

„Die Permanenz des Theologisch- Politischen“ (C. Lefort)

Chancen und Gefahren für das Christentum in der
gegenwärtigen Krise der Demokratie

Jürgen Manemann

Die Krise der Demokratie als Herausforderung des Christentums

Das Wort „Krise“ avanciert mehr und mehr zum Schlüsselwort der ökonomischen und geistigen Signatur unserer Zeit: Es ist nicht nur die Rede von der Beschäftigungskrise, der Krise des Moralischen, der Krise des Politischen, der ökologischen Krise, sondern auch von der Kirchen-, ja sogar von der Gotteskrise. Wir leben also in einer krisengeschüttelten „Weltgesellschaft“ (U. Beck). Nicht zuletzt seit dem 11. September 2001 hat sich diese Krisensituation noch weiter verschärft, und so verwundert es nicht, dass neue Politiken der Identität und Differenz in demokratischen Gesellschaften entwickelt werden, in denen auch Religion, insbesondere das Christentum, als ein Identitäts- und Unterscheidungskriterium neue Valenz erhält. Dieses Interesse ist jedoch alles andere als unproblematisch. Um die Gefahren wahrzunehmen, die sich aus dieser Krisensituation für das Christentum ergeben, muss das Verhältnis von Christentum und Demokratie neu bestimmt werden.

Demokratische Gesellschaften stellen für das Christentum gegenwärtig eine zweifache Herausforderung dar: Einerseits muss das Christentum sich gegen eine radikale Privatisierungstheorie zur Wehr setzen, die unterstellt, dass Aufklärung und Moderne notwendigerweise zu einer strikten Depolitisierung des Christentums führen. Andererseits ist das Christentum durch Entprivatisierungsversuche bedroht, in denen es zu einer neuen Waffe im „Kampf der Kulturen“ (S. Huntington) pervertiert wird. Wie Christinnen und Christen sich in dieser Spannungsgeladenheit positionieren, hängt davon ab, ob sie der Religion in der nachmodernen Gesellschaft eine therapeutische oder aber eine kritische Funktion zuschreiben, ob sie die Aufgabe der Religion darin sehen, den Menschen zu helfen, innerhalb der bestehenden Ordnung besser zu funktionieren, oder darin, das zur Sprache zu bringen, „was mit der Ordnung an sich nicht stimmt“, und „einen Raum für abweichende, kritische Stimmen“ zu etablieren.¹

Subjektwerdung heißt Zur-Sprache-Kommen

Eine theologische Perspektivierung der gegenwärtigen Krisensituation, die auf das kritisch-befreiende Potential des Christentums zielt und einer strikten Privatisierungstheorie widerspricht, ist gut beraten, zunächst die Krise der Theologie in den Blick zu nehmen. Diese hängt mit einer eigentümlichen Ortlosigkeit der Theologie in der nachmodernen demokratischen Gesellschaft zusammen. Ein Blick auf den theologischen Diskurs in Deutschland veranschaulicht das Gemein-te: Anstatt die Frage nach dem Ort der Theologie in der Gesellschaft auf der Basis nachidealistischer Subjekttheologien, etwa der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie, neu zu reflektieren, flüchten Theologen zunehmend in Begriffssysteme. Im Zuge dieser Entsubjektivierungsprozesse wird zwar über Freiheit reflektiert, aber dem Wort „Befreiung“ wird allenfalls ein sekundärer Stellenwert zugesprochen. Dass diese Systemtheologien in die Krise geraten, ist nur allzu offensichtlich, denn eine derartige Rede über die Freiheit verliert ihre Bedeutung für die Menschen mehr und mehr, bleibt sie doch einem allzu abstrakten Konzept verhaftet, so dass die objektive gesellschaftliche Tendenz, die reale Leiden produziert, diese Freiheitsrede mühelos unter sich begraben kann. Mitunter drängt sich gar der Verdacht auf, dass Theologinnen und Theologen sich in der bürgerlichen Gesellschaft nur allzu gern mit der Rolle des Akademikers begnügen, anstatt dem transformierenden Anspruch zu entsprechen, der auf dem Boden einer organischen Intellektualität entsteht. John Deweys Aussage über die Philosophie wäre in dieser Krisensituation theologisch zu wenden: *Theology „recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of [theologians], and becomes a method, cultivated by [theologians], for dealing with the problem of men.“*

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, wäre Theologie wieder stärker als ein Hilfsmittel auszuarbeiten, das den Stimmlosen eine Stimme gibt. Zu den „Quellen des Selbst“ (Ch. Taylor) kommt eine Theologie nämlich nicht über systemisch-idealistische Philosophien, sondern nur, wenn sie vom alltäglichen, oft versteckten oder gar als banal abgetanen Leiden spricht. Ihre politische Aufgabe bestünde primär darin, Menschen zu helfen, ihre Gedanken und Gefühle zur Sprache zu bringen. Dieses Zur-Sprache-Bringen ist Widerspruch gegen die Meinungsverdrehungen in den Meinungsumfragen und Arbeit an der Sichtbarmachung von Leiden, über die der Leidende nicht spricht, entweder, weil er sie als unwichtig für andere erachtet, sie ihm vielleicht unbewusst sind oder er sie einfach mitzuteilen vergisst.² Eine solche Arbeit könnte „die demokratische Melancholie“ (P. Bruckner) durchbrechen helfen.³ Sie wäre nicht nur ein Schritt zur Demokratisierung der Demokratie, sondern auch zur *Demokratisierung der Theologie*. Es dürfte klar sein, dass damit noch lange nicht die Mechanismen von Leiden abgeschafft sind, dennoch wird man dieser Offenlegung nicht ihre Wirkung absprechen können.

Durch diese sokratische Arbeit des Zur-Sprache-Bringens würde die christliche Theologie eine Scharnierfunktion zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre wahrnehmen und Motor humaner gesellschaftspolitischer Transforma-

tionsprozesse werden. Im Zuge der Repolitisierung des Privaten und der Renormativierung der Öffentlichkeit würde die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontiert werden.⁴ Die damit einhergehenden ekklesiologischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Die Kirchen müssten sich mehr als *public churches* und weniger als Lieferanten einer *civil religion* verstehen.⁵

Motor der Selbstreflexivität: das Nichtidentische

Die Pragmatik, die diese Überlegungen grundiert, verdankt sich der Einsicht in die pathische Dimension des Monotheismus, die auf die Anerkennung fremden Leids zielt. Durch die Forderung der Anerkennung fremden Leids wird die Theorie und Praxis von der Gerechtigkeit bzw. Gleichheit in der liberalen Gesellschaft immer wieder neu im Blick auf das Problem des Nicht-Identischen befragt. Von ihr aus ergeht die Forderung, die Eigenperspektive der Individuen zu berücksichtigen. Das Hörbarwerden ihrer Klagen, mit denen sie auf eine eingewöhnte Gleichheitspraxis reagieren, ist Motor der Selbstreflexivität.⁶ Die egalitäre Einstellung der Mitglieder demokratisch verfasster Gesellschaften wird durch dieses individuelle Gerechtworden vervollständigt. „Individuelles Gerechtworden heißt hier, mit dem anderen gegen das zu reagieren, wogegen er leidend und klagend reagiert.“⁷ Die Idee der Moralität, die sich darin artikuliert, entstammt nicht der Idee der Gleichheit, sondern gründet in Nähe, beruht auf einem Solidaritätsgefühl, besitzt also leibhaften Charakter. Eine solche Moralität entspringt einem negativen Universalismus, der das Axiom enthält, „daß es kein Leid gibt, das uns nicht angeht“ (P. Rottländer). Der biblische Monotheismus zielt somit auf die Dignität des Menschen in seiner Singularität. Dafür steht nicht zuletzt das Buch Ijob. Von dieser Tradition ausgehend, machte Johannes Paul II. in seiner Antrittszyklika „Redemptor hominis“ darauf aufmerksam, dass Christus kennen heißt, den einzelnen Menschen in seiner unendlichen Würde anzuerkennen. Würde die Theologie sich diesen Aufgaben widmen, so könnte sie kommunikative Energien in der Gesellschaft freisetzen und dadurch das demokratische Projekt stabilisieren helfen, weil der Bestand moderner demokratischer Institutionen an den kommunikativen und narrativ-memorativen Energien hängt, die die einander als Gleiche anerkennenden Bürger in dieselben stecken.⁷

Memoria passionis

Diese Energien sind allerdings durch Prozesse der Ökonomisierung und Technisierung ständig gefährdet. Selbst die Politik droht, zum bloßen Geschäft oder zur bloßen Technik zu pervertieren. Sie wäre deshalb gut beraten, sich den Erinnerungen und Erzählungen des Christentums nicht zu verschließen, steckt doch in ihnen durchaus das Potential, Politik aus den Fesseln der Ökonomie und der

Technokratie zu befreien. Johann Baptist Metz hat diese befreiende Interdependenz zwischen Religion und Politik durch einen Rekurs auf die bekannte Geschichte Walter Benjamins von der schachspielenden Puppe erläutert, die er folgendermaßen umerzählt: als „Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegte, doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Zu diesem Kampf lässt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen [und ökonomischen, J.M.] Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralisch-religiöse Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg versinnbildlicht das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in den fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als klein und hässlich gilt und sich besser nicht blicken lässt.“⁹

Die Voraussetzung zu dieser Emanzipation ist eine neue Verbindung von Politik und Moral. Diese meint nicht einen Rückfall „in die politische Kanonisierung eines bestimmten Moralsystems“; sie intendiert auch nicht „einen ‚totalitären‘ Zusammenprall von politischer und ethischer Praxis“. Sie erfordert vielmehr „die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch eine radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Aufrichten der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her.“¹⁰ So würde der „Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung“ widerstanden werden. „Denn nur die Selbständigkeit der politischen Dimension eröffnet die Möglichkeit humaner Zukunft.“¹¹

Das Messianische und das Politische

Der Ort, an dem das Christentum dieses Potential entfaltet, ist die Sphäre der Zivilgesellschaft.¹² Die Zivilgesellschaft ist der Motor der Demokratie. Sie ist das „organisatorische Substrat [...], in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus.“¹³ Die Zivilgesellschaft ist eine „konfliktive Sphäre der Selbstorganisation und Artikulation aller sozialen Kräfte“¹⁴. Basierend auf der institutionellen Differenz zwischen Staat und ziviler Gesellschaft, ist die Zivilgesellschaft „Quelle von Dissidenz, Innovation und öffentlicher Revision in Permanenz“¹⁵: Ort der Subpolitik. Subpolitik unterscheidet sich von Politik dadurch, dass sie - im Gegensatz zu regelgeleiteter Politik - regelverändernd wirkt.¹⁶ Voraussetzung für die Instituiierung eines solchen Ortes ist der Verzicht auf jede noch so schwache Suggestion von Einheit.¹⁷ In den konfliktiven Auseinandersetzungen entstehen neue moralische

Perspektiven, welche dazu zwingen, andere Standpunkte einzunehmen. Selbst dann oder gerade dann, wenn keine Konsense erzeugt werden und zur Entscheidung auf das Recht zurückgegriffen werden muss, werden Gesellschaften, in denen solche Diskurse möglich sind, zu Trägern einer „erweiterten Denkungsart“ (I. Kant).¹⁸ Erlahmt diese Vitalität der Zivilgesellschaft, geht dem Diskurs der Atem aus.

Für demokratische Gesellschaften ist deshalb eine Krisensituation, eine Situation der Ungewissheit, konstitutiv. Diese strukturell bedingte Ungewissheit setzt eine neue Empfänglichkeit für Unbekanntes frei.¹⁹ In diesem Sinne hat die moderne Demokratie nicht, wie häufig kolportiert wird, im Zuge ihrer Genese die Dimension des Anderen abgeschafft, sondern nur seine Gestalt verändert. Sie geht zwar einher mit einem Verlust des Religiösen, der in der Tat auch ein Risiko darstellt, aber ebenso eine Errungenschaft.²⁰ Politik und Religion stehen weiterhin in einem unauflöslichen Beziehungsgeflecht. Durch die Religion wird Politik davor bewahrt, in der Illusion einer reinen Immanenz zu leben.²¹ Die Religion erinnert Politik an die Notwendigkeit, eine Leerstelle freizuhalten:

„Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles übrige ist Pragmatismus.“²²

Das Messianische befreit von jeglichem Integralistischen: „Genannt ist damit eine Öffnung auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit.“²³ Das Messianische als das Kommen des anderen kann aber „nur dort als besonderes und einzigartiges Ereignis hervortreten [...], wo keine Vorwegnahme den anderen kommen sieht“; nur dort, wo der andere uns als Anderer jederzeit überraschen kann.²⁴

Die messianische Hoffnung richtet sich gegen Verwurzelungen. Abraham wird geboten, sich aufzumachen, ohne zu wissen, wohin. Produktive Ungewissheit ist nicht ein Thema, das erst im Zeitalter der nachmodernen Gesellschaft entdeckt

Der Autor

Jürgen Manemann, geb. 1963 in Lingen/Ems, Dr. theol., ist seit 2004 Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität Erfurt. Er ist Herausgeber des Jahrbuchs *Politische Theologie*. Veröffentlichungen u.a.: *„Weil es nicht nur Geschichte ist“*. Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht (Münster 1995); *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus* (Münster 2002); *Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung* (Mainz 2005). Anschrift: *Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt. E-Mail: juergen.mannemann@uni-erfurt.de.*

wird. Die biblische Alternative zum Ort als Verwurzelung ist aber nicht die Ortlosigkeit im Sinne bloßer Mobilität. Der messianisch grundierte Glaube ist nicht ortlos, aber der Ort, um den es hier geht, ist nicht der der Nation, auch nicht der der U-topie, sondern der der „Heterotopie“ (M. Foucault), welcher im Dies-seits erfahrbar, aber dennoch anders ist, der – um mit E. Lévinas zu sprechen – „jenseits des Seins“ in dem Sinne ist, dass er „anders als Sein geschieht“. Mit ihm wäre zudem ein Ort bezeichnet, der an eine spezifische Heterochronie gebunden ist. Insofern gehört zur Erfahrung eines heterotopischen Ortes die Unterbrechung des herkömmlichen Zeitgefühls. Der Ort, an dem die Zeit zerspringt, so E. Lévinas, ist die Entdeckung des Menschen in seiner Nacktheit, in seiner Bedürftigkeit. Dieser Ort bedeutet aber nicht Beheimatung, sondern Krise im Sinne einer produktiven Heimatlosigkeit – eine Ungewissheit für mich, die jedoch für den Anderen eine Gewissheit aufblitzen lässt, die nur wenig mit den heute geforderten Gewissheiten zu tun hat.

Echte Politik versus Post-Politik

Theologie, die messianisch grundiert ist, setzt auf die Transformation des Politischen durch Subpolitik.²⁵ Dazu bedarf es neuer Formen des politischen Lebens und neuer politischer Strukturen; ohne sie wird es auch in Zukunft keine humanen Kulturen mehr geben. Christliche Theologie plädiert auf der Basis der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* für ein politisches Bewusstsein *ex memoria passionis* für ein politisches Handeln aus den Leidensgeschichten der Menschen.²⁶ Dadurch gelingt es ihr, die Gefahren einer Gesellschaft zu durchbrechen, die auf einer funktionalen Differenzierung beruht und das Ganze nicht mehr in den Blick zu nehmen vermag. Das Partikulare und das Ganze werden dadurch neu korreliert, da das Partikulare in zweifacher Weise das Ganze betrifft: Erstens kann der Leidende unterstellen, dass jeder andere seinen Schmerz, sein Leiden auch nicht erfahren möchte und ablehnt; zweitens zielt die damit einhergehende Veränderung auf das Ganze, weil es das Ganze neu orientiert. Erst dann wäre von „eigentlicher Politik“ zu reden. Hingegen steht zur Zeit das hoch im Kurs, was „Post-Politik“ genannt wird, eine Politik, die den ganzen Apparat von Experten, Sozialarbeitern usw. mobilisiert, um die Gesamtforderung einer partikularen Gruppe auf Partikularität zu reduzieren.²⁷ Postpolitik bezeichnet die Verhinderung des Einflusses konkreter politischer Forderungen auf das System. „Echte Politik“ (S. Žižek) würde an der Veränderung der Parameter arbeiten, die als „möglich“ und „real“ charakterisiert sind, wäre also die Kunst des Unmöglichen, mithin messianische, d.h. unterbrechende Politik.

Die Renaissance des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind

Die gegenwärtige Krise demokratischer Gesellschaften ist nicht zuletzt durch Bedrohungsängste und Forderungen nach dualistischen Gewissheiten markiert.

Beide sind eine Gefahr sowohl für die Demokratie als auch für das Christentum. Gegen die dualistischen Verschärfungen ist an die fundamentale kulturelle Funktion des Monotheismus zu erinnern, die in dem Bekenntnis zu einem einzigen Gott besteht, das den Grund dafür legt, „die *Wirklichkeit als Einheit* zu begreifen und für die Menschheit mit einer *universalen Geschichte* zu rechnen. Der Monotheismus hat seinen primären Sinn gerade nicht in der bloßen Behauptung, daß es nur einen Gott gebe statt vieler, sondern in seiner Bestimmung der menschlichen Welt: daß sie nicht gespalten sein soll im Widerstreit göttlicher Mächte und in der Verteilung unterschiedlicher Herrschaftsregionen, nicht zerrissen in einem unüberwindbaren Dualismus von Licht und Finsternis, von gutem und bösem Sein, nicht endgültig pluralisiert in der antagonistischen Selbstbehauptung der Völker.“²⁸ Der Monotheismus kann als Gegenbewegung zu allen gewalttätigen Formen des Dualismus ausgelegt werden. „Gott ist der einzige/Gott ist größer“ - dieser Satz fordert zur Dekonstruktion von Absolutheitsansprüchen auf, die zu einer Politik führen, welche Anderen das Lebensrecht abspricht und in Vernichtung kulminiert.

Im Zuge der gegenwärtigen antiuniversalistischen Affekte erscheint das Politische erneut als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Die Voraussetzung einer Politik der Feindschaft ist ein gnostisch-dualistisch angeschärftes Christentum, von dem aus ein „Wertemanichäismus“ (J. Rüsen) abgeleitet wird, auf dessen Grundlage eine Einheit zementiert werden soll, die in ihrem Kern antidemokratisch ist, da sie ein Volk reklamiert, das als „Eines“ vorgestellt wird. Das empirische Volk setzt sich jedoch aus den „Vielen“ zusammen. Es ist „das Volk aus Fleisch und Blut mit seinen Individuen“²⁹. Mit der Rede vom Feind und vom Volk geht ein Totalitarismus einher; während Demokratie wesentlich dissensorientiert ist. Nur der Dissens garantiert die Freiheit aller Bürger, d.h. die Freiheiten des Dissidenten gegenüber dem Souverän und der Mehrheit gegenüber sich selbst. Der Allgemeinwille ist nie als Volkswille unvermittelt fassbar: „Was durch den Wahlvorgang also tatsächlich repräsentiert wird, ist [...] die der Zusammenzählung vorgängige Fragmentierung, Teilung und Konfliktualität der Zivilgesellschaft [...]“³⁰ Demokratie bedeutet „normative Desintegration“ (H. Dubiel). Die Demokratie ist das Versprechen, das wirkliche Volk als „das Ensemble der streitenden Individuen“ ernst zu nehmen.³¹ Dazu bedarf es der Stärkung der Zivilgesellschaft, die der Ort der Subjektwerdung des Individuums ist. Von hier aus wäre auch eine neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Demokratie auszuarbeiten. Christentum und Demokratie sind in ihrer Anerkennung der Singularität des Anderen kompatibel. Nicht die abstrakte Volkssouveränität steht somit im Vordergrund, sondern die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein. So wird deutlich, dass Demokratie nicht einfach eine bestimmte Regierungsform ist, sondern eine Art, zu sein: „Democracy needs to be reconceived as something other than a form of government: as a mode of being that is conditioned by bitter experience [...]“³² Wenn also aus theologischer Perspektive nach einer Verhältnisbestimmung von Religion und Demokratie gefragt wird, so sollte diese Frage nicht, wie üblich, als die nach dem Verhältnis von Religion und

einer staatlichen Ordnung verstanden werden. Demokratie ist eben nicht einfach eine Staatsform, sondern eine Lebensweise.

Demokratische Gesellschaften begründen sich deshalb durch eine institutionalisierte Infragestellung: „Die historische Einzigartigkeit der modernen Demokratie besteht gerade in einer Organisationsform, die sie dazu bestimmt, auf einen unabschließbaren Kreis von Fragen immer gegensätzlichere Antworten zu geben. Demokratie ist sozusagen die institutionalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewißheit.“³³ Diesem Demokratieverständnis liegt ein Antifundationalismus zugrunde.³⁴ Mit diesem Terminus wird das Paradox einer negativen Grundlegung bezeichnet, die auf der Artikulation einer Erfahrung basiert, „in der dasjenige, ‚was uns verwurzelt, uns Boden unter den Füßen gibt, uns zugleich, im selben Zug, entwirzelt und den Boden entzieht‘, in der Hier und Außerhalb, Anwesenheit und Abwesenheit sich in neuer Weise zusammenfügen.“³⁵

Religionen können für die Gesellschaft und die Politik eine Versuchung darstellen, diese Öffnung zu schließen, sie haben freilich auch das Potential, diese zu garantieren, indem sie dafür Sorge tragen, dass die Politik sich nicht auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt und in der Illusion einer reinen Immanenz lebt.³⁶ Die Gesellschaft ist aus diesem Grund auf Symbolisierungen angewiesen, die eine *Quasi*-Einheit ermöglichen. Nun ist aber das Politische *eine* Art der Symbolisierung, Religion bietet eine andere. Anders als das Politische setzt Religion nicht die Gesellschaft in eine Form. Religion ist Weltstiftung in der Weise, als sie die Welt als Welt durch die Erinnerung an eine andere Welt stiftet. Das Eingedenken einer anderen Welt darf nicht dualistisch missverstanden werden. Mit ihr geht deshalb keine Depravation der gegenwärtigen Welt einher, fordert sie doch gerade zur Arbeit an Weltwerdung heraus. Die Gesellschaft erfährt dadurch eine Konfrontation mit etwas, das sie nicht selbst produziert. Diese Konfrontation ist die *conditio sine qua non* von Selbstreflexivität, die immer eine gewisse Exterritorialität voraussetzt. „Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genauso wie die Philosophie und noch vor dieser, wenngleich in einer Sprache, die letztere nicht zu der ihren machen kann.“³⁷ Allerdings haben „die avancierten Gesellschaften längst damit begonnen [...], die kulturellen Bedingungen ihrer Existenz selbst zu produzieren“³⁸. Wenn die Kultur jedoch zukünftig nur noch auf das Selbstproduzierte reduziert werden würde, so wäre ihre transformierende Wirkung verschwunden.

Die Permanenz des Theologisch-Politischen

Gefordert ist eine Permanenz des Theologisch-Politischen in der modernen Demokratie; zu widerstehen ist hingegen einer Restauration eines Politisch-Theologischen, die bloß an der Destruktion des Subjekts partizipiert.³⁹

Demokratische Gesellschaften zeichnen sich durch eine Dekorporierung der

Macht aus, die von niemandem mehr verkörpert, sondern lediglich auf bestimmte Zeit ausgeübt wird. Würde die Leerstelle der Macht in neuer Weise mit einem Körper besetzt und die Einheit substantialisiert, so würde die Demokratie in einen Totalitarismus umkippen.

Um diesen Versuchungen zu widerstehen, darf Politik nicht auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt werden. Aus theologisch-politischer Perspektive betrachtet, könnte dem biblischen Bilderverbot in diesem Zusammenhang eine Wächterfunktion zukommen. Anders als das Repräsentationsverständnis im Sinne der parlamentarischen Demokratie zielt eine solche theologisch-politische *Relecture* auf die Repräsentation einer Autorität, die der Konsensbildung in demokratischen Diskursen vorausliegt: die Autorität der Leidenden.⁴⁰ Bei der Repräsentation der Autorität der Leidenden handelt es sich aber nicht um eine Verkörperung politischer Macht, sondern um die Verkörperung politischer Ohnmacht.⁴¹ Und so wie es ein Bilderverbot bei der Repräsentation politischer Macht gibt, insofern sie eine Leerstelle ist, so gibt es auch ein Bilderverbot hinsichtlich der Repräsentation politischer Ohnmacht. Diese Leerstelle entlastet nicht, sondern ist Voraussetzung für eine Auseinandersetzung um das Handeln, lässt sie es doch nicht zu, dass das Legitimieren in Eigengesetzlichkeit erstarrt.⁴² Ein solches Repräsentationsverständnis ist reduktiv und induktiv, d.h., es reduziert das Leben der Menschen untereinander auf das Essentielle und induziert damit eine neue Komplexität, da der Reduktion des Lebens auf ein handliches Maß widerstanden und so gerade Bekanntes transformiert wird. Die biblisch fundierte Solidarität, die einem solchen Repräsentationsverständnis zugrunde liegt, ist zudem universal in dem Sinne, als sie sich nicht nur auf die gegenwärtig Leidenden erstreckt, sondern auch auf die bereits untergegangenen. Als solche stellt sie eine Herausforderung dar für eine Gesellschaft, die immer mehr Gegenwart und Zukunft zu Wertbegriffen macht. Aufgrund seiner memorativen Verfasstheit klagt das Christentum ein universales Verständnis von Demokratie ein, das das Wahlrecht auch auf die Toten ausdehnt, d.h. den Toten eine Stimme gibt.⁴³ Der Gott, der von sich sagt, er sei das rettende Ende, ist nicht nur ein Gott der Lebenden, sondern auch einer der Toten. Dieser Gott fordert dazu auf, Anwalt der Untergegangenen zu sein, ein Anwaltsein, das die notwendige Bedingung einer Humanität ist, aus der eine Moralität erwächst, die diejenigen, die - egal an welchem Ort - unterzugehen drohen, in das Zentrum des Interesses rückt. Ein derartiger Humanismus geht durchaus konform mit dem Ethos der Demokratie, wie ein Blick auf die Menschenrechte - das generative Prinzip der Demokratie - zeigt, denn diese sind nicht einfach nur ein Code, sondern in gewisser Weise eine „Kriegserklärung an die Unterdrückung, an den Wahnsinn, die Sklaverei“⁴⁴.

¹ Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt 2003, 7.

² Vgl. dazu: Pierre Bourdieu, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997, 795.

- ³ Vgl. Thomas Polednitschek, *Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes*, Berlin 2003.
- ⁴ Vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 5f.
- ⁵ Vgl. dazu: Karl Gabriel, *Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit*, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 11: Öffentlichkeit, Neukirchen-Vluyn 1996, 31-51, 33.
- ⁶ Vgl. Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin 2000, 35.
- ⁷ Menke, aaO., 38.
- ⁸ Vgl. Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt 1994, 9. 47.
- ⁹ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁴1984, 91f.
- ¹⁰ Ebd., 90.
- ¹¹ Ebd., 91.
- ¹² Zum Zusammenhang zwischen diskursiver Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft: vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt ³1993, 399-467.
- ¹³ Gabriel, aaO., 46f.
- ¹⁴ Dubiel, aaO., 76.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Vgl. Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt 1993, 207.
- ¹⁷ Vgl. Dubiel, aaO., 113.
- ¹⁸ Vgl. Seyla Benhabib, *Gefährdete Öffentlichkeit*, in: Transit 13 (1997), 26-41.
- ¹⁹ Vgl. Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien 1999, 54.
- ²⁰ Vgl. ebd., 56.
- ²¹ Vgl. ebd., 47.
- ²² Agnes Heller, *Politik nach dem Tode Gottes*, in: Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen (Hg.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 2: Bilderverbot, Münster 1997, 68-87, 87.
- ²³ Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt 2001, 9-106, 32.
- ²⁴ Das Messianische bestätigt nicht einfach unsere bürgerliche Zukunft, bestärkt sie nicht, prolongiert sie nicht ins Ewige hinein. Sie tut ihr nichts hinzu, sondern unterbricht sie: Vgl. Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz ⁴1984, 10.
- ²⁵ Vgl. Beck, aaO.
- ²⁶ Metz, *Glaube*, aaO., 92.
- ²⁷ Vgl. Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt 2001; dazu Polednitschek, aaO.
- ²⁸ Hans Zirker, *Monotheismus und Intoleranz*, in: Konrad Hilpert/ Jürgen Werbick (Hg.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, 95-117, 95f.
- ²⁹ Paolo Flores d'Arcais, *Ist Amerika noch eine Demokratie?*, in: *Die Zeit*, 20. Januar 2005.
- ³⁰ Oliver Marchart, *Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet*, in: André Brodocz/ Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen 2001, 161-191, 179.
- ³¹ Flores d'Arcais, aaO.

³² Sheldon S. Wolin, *Fugitive Democracy*, in: Seyla Benhabib (Hg.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton 1996, 31–45, 43.

³³ Dubiel, aaO., 73.

³⁴ Vgl. Marchart, aaO., 166.

³⁵ Hans Scheulen/Zoltan Szánkay, *Zeit und Demokratie*, in: Lefort, aaO., 9–30, 18.

³⁶ Vgl. ebd., 47.

³⁷ Lefort, aaO., 45.

³⁸ Dubiel, aaO., 149.

³⁹ Vgl. Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus*, Münster 2002.

⁴⁰ Vgl. Johann Baptist Metz, *Bemerkungen zum „Katholischen Prinzip“ der Repräsentation*, in: Rainer/Janßen (Hg.), aaO., 303–307, 304.

⁴¹ Vgl. ebd., 305.

⁴² Vgl. ebd., 306.

⁴³ So betont Metz im Anschluss an Chesterton: vgl. ders., *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, in: CONCILIUM 5 (1984), 382–389, 384.

⁴⁴ Pascal Bruckner, *Die demokratische Melancholie*, Hamburg 1991, 171.