Babeuf, François Noël.....223
Bader, Karl ..... 204f.
Bahrdt, Karl Friedrich ...81-86, 113, 168, 179f.
Balcom, D. A. 63, 251-254
Bandel, Joseph Anton von..... 142-144
Barth, Karl 264, 266
Baumgarten, Alexander Gottlieb.....27, 158
Baumgarten, Siegmund Jakob 157-159, 168
Baxter, Richard.....75
Becher, Johann Joachim 134-136, 145
Benedikt XIV.....154
Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch 92, 263f., 308
Berger, Immanuel..... 85f.
Bergier, Nicolas Sylvestre..... 174-178
Bernhardy, Gottfried..... 122f.
Bertling, Ernst August.....154
Beyschlag, Willibald ..... 101f.
Binder, Wilhelm Christian..... 234f., 238
Bocskay, Stephan 55
Börne, Ludwig..... 201-203, 243, 276, 281
Böttiger, Karl August 117
Brandenburg, Christian Wilhelm von.133, 140, 142f., 145
Braun, Walter 104
Braunschweig-Wolfsbüttel, Karl Wilhelm Ferdinand von.....217
Brecht, Bertolt 206
Brieger, Theodor.....116
Brissot de Warville, Jacques-Pierre.....185
Bruni, Leonard.....39
Bultmann, Rudolf 266
Burke, Edmund..... 221f., 231
Byron, George Gordon 237

C

Cabrera, Juan Tomás Enríquez de (Graf von Melgar).....59
Calixt, Georg 67
Calvin, Johannes.....102, 261
Campanella, Tommaso10f., 146-149, 241, 274, 277
Cassel, Paulus Stephanus.....99, 100
Castel de Saint-Pierre, Charles Irénée.....113
Chemnitz, Martin.....70
Choppin, René 44f., 274
Cicero, Marcus Tullius .....23-25, 38, 42, 145f.
Clasen, Daniel..10f., 68, 72f., 75, 146, 148-150
Comenius, Johann Amos.....113, 146
Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat Marquis de..... 216f., 221, 226
Constant, Benjamin 240
Constantius II.....141
Corbinelli, Jacopo.....58
Corvinus, Johann Friedrich 54
Cromwell, Thomas 102
Cudworth, Ralph..... 109f.

D

Damaratos.....37
Dannhauer, Johann Conrad .. 66-71, 73, 75, 77, 81, 142
Denaisius, Petrus 48f., 275
Diesterweg, Adolph..... 250f.
Döllinger, Ignaz von..... 235f., 238
Dorkenius, Andreas 46
Drouineau, Gustave .....195f., 237f.
Duval, Alexandre..... 197f.
Dwight IV., Timothy 253

E

Eberhard, Johann August78-82, 86, 156f., 168, 179, 181, 245
Ecebolius 141
Eckard, Friedrich Simon..... 106f.
Ehrmann, Theophil Friedrich 185
Eichler, Ludwig 204

Emmerich, Edgar Alexander ..... 104f.

F

Feddersen, Jakob Friedrich.....114, 143
Feder, Georg Heinrich 115
Figulus, Publius Nigidius 23-25
Friedrich II. 189
Friedrich Wilhelm II. 218
Friedrich Wilhelm III. 240
Friedrich Wilhelm IV. 240
Frost, John 212

G

Garve, Christian..... 176f.
Gellius, Aulus 23, 25
Gentz, Friedrich von..... 221-223, 228, 237
Gerhard, Johann.....70
Gerning, Johann Isaak von ..... 214f.
Göbel, Matthäus 51-54
Görres, Joseph 9, 11, 204
Groh, Georg.....273
Groß, Johann Gottfried.....217
Gruber, Erasmus ..... 149f.
Guicciardini, Pietro Luigi Donato ..... 62f.
Gunnerus, Johan Ernst..... 151-159
Gutzkow, Karl 243, 247-249, 277, 281

H

Haller, Karl Ludwig von..... 192-195, 212, 215, 232, 242, 247, 276, 280
Hamman, Johann Jakob..... 149f.
Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von.....55
Harnack, Adolf von 124-126, 243
Hartmann, Martin 103
Hartmann, Richard 104
Heeren, Arnold Hermann Ludwig..... 106f.
Heinrich IV. 47, 121
Hendel, Johann Christian.....171
Hendrich, Franz Josias von.....223
Herder, Johann Gottfried 107, 113-117, 126, 221
Herodes.....70, 75, 77
Herodot ..... 37f.
Herwegh, Georg ..... 205f.
Herzen, Alexander Iwanowitsch ..... 205f.
Hess, Moses..... 271f.
Hitler, Adolf 88, 104f., 256, 262, 267, 269
Hoburg, Christian 150
Holwell, Thomas 185
Hompf, Alois 257f., 279
Höpfner, Ludwig Julius Friedrich 112
Horváth, Mihály ..... 199f.
Huber, Marie..... 173f.
Hus, Jan 113
Hüsch, Hanns Dieter.....206
Hyrkanos I., Johannes.....70

I

Irene (Kaiserin).....60
Ismael 94

J

Jackson, John..... 108f., 117
Jacob, Günter..... 256, 264-269
Jefferson, Thomas.....253
Jerobeam I. ..... 68f., 73-77, 85f., 92f.
Jesus Christus 66, 74, 77f., 81, 84, 109, 116, 125, 143f., 160, 246, 252f., 265
Joseph II.....182, 191, 229
Jung, Georg.....204

K

Kaiser, August 249
Kant, Immanuel 27, 115
Karl II. 59
Karl VI. 59
Karl X. 103, 197, 232, 236
Keller, Gottfried 207
Khlesl, Melchior 55-57, 65
Knibbe, David.....141
Knoblauch zu Hatzbach, Karl von.....191
Koch, Karl Heinrich 99
Konstantin V. 61
Kossuth, Lajos ..... 199f.
Kraft, Julius 274

L

Ladvocat, Pierre-François..... 195-198
Lafayette, Marie-Joseph-Yves du Motier, Marquis de.....198
Laktanz 24f., 42
Lau, Theodor Ludwig..... 170-172, 174, 179
Leland, John ..... 109f.
Lembert, Abraham.....213
Lenoir-Laroche, Jean-Jacques 224f., 227
Leopold I. 59
Leopold II. 218
Leopold von Baden (Großherzog).....240
Lessing, Gotthold Ephraim..... 160f., 220
Leyser d. Älteren, Polycarp 55
Leyser, Polycarp 55f., 70
Limon, Joseph Geoffroy de 217
Lincoln, Abraham.....32, 254
Lindner, Friedrich Ludwig 228f., 231
Lipsius, Justus..... 130f.
Livius, Titus.....146
Löffler, Josias Friedrich Christian..... 80f.
Louis-Philippe I. 197, 232

Lucanus, Marcus Annaeus.....121
Ludwig XIV.....139
Ludwig XVI.....217, 220
Ludwig XVIII.....121
Luther, Martin..... 26, 39, 101, 142-144, 155, 246f., 261

M

Magnus, Albertus 39
Magnus, Johann Georg..... 153, 155f.
Maimon, Salomon 183f., 186
Marandé, Léonard de.....48, 57, 65, 277
Marat, Jean-Paul 196
Matt, Peter von 207
Matthiä, August Heinrich 243-246, 249
Meier, Georg Friedrich..... 158f., 168
Menzel, Wolfgang 201, 246-249
Metternich, Fürst Clemens von 235, 240
Meusel, Fritz.....231
Mirabeau, Honoré Gabriel de Riqueti comte de 211f., 215, 241
Moerbeke, Wilhelm von..... 38f.
Mohammed.....96-99, 104f.
Moldenhawer, Johann Heinrich Daniel..... 77f.
Montesquieu, Charles de Secondat Baron de 121
Moritz, Karl Philipp.....183
Moses.....108
Mowrer, Edgar Ansel 256
Münch, Ernst 233-236, 238

N

Napoleon Bonaparte ..... 231, 233f.
Nehring, Johann Christoph..... 34, 97f.
Niedner, Christian Wilhelm..... 61f.
Niemeyer, August Hermann..... 76f.
Nietzsche, Friedrich.....261
Nissen, Heinrich ..... 123f.
Nitzsch, Cölestin..... 62f.
Nitzsch, Karl Immanuel.....62
Nodier, Charles..... 248-250, 277
Nöldeke, Theodor 98
Noot, Hendrik van der 191

O

Oelreich, Niklas von.....188
Oresme, Nikolaus von 39
Ostertag, Johann Philipp.....112
Owen, Olin Marvin..... 63f.

P

Paine, Thomas 253
Paley, William 176-178
Pappenheim, Gottfried Heinrich Graf zu.....133
Paulli, Oliger..... 54f., 141
Perron, Jacques Davy du 58
Pestalozzi, Johann Heinrich..... 250f.
Philipp V..... 59f.
Pitiscus, Bartholomäus 67
Pius IX. 235
Pius VI. 219
Plautus 24
Plutarch..... 43f., 68
Poiret, Pierre 27
Polignac, Jules de 232
Pompilius, Numa 108
Pompilius, Romulus 108
Poppo, Volckmar Conrad ..... 171f.
Pott, Johann Andreas Degenhard 179
Profe, Gottfried.....153
Provoost, Samuel.....253
Prudhomme, Louis-Marie.....202
Puy, Christophe du 58

R

Rade, Martin 100-102
Rango, Konrad Tiburtius... 71-75, 77, 130, 142
Raucou, Anaïs de (Anaïs Bazin) ..... 195f.
Raumer, Karl Otto von 250
Reiche, Karl Christoph 60
Reimarus, Albert Heinrich.....161
Reimarus, Hermann Samuel..... 160f.
Ribeyrolles, Charles 199
Riccius, Christian Gottlieb ..... 97f.
Richter, Carl Thomas..... 229-231
Riedel, Karl.....199
Riegger, Josef Anton von 182
Riem, Andreas 163f., 168, 189f., 277
Robespierres, Maximilien de.....227
Roos, Magnus Friedrich 75-77
Ross, Johann Friedrich 75, 112
Rothfischer, Franz Ignatius 154-156
Rotteck, Karl von.....236
Rotterdam, Erasmus von 68
Rousseau, Jean-Jacques..... 173-176, 210, 232
Royer-Collard, Pierre-Paul 240

S

Salvandy, Narcisse-Achille de..... 195-197
Saphir, Moritz Gottlieb.....203
Sarrans, Bernard 198, 238
Schade, Philipp Engelbert Adam.....142
Schamil, Imam..... 98f.
Scheffler, Johannes.....137-140, 142f., 145
Schelle, Augustin.....157
Scherr, Johannes 201
Schleiermacher, Friedrich Daniel 27f., 89, 168, 195, 245-247
Schmidhauser, Julius 92, 259, 261-264

Schmidt, Johannes 32, 132f., 145, 220
Schoeps, Hans-Joachim ..... 7, 255f.
Schütz, Christian Gottfried 161
Schütz, Friedrich Wilhelm von..... 189f.
Schütz, Paul 89-93, 256, 264
Schütz-Wolff, Johanna 89
Schweigger, Salomon 94
Semler, Johann Salomon 81, 157, 159-164, 168, 180, 276f., 280
Seneca 50
Seton, William 108f., 117
Sinold genannt von Schütz, Philipp Balthasar 59
Sołtyk, Roman Graf von..... 86-89, 93
Spencer, Edmund..... 98f.
Spitzel, Theophil Gottlieb 149
St. Huruge, Victor Amédée de la Fage, Marquis de.....199
Stiehl, Ferdinand..... 250f.
Stuhr, Peter Feddersen.....114
Széchenyi, István.....200

T

Tarnow, Fanny..... 237f., 281
Teller, Johann Friedrich..... 143-145
Tentzel, Wilhelm Ernst.....50
Thomasius, Christian..... 168, 170f., 179
Thomson, George 10-12, 130f., 146, 274
Thou, Jacques Auguste de 58
Tiefentrunk, Johann Heinrich.....163
Tiling, Ferdinand ..... 122f.
Tournet, Jean 45
Trinius, Johann Anton 173
Tuvora, Franz 229, 231, 237

U

Uhlich, Johann Michael.....153
Usedom, Karl Georg Ludwig Guido von . 240f.
Usteri, Paul 213

V

Varga, Lucie 7, 255f., 281
Vergniaud, Pierre..... 248f.
Voegelin, Eric..... 6f., 9f., 20, 65, 93, 122, 126, 200, 209f., 231, 255f., 259, 269, 280, 285f.
Voltaire 121

W

Weber, Karl Julius 226
Wedekind, Georg..... 212-215, 242
Weishaupt, Adam ..... 181f.
Wekhrlin, Wilhelm Ludwig191, 212, 215, 226, 232
Wellhausen, Julius 103
Wichmann, Christian August 164
Wieland, Christoph Martin ...11, 168, 194, 210, 220-222, 226-228, 231f., 237, 246
Winckelmann, Johann Just 50
Winkler, Karl Gottfried Theodor.....195
Witzel, Georg 26
Woellner, Johann Christoph von 189
Wolff, Adolf 204
Wolle, Christoph..... 172-174

X

Xerxes I. 37

Z

Zachariä, Karl Salomon..... 165-167
Zarathustra 106, 261

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass die vorliegende Arbeit von mir selbstständig und ohne unerlaubte Hilfe Dritter verfasst wurde und ich keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet sowie wörtliche und sinngemäße Zitate als solche kenntlich gemacht habe. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen und wurde bisher nicht veröffentlicht.

Berlin, 01.03.2023
Katrin Riedel