Einleitung

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Europa (neu) erzählen und anders inszenieren? Versuch einer einführenden Relektüre der Beiträge angesichts einer Situation eskalierender Gewalt

Martin Kirschner

„Europa muss jetzt aufwachen! Diese Nacht hätte das Ende der Geschichte für die Ukraine und Europa bedeuten können." Dieser Ausspruch des ukrainischen Präsidenten Wolodymyr Selenskyj am Tag nach der Nacht, in der die russische Armee das größte Atomkraftwerk auf dem Kontinent, Saporischschja, bombardiert hatte, lässt die Dramatik und Reichweite der Ereignisse erahnen, die während der Publikation dieses Bandes Europa und die Welt erschüttern. Nachdem Wladimir Putin am 24. Februar 2022 den Krieg im Osten der Ukraine zu einem Angriffskrieg auf das ganze Land ausgeweitet hat und die Ukraine in einem kaum für möglich gehaltenen Maße militärischen, politischen und zivilen Widerstand leistet, eskaliert die Gewalt immer weiter. Der territoriale Angriffskrieg ist in eine Belagerung und Bombardierung der Zivilbevölkerung übergegangen, die in Mariupol, Butscha und weiteren Orten das Ausmaß von Kriegsverbrechen annimmt. Die Bilder erinnern an die Zerstörung von Grosny und Aleppo. Der Krieg hat die größte Flüchtlingswelle seit dem Zweiten Weltkrieg ausgelöst. Die Gewalt wurde mit Sanktionen von nie da gewesener Reichweite, mit Waffenlieferungen an die Ukraine, mit einem Zusammenrücken von NATO und EU, mit Aufrüstung und Abschreckung gegenüber Russland beantwortet. Seitens Russlands gab es Drohungen mit der nuklearen Option. Wie weit die Eskalation gehen kann und wie sie zu stoppen ist, ist derzeit nicht abzusehen; die Erfahrungen und Handlungsmuster aus den beiden Weltkriegen und dem Kalten Krieg werden wachgerufen, und die Angst vor einer weiteren Zuspitzung bis hin zur Furcht vor einem Dritten Weltkrieg geht um.

Diese Ereignisse wurden in Europa als eine „Zeitenwende" wahrgenommen.[1] Zugleich schreiben sie sich aber in die Krisenszenarien ein, die sich

1 Ich denke dabei nicht nur an die Regierungserklärung von Bundeskanzler Scholz vom 27.2.2022, mit der er einen rüstungspolitischen Kurswechsel deutscher Politik einleitet, sondern auch an die aus der Perspektive der Betroffenheit formulierte, theologisch herausfordernde Stellungnahme der katholischen Universität in Lwiw:

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im 21. Jahrhundert immer weiter zugespitzt und wechselseitig verstärkt haben. Die Aufsätze des vorliegenden Bandes und das zugrundeliegende Projekt einer Performativen Politischen Theologie für Europa wurden vor dem Hintergrund dieser Krisen entwickelt, jedoch vor der Eskalation des Ukrainekrieges abgeschlossen. In dieser Einleitung möchte ich ausgehend von der bedrängenden Gegenwartssituation in den Band einführen und im Gespräch mit den verschiedenen Beiträgen solche Aspekte herausarbeiten, die mir für eine Bearbeitung der Krise relevant erscheinen. Ich beginne mit einer in zeitdiagnostischer Absicht verfassten Beschreibung und Deutung der Krisen, welche in die aktuelle Situation geführt haben und sie bestimmen (1). In einem zweiten Schritt erläutere ich knapp die Hinwendung zu einem performativen Ansatz Politischer Theologie als Versuch, mit diesen Herausforderungen umzugehen (2). Dem Aufbau des Bandes folgend wende ich mich dann zunächst (3) der Narrativität als Form des Performativen zu. Hier geht es um die Bedeutung von Narrativen für Europa und die Frage, in welcher Weise und aus welcher Perspektive Europa (neu) erzählt werden kann. Absatz (4) gilt der Performativität Europas in einem weiteren Sinn: Wie wird Europa in körperlichen Versammlungen, in Bildern, Ritualen und symbolischen Vollzügen inszeniert? Lassen sich zwischen Legitimationsstrategien und Protestbewegungen angesichts von Digitalisierung und militärischer Gewalt Vollzugsformen ausmachen, die einen „dritten Raum" eröffnen – einen Raum, der politisch auf ein kommendes Europa verweist, welches im gemeinsamen Handeln erst entstehen muss? Der letzte Teil (5) fragt danach, wie angesichts der genannten Herausforderungen und Krisen das Verhältnis von

---

„The biblical tensions of the current Russian-Ukrainian war are changing the face of the planet. Today, the entire security structure of the world that emerged after the Second World War is bursting. The cracks are spreading throughout the body of international agreements, security institutions and peacekeeping mechanisms. [...] Therefore, on behalf of the entire community of the Ukrainian Catholic University, we call on Christian leaders around the world to speak their confessional and prophetic word and to stop evil! It is unbearable for us to see how the darkness and death are trying to absorb the generations of Ukrainian youth that we have led to the belief in Goodness, Truth and Mercy. Let's not let them despair of these values and help them see the dawn: 'the night is far gone, the day is at hand. Let us then cast off the works of darkness and put on the armor of light' (Romans 13:12). Let the current bloody sacrifice of Ukraine become a moment of kairos, from which the renewal of the whole earth will begin!" — Senate and the Rectorate of Ukrainian Catholic University (Ed.): To Reject The Deeds Of Darknes [https://warinua.ucu.edu.ua/news/to-reject-the-deeds-of-darkness-open-letter-of-the-senate-and-the-rectorate-of-ukrainian-catholic-university/] (Letzter Zugriff: 25.03.2022).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Geschichte, Religion und öffentlicher Vernunft gedacht werden kann. Sowohl die rückwärtsgewandte Vorstellung eines „christlichen Abendlandes" wie das nach vorne gerichtete Projekt einer säkularen Moderne verbinden mit dem Verständnis Europas weitreichende normative und geschichtliche Deutungen, die fragwürdig geworden sind. Aber was kann an ihre Stelle treten?

1. *Crisis – what crises? Eine Annäherung an die heutigen Herausforderungen Europas*

Der Krieg in der Ukraine mit seiner Gewalteskalation überlagert eine ganze Reihe von akuten Krisen, tiefreichenden Konflikten und langfristigen Herausforderungen, die sich in den letzten Jahren aufgebaut haben und die ungelöst fortbestehen: Die neue Flüchtlingswelle kommt zu den zahlreichen Flüchtlingen hinzu, die sich bereits an den Grenzen Europas, in den Lagern oder in den Ländern der EU befinden. Die äußere Bedrohung durch den Krieg überlagert die bestehenden Konflikte um Rechtsstaatlichkeit und um den weiteren Weg des europäischen Integrationsprozesses. Die Demokratien werden nicht nur von außen durch autoritäre Regime herausgefordert, sondern sind auch im Inneren gefährdet. Dabei baut sich die globale sozio-ökologische Krise immer weiter auf, wird zur Anfrage, wie sich eine große Transformation der Lebens- und Wirtschaftsweise vollziehen lässt, die eine Anpassung an den Klimawandel ermöglicht, eine ökologische Katastrophe noch abwendet und dazu Formen einer demokratisch-partizipativen und rechtsbasierten politischen Handlungsfähigkeit auf Weltebene entwickelt. Die Religionen und Kirchen sind selbst Teil dieser menschheitlichen Herausforderungen und reproduzieren die mit den Krisen verbundenen Transformationskonflikte ebenfalls in ihrem Inneren: Es stellt sich die Frage, welche geistlichen Ressourcen sie im Umgang mit den genannten Herausforderungen mobilisieren können, wie sie die inneren Polarisierungen und Modernisierungskonflikte konstruktiv bearbeiten können, wie sie sich in den gesellschaftlichen Konflikten positionieren und ob sie die Gewalt weiter eskalieren, eine deeskalierend-vermittelnde Rolle einnehmen oder in Anwaltschaft für die Schwächsten der Gewalt Widerstand leisten.[2]

---

2 Die Beiträge von Andriy Mykhaleyko und Pavlo Smytsnyuk thematisieren diese Rolle der Kirchen in den Transformationskonflikten in der Ukraine und Belarus; Stephan van Erp verweist auf das Potential des theologischen Konzepts der Katho-

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie lässt sich diese Erfahrung einer bedrängenden Krise analysieren und deuten, wenn sie einerseits so vielschichtig und komplex ist, wenn andererseits kein neutraler Standort eingenommen werden kann und die zeitliche wie emotionale Distanz fehlt? Ich möchte im Rahmen der Einleitung eine knappe Vergewisserung wagen, die auf frühere Überlegungen aufbaut,[3] ohne an dieser Stelle in ein tieferes Gespräch mit der herangezogenen Literatur zu treten.[4] Dabei zeichne ich zunächst einige größere geschichtliche Linien nach, die das Verständnis Europas prägen und in die politische Konstellation nach 1989/91 eingehen. Die Eskalation, die wir derzeit erleben, muss m. E. von dieser Konstellation her verstanden werden: Nach den Weichenstellungen der 1990er Jahre im 21. Jahrhundert führt sie in eine Kaskade miteinander verbundener Krisen, welche sich immer mehr zuspitzen. Wie konnten die Hoffnungen und die zivilgesellschaftlichen Aufbrüche, die mit der Überwindung der Spaltung Europas, dem Ende des Kalten Krieges und der sowjetischen Herrschaft verbunden waren, in eine Situation umschlagen, die von Zukunftsängsten und permanentem Krisenmanagement, von Polarisierung und Gewalt, von einer Hinwendung zum Autoritären und von neuen Gefahren totalitärer Herrschaft geprägt ist?

Aus der verzweigten Diskussion um das Verständnis, die geschichtlichen Wurzeln und die Identität Europas, die vor allem der dritte Teil des Buches aufgreift, möchte ich hier drei Stränge herausgreifen, die sich einerseits auf die Stellung Europas zur Welt, auf das Verständnis und Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie auf konkrete geschichtliche Ereignisse bezieht, welche sich Europa eingeschrieben haben und das kollektive Gedächtnis bewusst oder auch unbewusst prägen.

Schon die Ursprünge der europäischen Kultur und der Idee der Demokratie in der griechischen Antike führen in eine Geschichte der ebenso fruchtbaren wie konfliktreichen Begegnung und Abgrenzung der Kulturen. Hans Schelkshorn verweist darauf, wie die Idee Europas mythologisch

---

lizität und auf die Bedeutung, die dem Ringen um eine synodale Umkehr in der katholischen Kirche zukommt. Vgl. dazu van Erp (2022) sowie weiterführend die Überlegungen von Massimo Faggioli (2017, 2020) zur Synodalität als Form von *global governance*.

3 Vgl. dazu Kirschner 2018, 2019, 2022ab. Vgl. auch die unterschiedlichen Analysen und Deutungen in den Beiträgen dieses Bandes, hier besonders bei Margit Eckholt und Aleida Assmann, Hans Schelkshorn und Carlos Mendoza, Moritz Rudolph und Stephan Tautz.

4 Vgl. dazu insbesondere die Analysen und Deutungen von Ther 2014, 2019; Reckwitz 2017, 2019; Krastev/Holmes 2019; Krastev 2018, 2020; Guérot 2016, 2017, 2022; Volkmer/Werner 2020; Di Cesare 2020; Patel 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf Asien verweist, wie sie politisch in Abgrenzung zu Asien profiliert wird und sich früh mit der Einteilung der Welt aus europäischer Sicht, mit Vorstellungen zivilisatorischer Überlegenheit und mit imperialer Macht verbindet. Von hier lässt sich eine Linie zur Genese der europäischen Moderne ziehen, die bereits mit der machtpolitischen Expansion im Kontext des Frühkapitalismus, der (Re-)Conquista und Kolonialisierung beginnt, in welcher die Universalisierung rationaler Geltungsansprüche und die Globalisierung einer Lebens- und Wirtschaftsform eng miteinander verbunden sind. Auch die europäische Geistes- und Ideengeschichte, das Projekt der Aufklärung und die Ideen von Fortschritt und Entwicklung lassen sich nicht von diesen realgeschichtlichen, machtpolitischen, ökonomischen und technologischen Entwicklungen trennen, sodass eine Analyse der europäischen Gegenwart auf die kritische Auseinandersetzung mit Kolonialismus, Imperialismus und einem globalisierten Kapitalismus verwiesen ist, welche die dominanten Lebensformen weltweit prägt und das Leben und Überleben auf dem Planeten gefährdet.[5]

Eine zweite die europäische Kultur prägende Linie lässt sich von der Begegnung zwischen Athen und Jerusalem, zwischen griechischer Philosophie und biblischem Geschichtsverständnis her entwickeln als eine produktive Spannung und umstrittene Zuordnung von Glauben und Vernunft, welche die europäische Geschichte begleitet. Eine diskursiv-reflexive Aufklärung des Mythos und ein erinnerungsgeleiteter, leidsensibler und auf Gottes Verheißungen hin geöffneter Glauben geben sich wechselseitig zu denken und prägen auch die Gestalt des Politischen in Europa. Dies betrifft das Verständnis von Geschichte als kontingent, auf Zukunft hin

5 Hans Schelkshorn erzählt die Geschichte Europas aus einer solchen kritischen Welt-Perspektive heraus. Moritz Rudolph deutet sie als eine Dialektik von universalisierender Expansion und partikularer Kontraktion, mit denen immer umfassendere und tieferreichende Herrschafts- und Kontrollmöglichkeiten etabliert werden. Margit Eckholt verweist auf die Gefahren einer kulturellen Aneignung des Anderen durch einen abstrakten Universalismus und oft sublime koloniale Macht. Demgegenüber macht sie mit Ricoeur und Arendt das „zwischen" stark, in dem sich dialogisch und im Miteinander Welt konstituiert. Die von ihr geforderte dekoloniale Machtkritik greift der abschließende Beitrag von Carlos Mendoza auf, der deutlich macht, wie radikal die Perspektive des globalen Südens und eine dekoloniale Wendung des Politischen das Verständnis Europas verändert und herausfordert: Das Problem kolonialer Herrschafts- und Denkstrukturen betrifft nicht nur die globalen Beziehungen und die Geschichte des Kolonialismus, sondern die Machtverhältnisse in Europa zwischen städtischen Zentren und ländlicher Peripherie, zwischen Nord und Süd, vor allem aber zwischen West und Ost nach 1991 (vgl. Krastev/Holmes 2019).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

offen und politisch gestaltbar ebenso wie das Bild vom Menschen in Anerkennung seiner Würde, Freiheit und Verantwortung. Die Hoffnung auf ein befreiendes und rettendes Überwinden ungerechter Herrschaftsverhältnisse ist eng mit dem biblischen Gottesglauben verbunden, so mit dem Exodusmotiv, mit messianischen Verheißungen und den apokalyptischen Erwartungen einer endzeitlichen Gerechtigkeit. Zwischen theologischen Motiven und dem Verständnis des Politischen gibt es enge wechselseitige Bezüge. Zugleich prägt die Unterscheidung beider Dimensionen und das Ringen um das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht, von Kirche und Staat, die europäische Kultur und Geschichte. Das Verständnis der Moderne, das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft, die Spannung zwischen diskursiv begründeten öffentlichen Geltungsansprüchen und einem auch religiös definierten gemeinschaftlichen Ethos verknüpfen dieses Ringen mit normativen Ansprüchen. Schon seit den späten 1970er Jahren und verschärft nach 1991 gewinnen Fragen der Religion und religiöse Identitätskonstruktion in neuer Weise politische Bedeutung, entwickeln sich Konflikte zunehmend an kulturellen und religiösen Differenzen entlang oder werden von diesen Differenzen her interpretiert. Das Verhältnis von säkularer Moderne, postsäkularem Pluralismus und religiös-politischen Identitätskonstruktionen muss neu bestimmt werden.[6]

6 Dies spiegelt sich auch in den Beiträgen des Bandes: So wendet sich Klaus Viertbauer gegen eine zivilreligiöse Interpretation Europas, wie er sie in den Stellungnahmen von Papst Benedikt bzw. Joseph Ratzinger erkennt. Ignacio Sepúlveda betont die politische Bedeutung einer befreienden Spiritualität, und die Beiträge von Stephan Tautz und Stephan van Erp zeigen, wie sich das Potential theologischer Denkfiguren für einen radikaldemokratischen Ansatz fruchtbar machen lässt, der von Differenz und Vielfalt ausgeht und sich kritisch mit den Konzepten von Einheit und Universalismus im liberalen Denken auseinandersetzt. Pavlo Smytsnyuk und Andriy Mykhaleyko machen deutlich, dass im postsowjetischen Raum dem Verhältnis der Kirchen zur Zivilgesellschaft, der Fähigkeit der Kirchen zu kritischer Distanz gegenüber dem Staat und der Öffnung für gesellschaftlichen Pluralismus entscheidende Bedeutung zukommt. Ulrich Engel zeigt, wie die Konfliktlinie zwischen vorachsenzeitlich-polytheistischen und achsenzeitlich-monotheistischen Religionen von einer neuheidnischen Rechten politisiert werden kann, um auf ein identitäres, von ethischen Verpflichtungen entlastetes Verständnis Europas hinzuwirken. Eine anregende, in produktivem Sinn hochspekulative Deutung der Geschichte von Wissen und Glauben bietet Karlheinz Ruhstorfer, der damit die Antagonismen zwischen den epochalen Vernunftkonzeptionen (vormodern, modern, postmodern) zu überwinden sucht und auf eine neue Form dialektischer Performativität im Sinne eines „doing universality“ zielt.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Verständnis Europas und seine politische Kultur sind geprägt von Ereignissen und Kontrasterfahrungen[7], die geschichtliche Umbrüche und politische Bewegungen angestoßen haben, welche sich dem kollektiven Gedächtnis eingeschrieben haben, aber auch unbewusst wirken. Die Erinnerung dieser Ereignisse ist kontrovers und plural, die nationalen und regionalen Erinnerungskulturen unterscheiden sich, Kriege und Gewalt schreiben sich in die Konflikte um das kollektive Gedächtnis ein und können so zu neuer Gewalt führen. Sie können aber auch Lernprozesse anstoßen. Diese Problematik des kollektiven Gedächtnisses und der anamnetischen Dimension von Vernunft und Kultur klingt in den Überlegungen zur Narrativität im ersten Teil des Buches an, steht hier aber nicht im Vordergrund. Ich möchte im Folgenden an drei Ereignisse, Kontrasterfahrungen und Lernprozesse erinnern, die für die Situation nach 1989/91 m. E. besonders relevant sind:

(a) Nach der Erfahrung des 30jährigen Krieges als eines konfessionell geprägten europäischen Bürgerkriegs hat die westfälische Ordnung die Vorstellung religiös homogener, territorial organisierter und souveräner Staaten geformt, die im 19. Jahrhundert national aufgeladen wurde (vgl. die Beiträge von Schelkshorn, Tautz und Nate). Das davon geprägte Bild eines Europas der Nationen, die eine gewisse Sicherheit, Einheit und Ordnung versprechen, zugleich aber in Konkurrenz und Rivalität zueinander geraten können und in ihrem Hegemoniestreben Europa in den Abgrund der Weltkriege gezogen haben, wurde durch die Prozesse der europäischen Integration und der Globalisierung in seiner Bedeutung relativiert, mit der Möglichkeit, das Politische in transnationaler Kooperation, in supranationaler Vergemeinschaftung und internationaler Einbindung jenseits des Nationalen neu zu denken. Seit 1989/91 werden diese Ideen einer post-nationalen Ordnung mit der Neukonstruktion nationaler Identitäten und Staaten im postsowjetischen Raum konfrontiert, wie auch mit national ausgerichteten identitär-populistischen Bewegungen im Westen. Dies führt in scharfe Konflikte um das Verständnis Europas (vgl. Engel, Daughton, Rudolph), die sich im Umgang mit Flüchtlingen, an Fragen der Migrations- und Grenzpolitik entzünden und Gewalt und Ausschluss produzieren (vgl. Bär, van Loon/Mack, Mendoza).

---

7 Unter Kontrasterfahrungen verstehe ich Erfahrungen des Leids, des Unrechts und des Sinnwidrigen, die Klage, Empörung und Widerstand hervorrufen, über die Negation des Negativen zu normativen Einsichten führen und politische Emanzipations- und Befreiungsbewegungen anstoßen können. Vgl. zum Verständnis von Kontrasterfahrung in Anschluss an Edward Schillebeeckx: Barwasser (2010).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(b) Nach dem Komplex der Staatlichkeit und des Nationalen möchte ich die Bedeutung des Revolutionären und Utopischen für das Verständnis des Politischen und der Geschichte in Europa ansprechen. Dies ist verbunden mit sozialen Kontrasterfahrungen und Befreiungsbewegungen (des Bürgertums, der Arbeiterklasse, der Frauen, usw.), die daraus resultieren. Die Französische Revolution 1789 bildet in ihrer direkten Wirkung wie als symbolisch aufgeladener Bezugspunkt das Ereignis, welches das Verständnis des Politischen in Europa wohl am tiefsten geprägt hat. Es steht nicht nur für die Emanzipation des Bürgertums, für die Projekte von Aufklärung und Fortschritt wie für die liberale Demokratie, sondern motiviert auch radikalere revolutionäre Hoffnungen, utopische Entwürfe und politische Freiheitsbewegungen, weckt umgekehrt Ängste vor Umsturz und (nach-)revolutionärem Terror sowie Kräfte der Restauration und Konterrevolution. Mit den revolutionären Ereignissen von 1848/49 in Deutschland einerseits, den russischen Revolutionen von 1917 und den gescheiterten sozialistisch-anarchistischen Revolutionen 1918/19 andererseits setzt sich diese revolutionäre Dynamik fort, die in den faschistischen Bewegungen und der Machtergreifung des Nationalsozialismus auf einen Spiegel und zugleich ein Gegenbild trifft. Indem die sozialutopische Dynamik in Nationalsozialismus und Stalinismus ihre totalitäre Seite zeigt und sich der Liberalismus als sozialreformerisches Gegenmodell präsentiert (Popper 2003), stellt sich die Frage nach dem Umgang mit den Ambivalenzen von utopischem Denken und revolutionärem Handeln. Dies spitzt sich 1989/91 zu, nachdem die Überwindung des sowjetischen Kommunismus durch die „sanfte“ Revolution einer Bürgerbewegung nicht als Öffnung für neue politische Möglichkeiten interpretiert und projektiert wurde, sondern als Sieg des Liberalismus, der den Westen zum Modell einer nachholenden Transformation machte (Krastev/Holmes 2019) und zur Dominanz einer neoliberalen Politik führte, welche sich nach dem vermeintlichen „Ende der Utopien“ (Fest 1992) und dem proklamierten „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) immer mehr als alternativlos inszeniert (vgl. Ther 2019). Andererseits zeugen die „sanften“ Revolutionen von 1989/91, die „farbigen“ Revolutionen (vgl. die Beiträge von Smytsnyuk, Mykhaleyko) und die auch im Westen wieder zunehmende Kraft von politischen Bewegungen auf der Straße davon, dass die utopische, das Bestehende grundlegend überschreitende Kraft des Politischen keinesfalls erloschen ist, sich vielmehr neue Formen sucht, die eine grundlegende Transformation der Gesellschaft anstreben, ohne die Herrschaftsstrukturen und ihre Gewalt revolutionär zu reproduzieren. Diese Suchbewegung greift der Ansatz einer Performativen Politischen Theologie auf.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(c) Erfahrungen von Leid, Gewalt, Katastrophe und Vernichtung sind der europäischen Geschichte eingeschrieben. Sie prägen nicht nur die Erinnerung und das Verständnis Europas und stoßen mögliche Lernprozesse an, sondern sie markieren auch Brüche, Wunden und Traumata, die weder heilen noch vergehen wollen und Generationen zeichnen. Das heutige Verständnis Europas, die Gestalt des Politischen und der europäische Integrationsprozess lassen sich als Antworten auf die Katastrophe der beiden Weltkriege verstehen, die von Europa ausgegangen sind und ein vorher nicht gekanntes Ausmaß an Zerstörung mit sich gebracht haben. Diese Erfahrung prägt das kollektive Gedächtnis in Europa, sie verbindet sich mit den unterschiedlichen Erinnerungskulturen und Erfahrungen in Ost und West im Kalten Krieg. Seit 1989/91 die Nachkriegsordnung mit ihrer relativen Stabilität in Konfrontation zweier antagonistischer Blöcke zu Ende gegangen ist, treffen diese unterschiedlichen Erfahrungen und Erinnerungskulturen aufeinander: Dabei können die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Stalinismus, die Erinnerung an den Holocaust und an das sowjetische Lagersystem in Konkurrenz treten, der Anti-Faschismus kann von verschiedenen Seiten instrumentalisiert werden, wie es jetzt im russischen Krieg gegen die Ukraine zu beobachten ist.[8] Gerade in Westdeutschland scheint eine idealisierte Sicht der „alten", Bonner Republik das Bild einer liberalen und sozialen Demokratie weiter stark zu prägen, obwohl sich die realen Verhältnisse der westlichen Demokratie seit den 1980er Jahren (und nicht zuletzt ausgehend von den in ihnen entwickelten neoliberalen Strategien) deutlich verändert haben und die Prinzipien der Demokratie keineswegs stabile Errungenschaften darstellen. Die kulturellen Konflikte um Erinnerung und Identität wie das kritische Ringen um eine Demokratie, die nicht mit dem realexistierenden Liberalismus identifiziert werden kann, sondern erst noch und je neu zu erringen ist, prägen das Gesamtprojekt. Die wachsende Sensibilität für Kolonialismus und Rassismus (Mendoza, Gruber 2022); die Erinnerung an Srebrenica und Grosny, die Traumata der Flüchtlinge und die Schrecken der Kriege in Syrien, Irak, Afghanistan; das Wissen um die Lager nicht nur in China und Russland, sondern auch in Guantanamo und an den Grenzen Europas[9];

8 Aleida Assmann zeichnet in ihrem Beitrag diesen Wandel der Erinnerungskultur von ihren biografischen Erfahrungen ausgehend nach, konturiert den „europäischen Traum" als einen geschichtlichen Lernprozess, der sich vom amerikanischen unterscheidet und der seit 1989/91 sowie im Zuge der Flüchtlingskrise 2016 mit neuen Herausforderungen konfrontiert wird (vgl. Assmann 2018).

9 Vgl. den Beitrag van Loon/Mack 2020 sowie die Analysen des Lagers als Gestalt des Politischen bei Agamben 2018, bes. 106-200, 759-881.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Bewusstsein des Grauens, das sich, während ich diese Zeilen schreibe, in Mariupol und anderen Städten der Ukraine abspielt; all dies steht bedrängend im Hintergrund des Projekts, schreibt sich ihm ein, treibt die Suche nach einer performativen Gestalt politischer Theologie um, der es um Hoffnung und Kraft zum Widerstand geht auch dort, wo Verwaltung total zu werden droht oder wo Gewalt eskaliert und Gegengewalt weckt. Politische Theologie bleibt auch im 21. Jahrhundert eine Theologie nach Auschwitz. Die genannten Schrecken relativieren nicht, was in Auschwitz geschehen ist; im Gegenteil: der Zivilisationsbruch der Shoah nötigt dazu, das Traumatische der Geschichte sowie die konkreten Traumata und Leiden wahrzunehmen und darum zu ringen, das Unaussprechliche zu erinnern, den Schrei der Opfer zu hören, die Hoffnung auf Gerechtigkeit und eine Zukunft der Vernichteten nicht aufzugeben.[10]

Ich habe damit aus der Geschichte Europas Elemente in Erinnerung gerufen, die helfen können, die Situation nach 1989/91 und die Kaskade von Krisen zu deuten, welche zu der aktuellen Eskalation geführt haben. Die umfassendste, am tiefsten reichende und das Leben insgesamt gefährdende ökologische Krise habe ich dabei noch nicht angesprochen. Hier holt uns der Schatten einer modernen Zivilisation ein, die in ihrem Herrschaftsanspruch, ihrem Fortschrittsglauben und ihren weitreichenden technischen Möglichkeiten die Kosten ihrer Lebensweise von Beginn an auf die „Peripherien" und den globalen Süden, auf die Natur und auf die Zukunft abgewälzt hat (Lessenich 2016). Diese koloniale Ökonomie des Extraktivismus und der Ausbeutung von Gütern, der Externalisierung von Kosten sowie der Steigerung von Bedürfnissen und Konsum, welche in der abstrakten Akkumulation von Kapital mündet, bildet m. E. den Kern jener geschichtlichen Formation, die jetzt an ihr Ende kommt, weil sie entweder radikal transformatiert werden muss oder weil sie das Leben und Zusammenleben auf dem Planeten zerstört. Wir befinden uns bereits mitten im sechsten großen Artensterben der Erdgeschichte, der Klimawan-

10 Der Beitrag von Christian Kern hält daher in diesem Band die Frage wach, wie die Erinnerung an die Vernichteten ästhetisch-politisch in Szene gesetzt werden kann, ohne die Opfer zu instrumentalisieren und neue Formen sublimer Gewalt auszuüben. Vgl. dazu auch die Überlegungen von Judith Gruber zur Debatte um Achille Mbembes Einladung zum Kunstfestival „Ruhrtriennale" und zur Gefahr, die Erinnerung an die Shoah selbst in eine identitätsstiftenden Erzählung erfolgreicher Erinnerungskultur zu verwandeln: Gruber 2022. Carlos Mendoza (2020) reflektiert die Bedeutung des „re-membering" an der Suche nach den Verschwundenen in Mexiko als eine Wiedereingliederung der vernichteten Ahnen und als Ausgangspunkt für eine Hoffnung auf Auferstehung in den Dystopien unserer Zeit.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

del beschleunigt sich und zentrale Öko- und Geosysteme der Erde drohen zu kippen, haben vielleicht manche Kipppunkte bereits überschritten.[11] Eine Analyse der Zeit müsste sich den systemischen und kulturellen Faktoren zuwenden, die diese Krise hervorgebracht haben: dem „Kapitalozän" (Moore 2016, 2020; Haraway 2016).

Nimmt man die bisher genannten Faktoren zusammen, so lässt sich die Abfolge der Krisen und Konflikte als eine Entwicklung erzählen, in der 9/11, die Coronapandemie und der Ukrainekrieg nicht einfach von außen kommende, überraschende Ereignisse sind, welche eine „Zeitenwende" einläuten, auf die wiederum mit politischer und technologischer Kontrolle, schnellen biotechnologischen Antworten und militärischer Aufrüstung reagiert werden muss. Natürlich sind die Terroranschläge, das Auftreten von Covid-19 und die militärische Gewalt in der Ukraine reale Ereignisse und Bedrohungen, mit denen umzugehen ist. Aber die Form der Reaktion und der jeweils gewählte Umgang mit diesen Ereignissen sind nicht alternativlos – und sie sind entscheidend dafür, ob die jeweiligen Dynamiken fortgeschrieben und immer weiter eskaliert werden oder ob sie sich unterbrechen lassen. Solange die Krisen nicht zu einer Umkehr, sondern zu Gegengewalt und immer kompromissloserer Priorisierung von Systemerhalt, Sicherheit und Kontrolle führen, wird dies die Situation weiter verschärfen und die Freiheit gefährden. Das Projekt lässt sich in diesem Sinn als Suche nach einem Ausweg verstehen, der auf eine andere *Form* des Politischen zielt, die den souveränen Zugriff auf das Leben unterbricht.[12]

Am Anfang dieser Kette sehe ich die in den 1980er Jahren entwickelte und in den 1990er Jahren auf breiter Front durchgesetzte politische Strategie einer sich „unpolitisch" und „alternativlos" inszenierenden neoliberalen Entfesselung der Märkte, die zur Privatisierung öffentlicher Güter, zu einer so bisher nicht gekannten Anhäufung von Macht und Besitz in den Händen weniger und damit zu oligarchischen Strukturen nicht nur im Osten, sondern auch im Westen geführt hat.[13] Philip Ther (2014, 2019)

---

11 Aus der Fülle der Literatur vgl. die Berichte des Weltklimarats als Metaanalysen der Studien zum Klimawandel, abrufbar unter: https://www.ipcc.ch/ (Letzter Aufruf: 31.03.2022); zum Artensterben das eindrückliche Buch von Glaubrecht (2021) und zur Notwendigkeit einer neuen Aufklärung unter den Bedingungen einer „vollen" Erde den Bericht an den Club of Rome von Weizsäcker/Wijkmann (2019).

12 Vgl. dazu auch die Beiträge in Kirschner 2020 sowie Zeillinger 2017, 2019abc. Die politische Philosophie von Giorgio Agamben und Judith Butler öffnet m. E. Möglichkeiten, eine solche andere Form des Politischen zu denken.

13 Die neoliberale „Liberalisierung" der Ökonomie ist also weder mit dem Einrichten funktionierender Märkte noch mit dem Verzicht auf Interventionen des

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeichnet (mit Hilfe des Ansatzes von Polanyi) eindrücklich nach, wie die Auflösung der gesellschaftlichen Einbettung des Ökonomischen immer schärfere Krisen hervorruft und mit der damit verbundenen Unsicherheit den Wunsch nach Schutz, sicherer Identität und autoritären Strukturen befördert. Andreas Reckwitz (2017, 2019) analysiert das Zusammenspiel politischer, ökonomischer und kultureller Faktoren und zeigt auf, wie in einer desillusionierten Gesellschaft der „Singularitäten" eine Kulturalisierung der Konflikte erfolgt, in denen sich individualistisch-kosmopolitische und kommunitär-essentialistische Identitätskonstruktion antagonistisch gegenüberstehen. Ein „dritter Raum", der diese Kulturkämpfe relativiert und eine Perspektive universaler Verantwortung öffnet, wäre erst zu entwickeln.[14] Ivan Krastev und Stephen Holmes (2019) interpretieren die autoritäre und antiwestliche Wendung in Russland und weiteren Staaten Ost- und Mitteleuropas als Umkehrung einer kolonialen Beziehung: In den 1990er Jahren fanden in diesen Ländern zunächst nachholende, den Westen imitierende Transformationen statt, die als politisch-kulturelle Fremdbestimmung erfahren wurden und mit massiven gesellschaftlichen Verwerfungen einhergingen. Indem Maße wie das westliche Modell selbst (besonders seit der Finanzkrise 2007) in die Krise geraten sei, habe die Imitation gewissermaßen eine antiwestliche Richtung angenommen, welche die aggressivsten Formen imperialer Machtpolitik nachahmt und dem Westen einen Spiegel der eigenen Schattenseite vorhält. Diese Verhaltensmuster wiederum würden im Westen selbst durch identitäre und rechtspopulistische Bewegungen imitiert, die Modernisierungsverlierer in den westlichen Gesellschaften hinter sich versammeln und ihre Ressentiments gegen die Eliten aufgreifen. Unter Trump wird dieses Muster vorherrschend. Ohne diese Erzählung als solche übernehmen zu wollen, sehe ich in ihr jedenfalls ein bedenkenswertes Deutungsangebot, das helfen kann die Kritik und Abgrenzung gegenüber Trump und anderen populistischen

---

Staates zu verwechseln, da im Gegenteil die Privatisierung und Deregulierung politisch durchgesetzt werden musste und de facto oligarchische oder sogar monopolartige Strukturen entstanden sind, wobei öffentliche Güter (Wasser und Rohstoffe, Gesundheitsversorgung und Bildungswesen, Kommunikationsmittel und Medien...) in die Hände von Unternehmen gelegt und demokratischer Kontrolle entzogen werden.

14 Auch hierauf zielt das Projekt einer Performativen Politischen Theologie, die eine Form des „doing universality" (Reckwitz) sucht, welche nicht auf Kosten des Partikularen abstrakte universalistische Ansprüche formuliert, sondern im Konkreten und Partikularen Zeugnis für das Unbedingte und Unverfügbare ablegt. Vgl. dazu mit Bezug auf Derrida 1992: Kirschner 2022ab sowie den Beitrag von Karlheinz Ruhstorfer.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Führern und Bewegungen wie gegenüber Jinpings China und Putins Russland zugleich selbstkritisch zu wenden und zu fragen, welche Faktoren den Erfolg solcher autoritären und totalitären Politikmuster ermöglicht haben. Ohne eine solche selbstkritische und systemkritische Wendung reproduziert die Abgrenzung ihrerseits das Freund-Feind-Denken und die Gewalt, gegen die sie sich wendet.[15]

Parallel zu der in den 2000er Jahren schleichend verlaufenden Hinwendung bzw. Verfestigung autoritärer Herrschaft in Russland und China, später in der Türkei und weiteren Ländern, verändern sich auch die westlichen Demokratien im Zuge mehrerer Krisen, die zu einem immer weiterreichenden Regieren im Ausnahmezustand führen, zu Verstößen gegen die Prinzipien des internationalen Rechts und zur Außerkraftsetzung demokratischer Prinzipien im Innern. Das Muster ist immer dasselbe: Im Namen des Schutzes der freiheitlich-demokratischen Ordnung wird diese eingeschränkt. Folgenreich, symbolisch aufgeladen und politisch prägend waren hier die Terroranschläge des 9. September 2001 und der nachfolgende „Krieg gegen den Terrorismus". Der Krieg gegen Afghanistan und dann vor allem der Krieg im Irak haben zur Zerstörung der internationalen Ordnung erheblich beigetragen und das Vertrauen in die vom Westen propagierten Rechtsprinzipien erschüttert. Ich erinnere an die dauerhaften Inhaftierungen in Guantanamo ohne Gerichtsverfahren und außerhalb jeder internationalen wie nationalen Rechtsordnung. Die Auflösung der Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden, Kombattanten und Zivilisten wurde nicht nur durch Terroristen vorangetrieben, sondern auch durch die Strategien der Terrorbekämpfung, durch den Drohnenkrieg und weitere „hybride" Formen der Kriegsführung, auch auf Seiten des Westens. Der transnationale islamistische Terrorismus und Dschihadismus hat auf der Gegenseite militante Formen des Antiislamismus und rechtsgerichteten Terror hervorgebracht, der meist als „Amoklauf von Einzeltätern" unpolitisch gelesen wurde; im Namen der Sicherheit wurden Freiheitsrechte eingeschränkt, vor allem in den USA und Frankreich.[16]

---

15 Dieser Mechanismus scheint mir in all den hier genannten Krisen wirksam und führt in die destruktive Dynamik und Verkettung, die ich hier nachzuzeichnen versuche.

16 Vgl. die Beiträge in Lemke 2017, 105-166, 283-300; die damit verbundenen Fragen des Ausnahmezustands, der Souveränität, Gouvernementalität und Biopolitik wurden im Umfeld des Projektes in Auseinandersetzung mit Giorgio Agamben diskutiert; Joost van Loon diskutiert sie in den beiden von ihm mitverfassten Beiträgen an der Spannung von *communitas* und *immunitas* bei Roberto Esposito. Diese Theoriedebatten sind m. E. entscheidend, um die derzeitige Krisensituation

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Modelle einer Politik jenseits der Nationalstaaten, eines transnationalen und globalen Regierens, sind einerseits (besonders in der Klimapolitik) weiterentwickelt worden, andererseits in eine Krise geraten oder technokratisch und ökonomisch überformt worden. Im europäischen Integrationsprozess hat nach der Osterweiterung der EU und den Diskussionen um eine Vertiefung der Integration, um die EU-Verfassung und die Frage einer möglichen Aufnahme der Türkei eine Ernüchterung eingesetzt, die mit dem Scheitern der Verfassungsreferenden in Frankreich und den Niederlanden 2005 begann. Mit der weltweiten Finanzkrise 2007 und der nachfolgenden europäischen Staatsschuldenkrise haben sich die Konflikte zwischen den südlichen, hochverschuldeten und durch die Krise tief getroffenen EU-Staaten und den mittel- und nordeuropäischen, um Deutschland gruppierten Verfechtern einer „Austeritätspolitik" zugespitzt. Der europäische Integrationsprozess einer „ever closer union" hat sich teilweise umgekehrt in eine Dynamik der Desintegration und wachsender Polarisierungen: das Referendum zum EU-Austritt Großbritanniens und die Verwerfungen um den Brexit, die zunehmenden Erfolge europakritischer und rechtspopulistischer Bewegungen bis hin zu Regierungsbeteiligungen, die Spannungen zwischen Ost- und Westeuropa. Die Hoffnungen, die Freiheitsbewegungen in der Ukraine, in Belarus und in anderen Ländern auf Europa setzen (vgl. die Beiträge von Smytsnyuk und Mykhaleyko), aber auch die Hoffnungen der Flüchtlinge stehen einerseits in Kontrast zu dieser Skepsis, verstärken sie andererseits, wo diese Hoffnungen enttäuscht werden.

Die sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen, kulturellen, menschenrechtlichen und politischen Konflikte verdichten sich in der sogenannten „Flüchtlingskrise", die zugleich die fehlende Solidarität zwischen Nord- und Südeuropa, zwischen Ost- und Westeuropa sowie zwischen den Ländern an den Außengrenzen der EU und Ländern ohne Außengrenzen wie Deutschland offenbart. Der Migrationsdruck stellt kein singuläres Ereignis dar, sondern wächst kontinuierlich, ebenso wie die Migrationsbewegungen weltweit – wobei ich hier unfreiwillige und freiwillige Migration angesichts der fließenden Übergänge zwischen beiden zusammenfasse. Die Flüchtlingsbewegungen an den EU-Grenzen wurden durch die (Bürger-)Kriege, „failing states" und die gravierende ökonomische und ökologische Not in Subsahara-Afrika enorm gesteigert, wobei die deutsche Öffent-

---

zu verstehen, insbesondere den Weg, den die Coronapolitik nimmt. Vgl. zur Biopolitik insgesamt Folker/Lemke 2020, Gorgoglione 2016; zu Agamben 2018 vgl. die Beiträge in Kirschner 2020 sowie Zeillinger 2019, 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit hauptsächlich die verheerende Situation der Menschen in Syrien sowie das Schicksal afghanischer Flüchtlinge, die mit dem westlichen Militär zusammengearbeitet haben, wahrgenommen hat. Die sogenannte „Flüchtlingskrise" 2015/16 stellt mit den politischen Verwerfungen, die sie ausgelöst hat, also nur insofern ein isoliertes Ereignis dar, als dass die Entscheidung Deutschlands, angesichts des wachsenden Migrationsdrucks in Mitteleuropa die Grenzen zu öffnen, ein politisches Beben in Deutschland und in (vor allem Ost- und Mittel-)Europa ausgelöst hat. In der Folge wurde eine immer restriktivere Grenz-, Asyl- und Flüchtlingspolitik durchgesetzt, die in immer schärfere Spannung zu den „Werten" und Prinzipien tritt, welche die Europäische Union für sich reklamiert. Dass dies jetzt bei den ukrainischen Flüchtlingen anders ist, spricht einerseits für die Solidarität (besonders Polens) mit der Ukraine, lenkt den Blick andererseits aber auch auf den latenten Rassismus Europas (vgl. Gruber 2022), zumal farbige Flüchtlinge aus der Ukraine mit massiven Vorbehalten zu kämpfen haben. In der Figur des Flüchtlings bündeln sich aber auch Herausforderungen des Politischen im Kontext von Globalisierung, sich vertiefenden Machtasymmetrien und Veränderungen der Staatlichkeit, wie das Problem, dass die Anerkennung der Menschenrechte faktisch an die Bürgerrechte, also an territoriale Zugehörigkeit und ethnische Abstammung gekoppelt bleibt (vgl. Di Cesare 2020, Schulze Wessel 2017).[17]

Die Coronakrise wurde demgegenüber in Buch und Projekt nur am Rande reflektiert, obwohl sie seine Durchführung erschwert und geprägt

17 Das Thema wird in unserem Band aus unterschiedlichen Blickrichtungen angesprochen: Margit Eckholt eröffnet die Reflexionen mit der literarischen Perspektive von Afrika auf Europa als das „anderen Ufer" und spiegelt so Derridas „anderes Kap" in den Augen der Flüchtlinge. Aleida Assmann erkennt in 2015/16 eine epochale Zäsur und sieht hier eine Phase der Spaltung und Desintegration beginnen, die unsere Gegenwart prägt. Joost van Loon entwickelt zusammen mit Marco Trajkovic eine soziologische Sicht auf das Recht, welche die unverfügbare Dimension des Glaubens bzw. die Leerstelle in der Mitte des Politischen (chora) wahrt und von dort (im zweiten Aufsatz mit Edda Mack, vgl. auch Loon/Mack 2020) das Asyl und die Figur des Flüchtlings ins Zentrum gesellschaftlicher Vergemeinschaftung rückt. Martina Bär sieht die Sichtbarkeit der Flüchtlinge als Lackmustest der Ikonografie Europas, wie sie in den Bildprogrammen der EU zu finden ist, und wirbt hier für Diversität und Öffnung, um damit auch die gesellschaftliche Akzeptanz von Migration und Pluralität zu erhöhen. Carlos Mendoza konfrontiert Europa mit dem Massengrab Mittelmeer, das den Blick auf die Nekropolitik und „Zonen des Nichtseins" (Mbembe) mitten in Europa lenkt und in eine radikale, messianische Umkehr der Blickrichtung führt.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hat.[18] Angesichts eines stark politisierten, von Ausgrenzung und Diffamierung geprägten Diskurses, wäre es auch schwierig, das Thema zu behandeln, ohne dass es die anderen Debatten überlagert. Die Polarisierungstendenzen in der Gesellschaft, die starke Moralisierung der Diskurse, die Ausgrenzungsmechanismen und die Unterscheidung von Freund und Feind, wie sie im Zusammenhang der Präsidentschaft von Donald Trump, in den Debatten um den Brexit und um den politischen Populismus diskutiert wurden, nahmen hingegen breiten Raum ein. Angesichts der Gefahren einer „post-faktischen" Politik; angesichts einer Medialisierung und Virtualisierung von Wirklichkeit, die es schwer macht, Nachrichten, Bilder und andere Quellen zu überprüfen; angesichts von *social media* und Blasenbildung, im Bewusstsein der Machtförmigkeit von Medien und Wissensproduktion, die durch Zensur und „Fakten-Checks" nur reproduziert wird, wird es entscheidend, Kriterien der Glaubwürdigkeit zu entwickeln, die nicht von außen an eine Quelle herangetragen werden, sondern sich auf deren „Performance" im weiten Sinn beziehen.[19] Im Achten auf die Performativität einer Aussage oder eines Textes lautet das Kriterium, ob diese tun, was sie sagen, und sagen, was sie tun (Gruber 2022). Ähnlich kommt es in der Auseinandersetzung mit dem Populismus weniger auf die Position an, die jemand vertritt, als auf die Art und Weise, wie diese vertreten wird, wobei der performative Selbstwiderspruch als Kriterium dient, das nicht von außen herangetragen wird.[20]

Die erarbeiteten theoretischen „Werkzeuge" und Kriterien auf die Analyse der Coronapolitik und der „Coronagesellschaft" (Volkmer/Werner

18 Ansätze hierzu finden sich im Beitrag von Stephan Tautz sowie ausführlicher bei Zeillinger 2020, 296-304 und Kirschner 2021, 2022c.

19 Im Projekt hat dies vor allem Peter Zeillinger stark gemacht, indem er ein Verständnis von Performativität heranzieht, wie es sich im Anschluss an Derrida, Levinas, Butler und Agamben entwickeln lässt. Vgl. dazu auch den Beitrag von Christian Kern sowie Judith Gruber 2022.

20 Wenn z. B. ein Teil behauptet, das Ganze zu sein; eine Gruppe behauptet, das (wahre) Volk zu repräsentieren, ohne die Differenz und den nicht-repräsentierten Rest anzuerkennen, so lässt sich dies auf performativer Ebene als Lüge entlarven. Amy Daughton zeigt dies im Detail auf, Mariéle Wulf verweist darauf im Sinn einer dialogischen Identität. Diese Kriterien ließen sich auch auf Corona beziehen: wenn z. B. eine Position beansprucht „die" Wissenschaft zu repräsentieren und in einen performativen Widerspruch zur Offenheit und Falsifizierbarkeit, Korrekturbedürftigkeit und pluralen Perspektivität des Erkenntnisprozesses tritt, der Wissenschaft definiert; wenn es gilt, prinzipielle Kritik an systemischen Zusammenhängen und an dahinterstehenden Netzwerken von Verschwörungserzählungen zu unterscheiden, die sich exklusiv und absolut setzen, wodurch sie die Struktur reproduzieren, die sie kritisieren, usw.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2020) anzuwenden, konnte im Rahmen dieses Projekts nicht geleistet werden.[21] An dieser Stelle möchte ich lediglich darauf hinweisen, wie sehr die Coronapolitik die Muster im Umgang mit den vorangegangenen Krisen fortsetzt und verschärft: Das Regieren im Ausnahmezustand wurde sowohl im Umfang der Außerkraftsetzung von Grundrechten als auch in der Verlagerung politischer Entscheidungen auf die Exekutive bzw. auf Behörden und Expertengremien in einem für Demokratien ungekannten Maß ausgeweitet, ebenso die Eingriffstiefe was Versammlungsfreiheit, den Bereich persönlicher Beziehungen, Wirtschaft und Erwerbsarbeit angeht, bis hinein in die körperliche Integrität mit der Nötigung und eventuell rechtlichen Verpflichtung zu einer nach wie vor nur bedingt zugelassenen Impfung[22]. Auch die bereits angesprochene Konzentration von Geld und Macht in der Hand weniger,[23] die oligarchische Strukturen befördert und

---

21 Ähnliches gilt für eine tiefere Auseinandersetzung mit der Coronapolitik als einer Ausweitung des biopolitischen und sicherheitspolitischen Paradigmas auf den menschlichen Körper und den „Sozialkörper" unter dem Vorzeichen eines Ausnahmezustandes. Mit Giorgio Agambens und Roberto Espositos Weiterentwicklung der Analysen von Michel Foucault und Jacques Derrida wären die biopolitischen Dispositive, die Strategien der Regierung und die Strategien der (Auto-)Immunisierung näher zu untersuchen. Auch die Problematik der Digitalisierung der Gesellschaft, wie sie Thomas Eggensperger anspricht, spielt für die Analyse der Coronagesellschaft eine zentrale Rolle. Wenn Eggensperger in seinem Aufsatz auf die Bedeutung von Ent-Netzung und Unterbrechung von Konnektivität verweist, so wäre im Kontext von Corona insbesondere auch die Leiblichkeit, die Bedeutung von inkarnierter Erfahrung, embodied practices und Berührung in den Blick zu nehmen, die den Kontext des social distancing, der Digitalisierung wie auch das Verständnis von Gesundheit und Krankheit betrifft. Für eine fundamentaltheologische und anthropologische Diskussion der philosophischen Voraussetzungen der Digitalisierung vgl. jetzt Hoff 2021.

22 Vgl. etwa die von einer interdisziplinären Gruppe von 81 Wissenschaftler:innen gezeichnete Stellungnahme unter: https://7argumente.de/ (Letzter Zugriff: 29.03.2022), die in umfangreichen Anhängen auf Studien und Quellen verweist.

23 Laut dem World Inequality Report 2022 besitzen aktuell die oberen 10 % der Weltbevölkerung 76% des Gesamtvermögens (in „purchasing power parity"); die oberen 1% der Weltbevölkerung besitzen 38% des Gesamtvermögens, während die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung gerade einmal 2% des Gesamtvermögens besitzt. Dabei ist zu beachten, dass es bei den Vermögenswerten nicht nur um Überleben und Subsistenz, um Reichtum oder Armut geht, sondern zugleich um die Verteilung von Macht und Einfluss. Vgl. zu den Zahlen: https://wid.world/news-article/world-inequality-report-2022/ sowie ausführlicher: https://wir2022.wid.world/ — Vgl. auch den Global Wealth Report der Credit Suisse: https://www.credit-suisse.com/about-us/en/reports-research/global-wealth-report.html (alle Abrufe: 17.03.2022).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einfluss und Macht demokratischer Kontrolle entzieht, ist mit der Coronapandemie massiv gewachsen.[24]

Oligarchische Strukturen sind nicht nur ein Problem Osteuropas oder Russlands, sondern des globalen Kapitalismus und auch der westlichen Demokratien, obwohl die Ungleichheit im Wohlstand derzeit in Russland am extremsten ausgeprägt ist, gefolgt von den USA.[25] Solche oligarchischen Strukturen resultieren nicht nur aus der Privatisierung des sowjetischen Erbes, aus rohstoffbasierten Abschöpfungsökonomien, aus „klassischen" Ausbeutungsverhältnissen wie in der Textilindustrie oder aus der speziellen Form des nach kapitalistischen Grundsätzen gelenkten, so genannten „Sozialismus chinesischer Prägung". Im Kontext von Digitalisierung und globalen Finanzmärkten, angesichts der marktbeherrschenden Position transnationaler Konzerne in der Bereitstellung wichtiger öffentlicher Güter (wie etwa Kommunikation, Medien und Informationstechnologie, aber auch im Gesundheits- und Agrarbereich), der Entkoppelung der Finanzmärkte von der Realwirtschaft und der massiven Erhöhung der Geldmenge, den Möglichkeiten von Datenanalyse und Überwachungskapitalismus wächst auch im Westen und auf globaler Ebene die Macht von Unternehmen, Privatpersonen und Stiftungen in Politik und internationalen Organisationen.[26]

Damit komme ich am Ende dieses Abschnittes zurück zu dem Krieg, den Russland unter Putin gegen die Ukraine führt. So, wie es politisch falsch ist, rechten Terror als den Amoklauf psychisch kranker Einzeltäter zu individualisieren oder den Dschihadismus und islamischen Terror allein als religiöses Phänomen zu deuten, so wie der Trumpismus nicht auf charakterliche Schwächen des Präsidenten zu reduzieren, sondern nach

---

24 Schaut man sich den Besitz der reichsten zehn Personen der Erde an, so zeigt sich ein sprunghafter Anstieg des Vermögens in dem einen Jahr 2020, besonders bei Elon Musk (24,6 auf 151 Milliarden Dollar), Bernard Arnauld (76 auf 150 Milliarden), Bill Gates (98 auf 124 Milliarden) und Marc Zuckerberg (54,7 auf 97 Milliarden), nachdem ihre Vermögensentwicklung in den Jahren zuvor stagnierte bzw. bei Warren Buffet (2020: 67,5 auf 96 Milliarden) zuvor deutlich gesunken war. Vgl. Forbes World's Billionaires List: The Richest in 2021 Ed. by Kerry A. Dolan, Jennifer Wang, Chase Peterson-Withorn [https://www.forbes.com/billionaires/] (Letzter Zugriff: 17.03.2022).

25 Vgl., Neef, Theresa/Nicolaides, Panayiotis/Chancel, Lucas et al. (Ed.): Effective sanctions against oligarchs and the role of European asset registry [https://wid.world/news-article/effective-sanctions-against-oligarchs-and-the-role-of-a-european-asset-registry/] (Letzter Zugriff: 31.03.2022).

26 Zur Entwicklung des digitalen Finanzkapitalismus vgl. Staab 2019, Zuboff 2019, Otte 2020, Pfeiffer 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem Zustand der US-amerikanischen Gesellschaft zu fragen ist, die eine solche Präsidentschaft ermöglicht, so lässt sich auch die Politik Putins nicht aus den strukturellen, systemischen und kulturellen Kontexten lösen, in denen sie entstanden ist. Das relativiert weder die persönliche Verantwortung der Entscheidungsträger noch die Schwere der Verbrechen. Aber es bewahrt vor Einseitigkeit und Freund-Feind-Denken: Die russische Aggression ist nicht vom Himmel gefallen. Wenn die USA und der Westen als regelbasiert handelnde Garanten einer liberalen und rechtsstaatlichen Ordnung auftreten, so lassen sich von Afghanistan über den Irakkrieg und den mindestens fragwürdigen Kosovokrieg, über den Drohnenkrieg und Guantanamo bis zu den namenlosen Toten im Mittelmeer und den Lagern in Griechenland, Italien, der Türkei und Libyen eine Reihe an Beispielen nennen, die diesen Anspruch konterkarieren. Solche „performativen Selbstwidersprüche" im politischen Handeln untergraben die Glaubwürdigkeit des Westens und den Geltungsanspruch von Regeln und Prinzipien, die von denen, die sie international am nachdrücklichsten propagieren, nur selektiv eingehalten werden. Carlos Mendoza verweist in seinem Beitrag auf solche „Zonen des Nicht-Seins", in denen Menschen um ihre Lebensmöglichkeiten gebracht und die zugleich unsichtbar gemacht werden. Der Perspektivwechsel vom Zentrum zur Peripherie, wie Papst Franziskus ihn fordert, nimmt diese verdrängte Seite in den Blick und nötigt zu einer selbstkritischen Sicht auf Europa und den Westen.

Wenn ich das so formuliere, so relativiert das weder Putins Verbrechen noch negiert es die Notwendigkeit und Legitimität des ukrainischen Widerstands oder die Verpflichtung für andere Länder, der Ukraine beizustehen. Auch geht es nicht darum, freie Demokratie und totalitäre Diktatur auf dieselbe Stufe zu stellen. Vielmehr geht es darum, Demokratie als etwas zu begreifen, was nicht bereits vorliegt, sondern je neu zu erringen ist. Glaubwürdige Kritik an Diktaturen fordert den Einsatz gegen autoritäre Versuchungen, Machtmissbrauch und demokratische Defizite im Innern. Eine „wehrhafte Demokratie" zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie sich selbst als „gut, frei, richtig" imaginiert, das Gegenüber aber als „böse, totalitär und tyrannisch" (diese Vorstellung zeichnet auch totalitäre Systeme aus), sondern dadurch, dass die Demokratie auch im Konflikt- und Ausnahmefall die Fähigkeit zur Selbstkritik behält, ihre Prinzipien selbst befolgt und dem einfachen Freund-Feind-Denken im Äußeren wie im Inneren widersteht. Das heldenhafte und opferbereite Pathos des Maidan als einer „Revolution der Würde" hat im Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung sein Recht. Erst recht fordert der Widerstand der

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ukrainer gegen die russische Invasion unsere Solidarität und Einsatz.[27] Dennoch müssen auch diese Bewegungen in ihrer Ambivalenz kritisch reflektiert werden, damit sie nicht ideologisiert werden und eine Unterscheidung von Freund und Feind, von „gut" und „böse" befördern, die dann moralisch und theologisch aufgeladen, sakralisiert und der Kritik entzogen wird. Solche Ideologisierung und Sakralisierung des Politischen, aber auch ihre Dekonstruktion und Öffnung für Differenz, Alterität, Dialog und Umkehrbereitschaft verweisen auf eine performative Ebene: Sie können nicht mit einer Position, Partei, Ideologie oder Religion identifiziert werden. Vielmehr kommt es darauf an, *wie* die jeweilige Position vertreten und inszeniert wird, ob die Selbstbilder und Identifikationen immer wieder relativiert und auf das Andere hin geöffnet werden. Es geht auch darum, wie das Politische dabei mit dem Theologischen verbunden wird, wobei ich das Theologische in einem ersten Anlauf als das Unverfügbare, Absolute und Unbedingte verstehen möchte, das im Zentrum des Politischen steht und das religiös mit dem Namen Gottes bezeichnet, beansprucht und angerufen wird.

2. *Zum Ansatz einer Performativen Politischen Theologie*

Angesichts dieser bedrängenden und komplexen Krisensituation greift das Projekt einer Performativen Politischen Theologie, das den Hintergrund dieses Buchprojektes bildet, Fragestellungen Politischer Theologie auf und gibt ihnen eine performative Wendung.[28] Was ist damit gemeint?

Die Krisensituation, die ich im ersten Abschnitt so ausführlich nachgezeichnet habe, betrifft nicht nur einzelne Probleme, die innerhalb einer gegebenen politischen oder normativen Ordnung bearbeitet werden könnten, sondern sie betrifft diese Ordnung selbst und wirft die Frage auf, auf welcher normativen und rechtlichen Grundlage, durch wen und mit welchen Verfahren und Strukturen die genannten Krisen überhaupt bearbeitet werden können. Dabei kann weder ein normativer Grundkonsens noch die Struktur von national definierten Territorialstaaten vorausgesetzt

27 Die Aufsätze von Andriy Mykhaleyko und besonders die politisch-theologischen Reflexionen von Pavlo Smytsnyuk stellen das vor Augen und fordern jede Theologie heraus, die den Ernstfall von Opfer und Martyrium meint hinter sich lassen zu können.

28 Der Ansatz wird ausführlicher entwickelt im parallel erscheinenden Heft der Crosscultural Studies on Religion and Theology 1/2022, abrufbar unter: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt; vgl. außerdem Kirschner (2018, 2022ab).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

werden, vielmehr konstituiert sich das Politische in der Verschränkung der unterschiedlichen Ebenen, von der lokalen und regionalen über die nationale Ebene, über unterschiedliche Formen transnationaler Kooperation bis hin zur universalen Ebene, den Vereinten Nationen und einer ganzen Reihe internationaler Organisationen. Der europäische Integrationsprozess und die aus ihm hervorgegangene Europäische Union stellt einen der wichtigsten Versuche dar, das Politische unter diesen Bedingungen neu zu denken und zu organisieren. Die geschilderten Krisen betreffen all diese Ebenen, und sie enthalten disruptive und revolutionäre Momente. Es geht um die Konstitution und Konstruktion von nationaler Identität und Unabhängigkeit wie in der Ukraine oder Georgien, um Verständnis und Zukunft der Europäischen Union, um die Rückgewinnung nationaler Souveränität oder das Anknüpfen an eine imperiale Vergangenheit (nicht nur in Russland, sondern in anderer Form auch in Großbritannien), um die Definition von geopolitischen Einflusszonen, um die Möglichkeiten einer internationalen Ordnung, welche Krieg eindämmen und Konflikte regulieren kann; aber auch um neue Formen transnationalen oder globalen Regierens, um mit den Verwerfungen der Globalisierung, der ökologischen Krise und dem Klimawandel, aber auch mit Pandemien und anderen globalen Problemen umgehen zu können. Dabei steht auch der Primat des Politischen infrage, insofern es zu einer engen Verzahnung von politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, privaten Akteuren kommt – sowohl bei Konflikten („hybride Kriege", transnationaler Terrorismus, Drogenkriege), bei Flucht und Migration wie auch bei Formen des Regierens im Netzwerk, des Public-Private-Partnership, des Einflusses des Weltwirtschaftsforums etc.

Auf politischer Ebene stellen sich damit grundlegende Fragen, welche die vorpolitischen Voraussetzungen des Politischen betreffen: Wie konstituiert sich eine politische Ordnung und durch wen? Was ist das „Volk" und wie kann es repräsentiert werden? Worin lässt sich eine Ordnung grundlegen und wie wird dieser Grund im politischen Prozess repräsentiert? Welche Bedeutung kommt dabei dem Konzept der Souveränität zu? Wie bestimmt sich die Legitimität einer Ordnung? Was ermöglicht die Integration einer Gesellschaft? Wie kann Einheit in der Vielfalt gedacht werden, wie kann Differenz und Pluralität Anerkennung finden, ohne dass das Gemeinsame und Verbindliche verloren geht? Welche menschlichen, gesellschaftlichen, religiösen, spirituellen Ressourcen ermöglichen ein grundlegendes Vertrauen in den Anderen und in die Institutionen, sodass Dialog möglich ist und Konflikte friedlich ausgetragen werden können? Wie lässt sich das Gegebene überschreiten und relativieren, sodass Herrschaftsverhältnisse hinterfragt werden können und kritisierbar

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bleiben? Wie lässt sich überhaupt eine politische Handlungsfähigkeit und der Primat des Politischen als Voraussetzung demokratischer Kontrolle und Gewaltenteilung wahren?

Insgesamt geht es bei solchen Fragen um Grund und normative Begründung des Politischen, aber auch um den Motivations- und Sinnhorizont politischen Handelns, um Fragen der Identität und des Zusammenhalts, um die Möglichkeit, das Gegebene auf eine offene Zukunft hin zu überschreiten – und um die Frage, was am Ende Bestand haben wird. In der Begründung des Politischen brechen damit letzte, theologische Fragen auf; es zeigt sich, wie tief religiöse Vorstellungen, konfessionelle Muster und theologische Argumentationsfiguren der politischen Kultur eingeschrieben sind und politische Konzepte, Identitätskonstruktionen und Legitimationsstrategien auch dort noch prägen, wo diese sich als säkular verstehen.[29] Überhaupt ist die Unterscheidung oder Trennung von religiös und säkular selbst eine politische, ebenso wie die Unterscheidung von öffentlicher und privater, gesellschaftlicher und politischer Ebene.

Politische Theologie reflektiert auf diesen Zusammenhang zwischen politischen und theologischen Konzepten und Vollzügen. Es geht nicht darum, kurzschlüssig theologische Lösungen für politische Probleme zu suggerieren, oder umgekehrt Theologie und Religion zu politisieren und auf weltliche Interessen zu reduzieren. Es geht nicht um eine Legitimation oder Delegitimierung der etablierten politischen und religiösen Ordnungen, um die (De-)Stabilisierung des Staates, der Kirche oder einer bestimmten Zuordnung von beiden, sondern um die kritische Reflexion der Herrschaftsstrukturen im Wechselverhältnis von Religion und Politik.

Eine performative Wendung Politischer Theologie greift die komplexen Diskurslage zur Politischen Theologie auf,[30] um angesichts der genannten

29 Vgl. zu diesen Wechselwirkungen und Verschiebungen zwischen politischem, theologischem und ontologischem Denken exemplarisch die Studie „Herrschaft und Herrlichkeit“, in der Giorgio Agamben die Diskussion um eine Politische Theologie und das Verständnis von Souveränität und Ausnahme mit einer Genealogie der Regierung und des ökonomischen Denkens verknüpft. Das Homo-Sacer-Projekt zeigt insgesamt, wie eng politische, philosophische und theologische Kategorien miteinander verknüpft sind und wie sie die Strukturen von Macht und Herrschaft prägen. Vgl. Agamben 2010; 2018.

30 Sucht man den Ansatz einer Performativen Politischen Theologie in den umfangreichen Diskursen um Politische Theologie zu verorten, so lassen sich m.E. grob drei Phasen und Richtungen Politischer Theologie unterscheiden: (a) Die Diskussion um eine Politische Theologie, wie sie Carl Schmitt in der Krise der 1920er und 1930er Jahren angestoßen hat, ist vornehmlich an staatsrechtlichen Fragen der Souveränität, der Legitimation von Herrschaft und der Repräsentation

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Krisen und postmoderne, dekonstruktivistische und dekoloniale Ansätze aufgreifend nach Möglichkeiten zu suchen, wie angesichts der Erosion religiöser und politischer Ordnungen und angesichts der ökologischen Krise ein politisches Miteinander positiv aufgebaut und erzählt werden kann.[31] Dabei geht es nicht darum, eine souveräne Instanz zu identifizieren, in deren Namen die bestehende Ordnung legitimiert oder eine Gegenordnung entworfen werden kann, sondern solche Identifikation zu vermeiden und an die Stelle einer souveränen Instanz eine performative Praxis zu setzen, in der das Politische sich konstituiert. Dies lässt sich von drei ge-

---

interessiert, untersucht politische Konzepte auf ihre theologischen Hintergrundannahmen und zielt unter dem Deckmantel einer Säkularisierungstheorie auf eine (kryptotheologische) Legitimation von Herrschaft, die bei Schmitt in einen politischen Dezisionismus mündet. In der Verachtung für den Liberalismus und in der Abwehr der Anarchie wurde diese Politische Theologie zu einer Apologie der Diktatur. (b) Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den späten 1960er und 70er Jahren entstandenen Ansätze einer Neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und anderen sind demgegenüber dezidiert theologisch ausgerichtet; zugleich greifen sie im Gespräch mit marxistischem Denken und kritischer Theorie die Aufbrüche der 68er-Bewegung und die sozialen Konflikte der einen Welt in Überwindung von Kolonialismus und Eurozentrismus auf, beziehen christliche Theologie zurück auf ihre jüdischen Wurzeln und öffnen sie für die verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexte. Die Neue Politische Theologie hat damit eine (herrschafts-)kritische Ausrichtung und verbindet diese mit einem emanzipatorischen Projekt, das auf das Subjektsein aller zielt. So verbindet sie die Sensibilität für das Leid der Anderen mit einer messianischen Hoffnung, die auch noch den Vernichteten der Vergangenheit gilt. Dabei bildet jüdisch inspiriertes messianisches Denken einen wichtigen Referenzpunkt. In den verschiedenen Theologien der Befreiung wird solche Theologie in konkreten Kontexten praktisch und politisch, bis hin zu einem revolutionären Impetus. (c) Neben diesen beiden möchte ich als dritte Richtung Ansätze nennen, welche die oben genannten Sachfragen politischer Theologie auf einer philosophischen, politisch-theoretischen und kulturwissenschaftlich-interdisziplinären Ebene reflektieren und dekonstruieren. Ich denke einerseits an kulturwissenschaftliche Ansätze wie bei Jacob Taubes, Jan Assmann oder René Girard; andererseits an die spätmodernen philosophischen Ansätze, wie sie anknüpfend an E. Levinas, M. Foucault und andere etwa J. Derrida, A. Badiou, J. Butler und G. Agamben vorlegen. Bei Letzteren werden die von Carl Schmitt aufgeworfenen Fragen und das messianisch-emanzipatorische Interesse im Kontext nachmetaphysischen Denkens auf eine fundamentale epistemologische und ontologische Ebene verlagert. Dabei wird deutlich, dass dem Politischen und der Analyse von Macht und Herrschaft eine fundamentale Bedeutung in den Konstitutionsprozessen von Subjektivität, Gemeinschaft, Sprache zukommt.

31 Vgl. neben den Beiträgen von Eckholt, Assmann, Ruhstorfer und Tautz insbesondere auch Engel (2016), Zeillinger (2019ab, 2020) sowie die Beiträge in Kirschner (2020).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

genläufigen Strategien im Umgang mit den genannten Krisen abgrenzen: einerseits a) gegenüber Versuchen, die bestehende Ordnung in einer *souveränen Instanz* zu begründen oder im Namen dieser Instanz zu legitimieren, unabhängig davon, ob dies im Namen Gottes, des Volkes, der Nation oder des autonomen Subjekts geschieht; andererseits b) gegenüber einer revolutionären Umkehrung solcher Legitimation durch Kritik des Bestehenden und dem Entwurf einer Gegenordnung, die dann derselben Logik unter umgekehrten Vorzeichen verhaftet bleibt; schließlich c) gegenüber Versuchen einer „Neutralisierung" des Politischen, einer Legitimation des Sozialen in einem vertragstheoretisch gedachten quasi-transzendentalen Zusammenschluss von Individuen oder einer funktionalen Begründung politischer Ordnung als umfassende, „sachlich"-technokratische Verwaltung des Bestehenden, die sich als unpolitisch und alternativlos inszeniert. Gegenüber solchen Strategien zielt die performative Wendung politischer Theologie gerade darauf, die Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Grundes im politischen Prozess selbst zur Geltung zu bringen, diese „Leerstelle" im Zentrum des Politischen offen zu halten und im Umgang mit den Differenzen und Konflikten die Konstitution des Gemeinsamen als einen unabgeschlossenen, performativen und partizipativen Prozess zu denken.[32]

Das Interesse gilt dabei nicht der Identifikation bestimmter kultureller „Wurzeln" Europas, dem Etablieren eines bestimmten Narrativs als Gründungserzählung, der Verteidigung einer Zuordnung von Kirche und Staat oder einer prozeduralen Begründung des Politischen. Die Aufmerksamkeit gilt eher der Frage, *wie* solche Begründungsfiguren strukturiert sind, wie Politik inszeniert wird und ob politische Äußerungen, Theorien, Institutionen bewirken, was sie vorgeben zu tun. Fragen der politischen Kultur und des Stils treten damit ins Zentrum. Dabei ist *theologisch* entscheidend, dass im politischen Prozess die Stelle Gottes *nicht mit einer Instanz identifiziert wird*, dass also das Unverfügbare, Absolute und Gründende als Mitte des Politischen *leer bleibt* bzw. dass dort, wo der Anspruch erhoben wird, im Namen einer solchen letzten Instanz zu handeln, sei es im Namen Gottes, im Namen des Volkes, im Namen der Nation usw., jeweils die Unverfügbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt, ebenso wie die Differenz zwischen Repräsentant und Repräsentiertem.

Statt eine souveräne Instanz oder ein normatives Prinzip zu identifizieren, nach dem Wesen Europas zu fragen oder eine bestimmte Identität Eu-

32 Vgl. dazu neben Zeillinger (2019a, 2020) die Beiträge von Amy Daughton, Stephan Tautz und Stephan van Erp sowie die Überlegungen zur rituellen bzw. liturgischen Dimension des Politischen bei Pavlo Smytsnyuk und Dirk Ansorge.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ropas zu reklamieren, gilt die Aufmerksamkeit der Frage, wie/in welcher Form ein Geltungsanspruch von wem und aus welcher Perspektive vorgebracht wird. Da die Frage nach der Konstitution und Begründung einer politischen Ordnung, nach Identität eines politischen Gemeinwesens (auf nationaler oder europäischer Ebene), nach Zugehörigkeit und Grenzen gestellt werden muss, aber nicht durch die Identifikation einer Instanz beantwortet werden kann, ist die Antwort auf diese Fragen auf einer performativen Ebene zu geben. Das politische Gemeinwesen und das Volk als sein Subjekt konstituiert sich performativ, in offenen Verständigungsprozessen, welche die politische Realität des Volkes, der Nation, Europas ständig neu hervorbringen und transformieren, was zugleich Verständnis und Selbstverständnis der Beteiligten prägt, sodass das Politische nicht als nachträglicher Zusammenschluss unabhängiger Individuen gedacht werden kann. Die (Be-)Gründung des Politischen wird also offen, prozesshaft, dynamisch und unabgeschlossen gedacht: So sehr Verfassungstexte, Grenzziehungen, Institutionen und Verfahren sowie rechtliche Bestimmungen diesen Prozess regulieren und etwa die Zugehörigkeit zu einem Volk markieren, Abgrenzungen vornehmen, die Art der Beteiligung regeln, so sehr bleiben doch auch diese Texte und Regelungen in Rezeptions- und Aushandlungsprozesse sowie in eine sich ändernde politische Kultur eingebunden, bis hin zur Möglichkeit, dass in revolutionären Ereignissen die Ordnung als solche infrage gestellt wird. Weder die Identität als solche noch die Totalität des Volkes oder der Nation kann zureichend und abschließend repräsentiert werden. Indem dies anerkannt wird, bleibt der politische Prozess offen und seine Entscheidungen und Institutionen kritisierbar.

Wie wird dann aber überhaupt eine Einheit oder Identität wirksam? Was hält ein Gemeinwesen zusammen? Unser Interesse gilt im Folgenden weniger den Institutionen und Verfahren, den Prozessen der Repräsentation und dem Recht, sondern fragt nach der Bedeutung von Narrativität und Narrativen, von Inszenierungen und Performativität für Europa und nimmt diese aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick.

3. *Narrativität: Wie ließe sich Europa in den Brüchen der Gegenwart neu erzählen?*

Die Frage, wie sich Europa in den Brüchen der Gegenwart weitererzählen und neu erzählen lässt, richtet sich also nicht primär darauf, *was* über Europa zu sagen ist, sondern vor allem darauf, *wie von wem* und *aus welcher Perspektive* bzw. *von welchem Ort* Europa erzählt wird. Damit verbindet

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem oder mehreren dominanten Narrativen über Europa (als zivile Friedensmacht; als Ort der Aufklärung; als Vorhut einer rationalen, säkularen Moderne, etc.) und den vielen querstehenden, gegenläufigen Erzählungen, die aus kolonialer Perspektive, aus Sicht der Flüchtlinge, aus Sicht der Sinti und Roma, aus einer muslimischen Sicht usw. auf Europa schauen. Im dritten Teil des Bandes wird dann thematisiert, wie die großen Narrative und die vielen kleinen Geschichten sich zur Geschichte insgesamt (im Singular) und zu ihren Deutungen (im Plural) verhalten. Diese Frage steht wiederum selbst im Kontext der einen, globalisierten, auf planetarischer Ebene bedrohten Welt, die in den unendlichen Weiten des Alls unseren von außen gesehen winzigen, fragilen Lebensraum bildet.

Am Anfang untersucht der Beitrag von *Margit Eckholt*, von welchem Ort aus Europa heute erzählt werden kann, wenn es der Welt verpflichtet ist und bleibt. Der Anspruch des europäischen Universalismus hat zugleich die Barbarei der Anderen erzählt und mitkonstruiert, doch würde ein Abschied vom Universalen nicht auch die Verpflichtung für die Welt verabschieden? Eckholt plädiert daher für eine Vielfalt der Universalismen im Polylog der verschiedenen Kulturen, wobei es darum geht, Europa aus der Perspektive der Anderen ‚umzukehren'. Der Ort, an dem von Europa gesprochen und Identitäten verhandelt werden, ja grundsätzlicher der Ort, wo Welt entsteht, sei (mit Hannah Arendt) das *Zwischen*: das Gespräch mit-einander im Dialog der Menschen, der Kulturen, der Gruppen. Gegen die abschließenden Identifikationen, gegenüber Nationalismen und identitären Bewegungen, aber auch gegenüber den Großerzählungen mit Monopolanspruch gilt es, diesen Zwischenraum offen zu halten. Gegenüber der Kolonialität der Macht (Annibal Quijano) und der mit ihr verbundenen epistemischen Gewalt, welche die Sicht der Herrschenden den Beherrschten aufoktroyiert und sie in diesem Sinn zu „Anderen" macht, gilt es, in einen neuen Modus der Konvivialität zu finden. Das schließt eine Umkehr ein: Europa von der Rückseite der Geschichte her neu zu erzählen und eine Form politischer Liebe einzuüben, wie Papst Franziskus sie in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* als Basis des Zusammenlebens vorschlägt und die immer wieder neu Grenzen überschreitet.

In gewisser Weise greift *Aleida Assmann* diesen Ball auf, wenn sie die Brüsseler Suche nach einem wirksamen europäischen Narrativ auf die vielen Erzählungen herunterbricht, in denen es gilt, sich Europa persönlich anzueignen und damit die Leerstelle im Sternenbanner der EU, welche diese Sterne zusammenhält, immer wieder neu zu füllen. Schon biografisch spricht sie von „drei Europas": (1) Das Europa der Nachkriegszeit und der Blockkonfrontation (1945-1989), das mit der Ausrichtung auf

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frieden, Freiheit und Menschenrechte drei verbindliche Lehren aus der Geschichte gezogen hat, das in seiner relativen Stabilität aber zugleich auf Westeuropa fokussiert war. (2) Das Europa einer Pluralisierung nach 1989, dessen Stabilisierung und Integration durch den Ost-West-Konflikt wegfällt und in dem die verschiedenen Geschichten und Traumata in Ost und West Anerkennung suchen; hier erkennt Assmann Lernprozesse zur Ausbildung einer selbstkritischen Erinnerungskultur. (3) Schließlich ein Europa zunehmender Spaltung nach 2015/16, in dem Gräben und Polarisierungen innerhalb der Gesellschaften wie im Verhältnis von Ost und West aufbrechen und der Pluralismus in Gefahr gerät. Der anklingende Zusammenhang von Erzählen und Erinnern ließe sich mit Hannah Arendt, Paul Ricoeur sowie den oben genannten Denker:innen der Performativität vertiefen und mit den auch politisch grundlegenden Vollzügen des Vergebens, Bezeugens und Versprechens als Voraussetzung der Konvivialität verknüpfen; in den folgenden Beiträgen werden Aspekte davon aufgegriffen.

In der Phase der Spaltung und angesichts der Brüche und der Krise der Gegenwart plädiert auch Assmann dafür, die Menschheit in ihrer planetarischen Verbindung mit der Natur als eine Überlebens- und Notgemeinschaft zu verstehen und gegenüber technokratischen Fortschrittserzählungen einen radikalen Wandel zu vollziehen, der auf ein „Reparieren", eine nachhaltige Praxis heilender Veränderung zielt. Dafür ist die Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und die Dekolonisierung Europas zentral, wie sie auch Eckholt, Gruber (2022) und Mendoza einfordern. Mit Achille Mbembe gehe es um die Rekonstruktion der Welt und ein Ethos des Reparierens, dass sich als Arbeit an einer gemeinsamen Biografie fassen lässt, die wir zusammen schreiben.

Indem er die Effekte von Narrativen auf fiktionaler wie realer Ebene in den Blick nimmt, verweist *Richard Nate* auf heroische Geschichten, die ihre Hörer:innen groß machen, aber zugleich andere kleinhalten, ausblenden oder abwerten. Er lotet Möglichkeiten aus, Geschichten in anderer, selbstreflexiv-kritischer Weise zu erzählen. Mythen und Metaphern seien unsere Form, die Welt zu bewohnen. Die großen Geschichten des Nationalen (als „imagined community"), die mit Kolonialismus und einer eurozentrischen Sicht verbundenen Meistererzählungen reduzieren Komplexität und machen Geschichte handhabbar, jedoch auf Kosten anderer, deren Perspektiven ausgeblendet werden und deren Leben nichts oder wenig zählen. Nicht nur die Wiederverzauberung der Welt in der Romantik (wie bei Novalis' Europaidee einer idealisierten katholisch-monarchischen Vergangenheit) erzählt solche Mythen, sondern auch mit Aufklärung und wissenschaftlicher Weltsicht verbinden sich (wie bei Francis Bacon)

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Großerzählungen, die sogar Vorsehung und göttlichen Plan für sich beanspruchen. Beides konnte sich im Kontext von Nationalismus, technischer Rationalität und der Suche nach Größe zu einer gefährlichen Mischung verbinden, die bis in die Gegenwart wirkt. Als Gegenmodell verweist Nate auf die Vorschläge von Ute Frevert und Ulrich Beck, Europa in einer selbstkritisch-reflexiven Weise in seinen Ambivalenzen zu erzählen. Solche Erzählungen könnten Demut statt Stolz wecken und das Bewusstsein eines Zusammenlebens in „geteilter Vulnerabilität" (Butler), die auch das nichtmenschliche Leben einschließt.[33]

Die Frage, *wie* erzählt wird, vertieft *Amy Daughton* im Gespräch mit Paul Ricoeur und in Auseinandersetzung mit exklusiv-populistischen Formen, auf das Volk Bezug zu nehmen, die sie wiederum mit der Theologie des Volkes bei Papst Franziskus und ethnografischen Studien zivilgesellschaftlicher Versammlungen und ihrer Erzählpraxis vergleicht. Der sogenannte politische exklusive oder identitäre Populismus zeigt (ebenso wie der religiöse Fundamentalismus und die Diskussion um Missbrauch in der Kirche) exemplarisch auf, wie sehr es auf das *Wie* der Performativität ankommt: Volksnähe, die Repräsentation des Volkes, die Berücksichtigung von Mehrheit und Commonsense wie die Kritik an den Eliten gehören zum Kern demokratischer Politik, schlagen hier jedoch in eine extrem toxische Richtung um. Merkmal des Populismus ist gerade nicht eine ausgearbeitete Ideologie, sondern ein bestimmter politischer Stil, der darauf zielt, aus ideologischen Versatzstücken eine klare Identität und eine Mono-Erzählung zu konstruieren, die im Namen des „wahren" Volkes, seiner Souveränität und dem Willen der (schweigenden) Mehrheit vorgetragen wird, sodass die eigene Position exklusiv mit dem Volkswillen identifiziert wird. Das spiegelt sich in dem eigentümlichen Phänomen, dass sich (in Ost und West) die Mehrheit immer öfter durch eine Minderheit bedroht fühlt und im Namen von demokratischer Selbstbestimmung restriktive Maßnahmen gegen diese Minderheit fordert, ihre Positionen ausgrenzt und diffamiert.[34] Demgegenüber macht Daughton mit Ricoeur ein dialogisches Ethos stark, das die vielen Geschichten und Erinnerungen hört, sich um Übersetzung und Austausch bemüht und in der gemeinsamen Arbeit an der Erinnerung die Möglichkeit von Vergebung und Versöhnung zu eröffnen sucht. Gerade die Gründungserzählungen einer Gesellschaft

33 Vgl. dazu neben Eckholt, Mendoza, van Loon und Sepúlveda auch Gruber 2022 und Zeillinger 2019c.

34 Vgl. die Essays von Ivan Krastev (2017, 2020) zu Europa und von Ulrike Guérot (2022) zur Coronagesellschaft.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sind in der Regel mit Gewalt verbunden und verbergen diese,[35] sodass sie aus Perspektive der Ausgeschlossenen neu erzählt werden müssen, wenn Versöhnung möglich sein soll. Das ließe sich an den Gründungsmythen um die Kiewer Rus und Putins ideologischen Rückgriff auf die Geschichte anschaulich machen. Eine Performative Politische Theologie folgt nicht der Illusion, als könnte man aus solchen Geschichten aussteigen und eine „rationale" Basis des Politischen dagegen stellen.[36] Mit Tomothy Stacey hält Daughton stattdessen fest, dass nur andere Mythen und Erzählungen die herrschenden herausfordern können. Entscheidend ist dann die Pluralität der Geschichten, wie diese erzählt werden und wer dabei zu Wort kommt. So verweist Daughton auf zivilgesellschaftliche Versammlungen in England, bei denen Menschen zusammenkommen, Erfahrungen bezeugen, ihre Geschichten erzählen und in „harmonious bricolage" zusammenführen, sodass Gemeinschaft und ein geteilter Imaginationsraum entsteht, in dem das Politische mehr ist als die Summe von Einzelinteressen. In genau diese Richtung zielt auch die Theologie von Papst Franziskus mit ihrer Hinwendung zu einer synodalen Ekklesiologie, mit ihrem dialogischen, inklusiven und prozessualen Verständnis des Politischen und der Fokussierung auf den Einschluss der bisher Ausgeschlossenen als Kriterium politischer wie kirchlicher Erneuerung (vgl. Kirschner 2018, 2019a, 2022ab). Das Volk ist dann keine statische Größe, sondern entsteht und erneuert sich, indem diejenigen einbezogen werden, die bisher ausgeschlossen oder marginalisiert wurden; der öffentliche Raum wird durch diese geteilte Praxis geschaffen und erneuert, nicht durch diskursive Regeln und Diskurskriterien, die als Türhüter fungieren, damit aber auch eine Dominanz der Eliten schützen.

Für diese Form des Erzählens ist die Theologie alles andere als irrelevant. Der monotheistische Glaube an einen transzendenten Gott aller Menschen, der sich allen Menschen rettend zuwendet und darin zugleich entzogen und unverfügbar bleibt, ermöglicht eine auf die anderen/das Andere hin offene und prozessuale Identität, die sich der eigenen Grenzen und Verletzlichkeit bewusst ist und gerade darin universale Verant-

35 Hier wäre die Auseinandersetzung mit René Girard und seinen Analysen des Sündenbockmechanismus und mimetischer Gewalt aufzunehmen; Agambens Homo-Sacer-Projekt geht dieser Gewalt in Form der Bannbeziehung nach, die mit Sakralisierungen und der Gewalt des Heiligen verbunden ist.

36 Nates Hinweise auf Francis Bacon und auf die Geschichte der Europanarrative in der Moderne können als Warnung dienen; auch die in der Coronapolitik etablierten Narrative treten im Namen von Wissenschaft und Vernunft auf, während sie gegenläufige Daten, Fakten und Studien ausblenden.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wortung übernimmt. *Ulrich Engel* verweist auf dazu gegenläufige Formen des politischen Antimonotheismus,[37] die gegen die universale und alteritätsoffene Ethik des Monotheismus auf identitäre Konstruktionen eigener Stärke in Abgrenzung zum Anderen und zum Feind setzen, in der Inszenierung von Souveränität, Größe und Überlegenheit. Er verweist darauf, wie die Kritik einer universalen Moral im Rückgriff auf Mythen und einen unverbindlich-spielerischen Polytheismus zu einem „ethno-pluralistisch verbrämten" Rassismus identitärer Gemeinschaften führen kann, der sich gerade an der Abwehr des Fremden in Gestalt der Flüchtlinge, im Lob der Grenzen und der Diskreditierung von Humanismus und ethischer Verantwortung („Gutmenschen", „Tugenddiktatur") entzündet.[38]

Wie verhält sich nun aber ein narrativer und performativer Ansatz zur rechtlichen Dimension des Politischen? *Marco Trajkovic und Joost van Loon* wenden sich narrativen Legitimationsstrategien des Rechts zu und unterscheiden zwei Hauptströmungen: Den Rechtspositivismus, der letztlich auf den Staat als Souverän bezogen ist, und naturrechtliche Argumentationsfiguren, die auf ein Unbedingtes rekurrieren, welches das Recht über- oder mindestens transgeschichtlich begründet. Trotz ihrer Unvereinbarkeit würden beide Strategien in der europäischen Kultur zu einer starken Selbstlegitimation verbunden. Der Aufsatz sucht eine Alternative zu entwickeln, die das Recht soziologisch als Ausdruck der Sozialbeziehungen selbst und ihrer Einheit versteht und nach Funktionalität und Wirksamkeit rechtlicher Normen fragt. Im Hintergrund einer solchen performativen Theorie des Rechts verweisen sie auf die Spannung zwischen dem Unpolitischen, der Gemeinschaft als *communitas* und dem Prinzip der *immunitas* bei Roberto Esposito. Als geteilte Erfahrung der Endlichkeit und gemeinsame Kommunikation ist die *communitas* in doppelter Weise auf eine Leerstelle, ein Unverfügbares bezogen: Indem sie das Recht hervorbringt, grenze sie (negativ) den Bereich des Unpolitischen aus dem

37 Vgl. auch die Publikationen von Manemann (2002) zum politischen Antimonotheismus bei Carl Schmitt und die Beiträge von Zeillinger (2019ab, 2020) zur monotheistischen Struktur des Politischen.

38 Gruber 2022 macht deutlich, wie tief die Inszenierung der eigenen Unschuld und Überlegenheit in Verbindung mit einem verleugneten Rassismus der europäischen Kultur eingeschrieben und mit ihren christlichen Wurzeln verwoben ist. Rudolphs Beitrag warnt davor, dass solche identitäre Vorstellungen der politischen Rechten sich der Europaidee bemächtigen und in eine neue Großraumpolitik führen. In der Figur des Flüchtlings erfolgt eine Konfrontation mit dem Fremden im Eigenen, wird die Idee universal gültiger Menschenrechte auf die Probe gestellt und ein identitäres Politikverständnis an die Grenzen geführt: Vgl. van Loon/Mack.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Politischen aus; das Prinzip der *immunitas* fungiere als Korrektiv, indem es eine Verpflichtung markiert, die vom Gemeinsamen und der Definitonsgewalt des Rechts ausgenommen ist. Als Modell verweisen die Autoren auf die alte Institution des Asyls, die gegen die Gewalt des Rechts eine Zuflucht beim Heiligtum ermöglichte. Über das Prinzip der *immunitas* markieren die Autoren den Bezug zu einem Unverfügbaren („*chora*") im Zentrum des Politischen und des Rechts, womit diese auf ihr anderes hin geöffnet werden. Dabei denken die Autoren weniger an einen Vatergott im Himmel als an die Verbundenheit mit Mutter Erde im Sinn einer Öffnung für die nichtmenschliche Natur.

4. Wie ließe sich Europa in den Brüchen der Gegenwart neu inszenieren?

Es liegt nahe, die Inszenierungen Europas vor allen Dingen am Prozess der Europäischen Integration und an der Selbstdarstellung der Europäischen Union festzumachen, da diese explizit auf Europa als identitätsstiftende kulturelle, politische und auch geografische Größe Bezug nehmen und in besonderer Weise beanspruchen Europa zu repräsentieren. Auf die Problematik einer solchen Selbstidentifikation möchte ich gleich zu Beginn hinweisen, gerade weil sie die Rede von Europa und seine symbolische Repräsentation so stark prägt, auch im vorliegenden Buch.[39] Dabei ist der Integrationsprozess von ständigem Krisenmanagement und Nachtsitzungen, von einer Dominanz des Ökonomischen und Funktionalen, von Bürokratie und Aushandlungsprozessen geprägt. Mit einem Prozess und bürokratischen Apparat kann man sich nicht identifizieren: Europa ist

39 Zu erinnern wäre nicht nur an die Differenz zwischen dem Namen bzw. der Idee „Europa" und den Versuchen, Europa territorial zu bestimmen und abzugrenzen, was immer mit kulturellen und politischen Setzungen verbunden ist. Neben Ländern, die zu Europa gezählt werden oder sich Europa zuordnen, ohne Mitglieder der EU zu sein, wäre auch daran zu erinnern, dass der europäische Integrationsprozess eine ganze Reihe, einander überlappender supranationaler Institutionen hervorgebracht hat, die ein Geflecht unterschiedlicher Integrationsdichte ergeben und nicht einen einheitlichen politischen „Körper": Europarat, Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte und OSZE, Europäische Union; Eurozone, Europäischer Wirtschaftsraum, EU-Zollunion; Schengenraum; Mitteleuropäisches Freihandelsabkommen und Eurasische Wirtschaftsunion, usw. Solche komplexen, beweglichen und überlappenden Zugehörigkeiten, Verpflichtungen und Vergemeinschaftungen unterlaufen eindeutige Bestimmungen von Identität und Zugehörigkeit, können aber eine Gewichtung in zentrale und periphere Gebiete, in ein „Kerneuropa" und „Randeuropa" befördern.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht „sexy“. So steht die Europäische Union symbolisch im Schatten des Nationalen und der vielfältigen geschichtlich gewachsenen, aber auch politisch konstruierten nationalen Symbole, die eine Identifikation ermöglichen und die Identität eines Volkes suggerieren. Auch wer mit guten Gründen Distanz zum Nationalen und zu einer durch Abstammung, Territorium und Geschichte definierten politischen Schicksalsgemeinschaft wahrt und stattdessen mit Habermas einen Verfassungspatriotismus fordert, trifft auf europäischer Ebene keine geschriebene, durch das Volk bestätigte Verfassung an, sondern lediglich eine Sammlung von „Verträgen“, denen gleichwohl de facto Verfassungsrang zukommt, was zu entsprechenden Konflikten mit den Verfassungen und Verfassungsgerichten der Mitgliedsstaaten führt: Die Kommission ist Hüterin der Verträge, der Europäische Gerichtshof treibt die Vergemeinschaftung des Rechts voran. So begleitet den europäischen Integrationsprozess die Klage über das Demokratie- und Legitimationsdefizit der Europäischen Union, über das Fehlen einer Europäischen Öffentlichkeit, einer unzureichenden Identifikation mit Europa. Dirk Ansorge markiert und problematisiert diesen Mangel an politischer Ritualität in seinem Beitrag sehr deutlich. Pavlo Smytsnyuk bringt ihn darin auf den Punkt, dass niemand bereit sei, sich mit seinem Leben für Europa einzusetzen oder gar für Europa zu sterben.

Doch Smytsnyuk führt das Zitat jedoch nur an, um dann auf das Gegenteil zu verweisen: Auf dem Euromaidan in Kiew waren Menschen bereit für Europa ihr Leben zu geben, weil sie Europa mit Würde und Freiheit identifizieren. Das mag eine Idealisierung sein, aber es ist zugleich eine Anrufung Europas, eine Wette oder ein Versprechen: Menschen setzen auf Europa, weil sie auf Freiheit, Würde und Selbstbestimmung hoffen. Und dies gilt nicht nur in der Ukraine, in Georgien oder in Belarus, sondern auch für Versammlungen und Massenbewegungen innerhalb der EU. Die oben benannte performative Dimension des Politischen wird nirgends konkreter und sichtbarer als in der Politik der Straße als einem Ausdruck des Protests, der Infragestellung der bestehenden Ordnung und der Suche nach einer Erneuerung des Politischen. Europa nimmt dabei einen zentralen Ort ein, und zwar sowohl in positiver, idealisierender Form wie auf dem Maidan, als auch in negativer Abgrenzung wie bei den Brexiteers oder im Eintreten für ein anderes Europa: wenn identitäre Bewegungen gegen die „Islamisierung des Abendlandes“ oder den Zuzug von Flüchtlingen auf die Straße gehen, aber auch wenn in Griechenland gegen die Austeritätspolitik und fiskalischen Vorgaben aus Brüssel und Berlin protestiert wird. Die Beispiele lassen sich fortsetzen. Die Politisierung der Europäischen Union und die Schaffung einer europäischen Öffentlichkeit hat in den vergangenen Jahren jedenfalls eine enorme Dynamik gewonnen. Dass dies

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit Polarisierung, Konflikten und der Gefahr einer Desintegration und Spaltung einhergeht, liegt in der Natur der Sache – und verlagert das Problem auf die Frage, ob es auf europäischer Ebene ausreichende kulturelle Ressourcen und geeignete Strukturen gibt, um diese Konflikte konstruktiv zu bearbeiten.

Dirk Ansorge geht in seinem Beitrag der Bedeutung gemeinsamer politischer Rituale nach, etwa gemeinsamer europäischer Feiertage oder Formen ritualisierter Erinnerung an Ereignisse, die eine positive Identifikation mit Europa ermöglichen. *Pavlo Smytsnyuk* greift dies in gewisser Weise auf, wenn er überlegt, ob der Kiewer Maidan von 2014 ein solches Ereignis sein könnte – mit dem Krieg in der Ukraine ist die Frage noch brennender geworden.

Auf eine Bewegung von Menschen auf der Straße (und auf den Meeren), die ihre Hoffnung in anderer Weise aktiv und unter Einsatz des eigenen Lebens auf Europa setzt, weist *Martina Bär* hin, wenn sie feststellt, dass die Flüchtlinge in der offiziellen Ikonografie der EU nicht vorkommen. Dies dürfte daran liegen, dass die Flüchtlinge anders als internationale Studierende nicht primär Weltoffenheit, Jugend und auf Europa gesetzte Hoffnungen symbolisieren, sondern an das Elend und die Konflikte der Welt erinnern, in die Europa verstrickt ist, vor allem aber an die enttäuschte Hoffnung und die Schande eines Europas, das an seinen Grenzen die Prinzipien und Werte verrät, mit denen es sich zugleich identifiziert und schmückt. Martina Bär verweist auf die Macht, aber auch die Manipulierbarkeit von Bildern als einen wichtigen Aspekt der Performativität des Politischen.

Die Macht der Bilder und der Öffentlichkeit, vor allem aber die Macht von Körpern, die sich auf der Straße versammeln und Würde, Freiheit, Lebensmöglichkeiten einfordern (vgl. Butler 2018, 2020), wird besonders dort deutlich, wo Repression herrscht und/oder der grundsätzliche Kurs eines Landes auf dem Spiel steht. *Christian Kern* reflektiert darauf, wie solche Versammlungen und politische Vollzüge die Gewalt sichtbar machen, die einer Ordnung innewohnt. Die Macht der Gewaltlosigkeit fordert diese Gewalt der Ordnung heraus; wo der Staat mit Repression und Gewalt antwortet, wird sie sichtbar und kann vollends eskalieren – oder mit Formen gewaltfreien Widerstands beantwortet werden. Schon im Westen sind diese Proteste (auch in ihrer Ambivalenz) Bewährungsprobe der Freiheitlichkeit der Ordnung – von den Globalisierungsgegnern über die Gelbwesten und Pegida zu den Coronaprotesten, der Black-Lives-Matter-Bewegung und den Protesten gegen den Klimawandel. Schärfer noch bricht diese Gewaltproblematik in den Protesten in der Ukraine und Belarus auf, wo sie zu einer Frage auf Leben und Tod werden, massive Gewalt gegen Demons-

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tranten eingesetzt wird und die Konflikte zugleich eine internationale und eine theologisch-politische Dimension haben. Liest man die Beiträge von Pavlo Smytsnyuk und Andriy Mykhaleyko angesichts des Kriegs, ahnt man wie fließend die Übergänge zwischen Revolution, Bürgerkrieg und Krieg sind und was es kostet, Gewaltlosigkeit durchzuhalten. Auch hier spiegeln sich die Konflikte auf religiöser und kirchlicher Ebene: Im ideologischen Schulterschluss der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats mit den großrussischen Ansprüchen und der Machtpolitik des Kremls, im Lavieren der Kirchenführer zwischen unterschiedlichen Loyalitäten in Belarus und z. T. auch in der Ukraine, aber auch in der enormen Autorität und dem Vertrauen, das die Kirchen dort gewinnen, wo sie an der Seite der Zivilbevölkerung stehen und kritische Distanz zu den Machthabern wahren, wo sie in Seelsorge und als Vermittler ökumenisch auftreten, wo sie wie auf dem Maidan öffentlich Eucharistie feiern und die Toten bestatten, gemeinsam betrauern und ehren.

Die politische Bedeutung öffentlicher Liturgie wird hier sichtbar – zugleich mit der Gefahr von Sakralisierung und Heldenkult, aber eben auch in ihrer verbindenden, tröstenden, menschlichen Kraft, die es möglich macht, eine menschliche Würde und Gemeinschaft zu feiern, die der Gewalt widersteht und über den Tod hinausreicht. Die politische Bedeutung der Eucharistie, von der Stephan Tautz und Stephan van Erp sprechen, wird hier ganz konkret und politisch wirkmächtig. Zugleich stellt sich die Herausforderung, wie solche Liturgie vor Instrumentalisierung und Sakralisierung der Nation oder des Opfers geschützt werden kann, wie sie stattdessen Ausdruck geteilter Vulnerabilität (Butler 2020, Zeillinger 2019c) in einer postheroischen Solidarität und in Widerständigkeit gegenüber der verborgenen Gewalt des Systems oder der offenen Gewalt von Polizei, Militär oder Geheimdiensten sein kann.

Der Frage nach der Möglichkeit einer kenotischen Verkörperung des Politischen geht *Christian Kern* anhand der politisch-ästhetischen Performance „Sucht nach uns“ des Zentrums für politische Schönheit nach. Die öffentliche Inszenierung der Vernichteten der Shoah ist nicht nur ein Beitrag zur europäischen Erinnerungskultur und Mahnung, dem Faschismus auch heute zu wehren, sondern sie läuft zugleich selbst Gefahr die Opfer für die eigenen politischen Zwecke zu instrumentalisieren. Ähnliche Fragen wirft Judith Gruber (2022) auf, wenn sie untersucht, wie die Leugnung von Rassismus und eine bestimmte Form der Erinnerung an die Shoah (als Teil des deutschen Selbstverständnisses) verbunden mit der Inszenierung moralischer Überlegenheit das Gegenteil dessen bewirken, was in ihnen behauptet wird. Gruber wendet dies kritisch auf die christliche Theologie, die in die rassistischen Konstruktionen einer weißen und

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

unschuldigen, sublim rassistischen europäischen Überlegenheit verstrickt ist – und zwar gerade dort, wo sie von Erlösung und Heil spricht. Die Frage nach der Performativität ist ein Schlüssel, um Instrumentalisierung und Missbrauch zu entlarven, denn auf der Ebene der Worte bedienen sie sich ja durchaus der kirchlich-orthodoxen bzw. politisch-korrekten Formulierungen.[40]

Ein wichtiges Feld im politischen wie (inter-)religiösen Bereich spricht *Marièle Wulf* an: die Fähigkeit und Bereitschaft zum Dialog, die Abgrenzung von Fundamentalismus und ein Verständnis von Identität, das deren Stärke darin erkennt, dass sie dialogfähig, exzentrisch und relational ist, also „schwach" und „offen" sein kann. Hier besteht meines Erachtens aber auch die Gefahr in einen performativen Selbstwiderspruch zu geraten: Gerade wo Menschen oder Gruppen sich selbst als dialogfähig und zugleich andere als Fundamentalisten, Dialogverweigerer und Ideologen markieren, ist Vorsicht geboten. Die „Fundamentalisten" sind in der Regel die anderen, womit allzu leicht die beim anderen kritisierte Haltung in der eigenen Position reproduziert wird. Ähnliches gilt für die politische Stilisierung der Gegenposition als „extremistisch", „undemokratisch", „faschistisch" oder für die epistemische Qualifikation des Gegners als „Querdenker", „Schwurbler", „Esoteriker" oder generell als irrational und tendenziell unmoralisch. Solche abwertenden Urteile politisieren eine Debatte: die Unterscheidung von Freund und Feind überlagert die Auseinandersetzung um die Sache bzw. macht diese unmöglich, wenn die Gegenposition nicht einmal mehr als rational vertretbarer Standpunkt anerkannt wird. In den Auseinandersetzungen um Trumpismus und Populismus, um Genderfragen und in den kulturellen Konflikten zwischen Ost- und Westeuropa, nochmals verschärft in den Auseinandersetzungen um die Coronapolitik, ist solche moralisierende Polarisierung und Ausgrenzung mit ihren klaren Schwarz-Weiß-Folien mittlerweile gesellschaftsprägend geworden und die Situation des Krieges in Europa wird dies weiter verschärfen. Spannend

40 Performativität ist aber auch genauer als „Praxis", weil dabei bewusst ist, dass Sprache auch Wirklichkeit schafft, dass die Bedeutung von Worten sich aus ihrer Verwendung ergibt und dass dabei Subjekt und Gemeinschaft sich performativ konstituieren. Nur lügend wird ein Mensch zum Lügner, nur im Zeugnisgeben zum Zeugen. Das Wort „Praxis" und erst recht das Wort „Handeln" können dagegen auch so verstanden werden, als wäre da zuerst ein fertig konstituiertes Subjekt, dass sich dann zum Handeln entschließt und sich dafür Worten bedient, deren „eigentliche" Bedeutung bereits feststeht. Vgl. zum Verständnis von Performativität neben den Anmerkungen bei Gruber 2022, Kern 2022 und Zeillinger 2017 die Übersichten von Fischer-Lichte 2021, Auga 2020, Hempfer/Volbers 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wäre es von daher einmal genauer durchzubuchstabieren, was es heißt, die von Wulf genannten Kriterien auf einer performativen Ebene und in konkreten Konflikten anzuwenden: Was kennzeichnet Vollzüge, die Dialogbereitschaft und Offenheit nicht nur für sich behaupten, sondern auch gegenüber der grundlegend Andersdenkenden praktizieren? Was heißt das z. B. für das Verhältnis der EU zu Polen und Ungarn, für die Ökumene mit der Russisch-Orthodoxen Kirche oder gar für Verhandlungen mit Russland, die angesichts einer völlig zerstörten Vertrauensbasis und massiver Gewalt nahezu unmöglich scheinen, zugleich aber notwendig sind, dass die Logik von Krieg und Feindschaft nicht „total" wird und einzig die Sprache der Gewalt, die Alternative von Sieg oder Niederlage bleiben.[41]

Der Beitrag von *Thomas Eggensperger* thematisiert, dass Performativität und Identitätsbildung auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene heute unter den Bedingungen der Digitalisierung stattfinden. Dies betrifft nicht nur technische Aspekte oder Medien, sondern die Form, Gesellschaft zu denken.[42] Eggensperger weist auf die Ambivalenzen umfassender Vernetzung (und der damit verbundenen Beschleunigung) hin und macht mit Urs Stäheli die Bedeutung der Ent-Netzung stark, die Vernetzung nicht ersetzt, sondern begleitet und unterbricht. Hier ließen sich Verbindungen zu Hartmut Rosas Theorie der Resonanz herstellen, aber auch zur Theorie

---

41 Das Zweite Vatikanische Konzil ist für mich weiterhin ein Modell solcher Dialogizität, gerade weil der Dialog nicht „ideal" verlaufen ist, sondern konfliktreich, mit Auseinandersetzungen und Kompromissen, aber gerade darin als ein realer Dialog. Wie weit dieser geht, zeigt GS 92, wo eine der großartigsten Aussagen des Konzils zu finden ist, welche die Dialogbereitschaft bis über die Grenze von Dialogverweigerung und Gewalt ausdehnt: „Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen." — Die Formulierung der Bereitschaft zum Lernen von der Gesellschaft in GS 44 schließt mit dem Satz: „Ja, selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben." — Das Konzil führt die Theologie des Kreuzes, der Gewaltfreiheit und des Martyriums zwar nicht aus, von der eine solche Dialogbereitschaft letztlich abhängt, doch waren die Konzilsväter hier keinesfalls naiv, stand ihnen doch die Verfolgung der Christen in zahlreichen (vornehmlich kommunistischen) Ländern vor Augen, die auch die Konzilsteilnahme von Bischöfen verhindert hatte.

42 Armin Nassehi (2019) macht dies in seiner klugen, aber sehr affirmativen und strukturkonservativen Studie zur Digitalisierung als Management von Mustern deutlich; eine bemerkenswerte fundamentaltheologische Kritik der digitalen Transformation bietet Johannes Hoff (2021), der digitales Denken mit einer analogischen, auf das Geheimnis und das Heilige offenen Denkform kontrastiert.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des „Kontakts" als Unterbrechung der Bannbeziehung bei Agamben, die ich nicht zuletzt als Kritik an umfassender Medialisierung und als eine Erinnerung an die Bedeutung leiblicher Begegnung verstehe.[43]

Die damit nur angedeutete Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Unterbrechung, von Identität, Differenz und ihrer Vermittlung verweist bereits auf das Verständnis von Geschichte und ihrer geschichtsphilosophischen und -theologischen Deutungen. Diese sind eng mit dem Verständnis Europas verbunden, bildet es doch ein wiederkehrendes Muster, dass sich „Europa" geschichtlich und gegenüber der Welt als Repräsentation des universal Gültigen, als Inbegriff des Rationalen und als Vorhut des Fortschritts inszeniert. Dieses Muster bedarf angesichts der Globalisierung, der eingangs skizzierten Krise der Moderne und der Gefährdung des Lebens auf dem Planeten einer gründlichen Revision.

5. Revisionen im geschichtlichen Verständnis Europas

Die im letzten Teil des Bandes angeführten Beiträge beziehen sich aus unterschiedlichen Perspektiven auf das Verhältnis Europas zur Moderne, auf die mit Europa verbundenen Konzeptionen von Glauben und Vernunft, auf die wirkmächtigen Erzählungen von „Säkularisierung" und liberaler Demokratie, suchen die realgeschichtliche Entwicklungen zu deuten, in die Europa eingebunden ist. Schon in den ersten beiden Teilen der Einleitung habe ich immer wieder auf diese Beiträge Bezug genommen, hier möchte ich die bisherigen Linien im Gespräch mit den Aufsätzen nochmals zusammenführen.

Für das Verständnis Europas bilden die Ursprünge der Demokratie im antiken Griechenland und die Ideen von Aufklärung und Moderne zentrale Bezugspunkte, gerade wenn es darum geht die Werte und Prinzipien zu begründen, für die Europa steht. Gerade dass sie Aufklärung und Fortschritt für sich beansprucht und oft mit dem Gestus von rationaler, moralischer und „zivilisatorischer" Überlegenheit verbunden wird, macht die Großerzählung von der Moderne (im Singular) aber auch zu einer ideologieanfälligen Form, die Identität (eines vornehmlich „westlich" bestimmten) Europas in der Welt zu inszenieren. Der Aufsatz von *Johann*

43 Vgl. zu Rosa die Hinweise bei Ruhstorfer; zum Kontakt als Unterbrechung von Vermittlungsstrukturen bei Agamben vgl. aus Kirschner 2020, 27-56, 67-77, 267-296, 305-364. Die Kategorie des Kontakts ließe sich zu J. B. Metz' Verständnis von Religion als „Unterbrechung" ins Verhältnis setzen, vgl. Metz 1977/2016, dazu Boeve 2007.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schelkshorn macht dies in einem geschichtlichen Durchgang deutlich, der ideengeschichtliche Linien kritisch an die reale Machtgeschichte rückbindet, ohne deswegen in eine postkoloniale Polemik gegenüber Europa, in antimoderne Gegenideologien oder vormoderne „Retrotopien“[44] zu verfallen. Seine dichte Erzählung Europas im Kontext der Weltgeschichte verweist auf die Pluralität der Modernen, die sich gerade dadurch gebildet haben, dass europäische Interpretationsangebote und Zivilisationsmodelle unterschiedlich angeeignet oder kritisiert wurden, sich in anderen Kulturen spiegeln und auf Gegenentwürfe treffen, die verschiedene Pfade durch die Moderne eröffnen. Mit dem Abschied von einer eurozentrischen Sicht kann ein dialogisches und interkulturelles Verständnis der Welt wachsen, das Alternativen zur dominanten Form einer technisierten und anthropozentrischen Zivilisation aufzeigen kann.[45]

Im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs werden „vormoderne“, „moderne“ und „postmoderne“ Ansätze, Stile und Denkformen oft scharf gegeneinandergestellt, worin sich auch kirchen- und gesellschaftspolitische Optionen und Fraktionsbildungen spiegeln. *Karlheinz Ruhstorfer* bietet in seinem Aufsatz eine Deutung europäischer Geistesgeschichte, die hier einen Brückenschlag versucht und die unterschiedlichen Denkformen spekulativ aufeinander zu beziehen und miteinander zu verbinden sucht. Er setzt die hegelianische Tradition einer dialektischen Deutung der Ge-

---

44 Bauman 2017a versteht unter Retrotopien den Umschlag utopischer Zukunftshoffnungen in nostalgisch-regressive Vergangenheitsprojektionen: „Getreu dem utopischen Geist bezieht die Retrotopie ihren Reiz aus der Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung von Freiheit und Sicherheit“. Er erkennt als die „zentralen ‚Zurück zu‘-Tendenzen der gegenwärtigen Phase dieser Geschichte […] die Rehabilitation des tribalen Gemeinschaftsmodells, den Rückgriff auf das Bild einer ursprünglichen/unverdorbenen ‚nationalen Identität‘ […] und ganz allgemein die derzeit in den Gesellschaftswissenschaften wie in der öffentlichen Meinung populäre Ansicht, es gebe wesensmäßige, nicht verhandelbare *sine qua non* Voraussetzungen ‚zivilisatorischer Ordnung‘“ (ebd. 17f.). Einen unvermittelten, die moderne Entwicklung und Aufklärung überspringenden Rückgriff auf vormoderne Denk- und Lebensformen halte ich gerade in Religion und Kirche für eine auch politisch wirkmächtige Versuchung. Anders als in der deutschen akademischen Theologie üblich würde ich jedoch nicht pauschal die Ressourcement-Bewegungen im englischsprachigen Raum und die kritische Bezugnahme auf Klassiker der Patristik oder des Mittelalters einer solchen Regression verdächtigen. Die Beiträge von Stephan Tautz und Stephan van Erp zeigen dies ebenso wie die Studie von Johannes Hoff (2021) oder etwa der bemerkenswerte Ansatz einer orthodoxen Politischen Theologie bei Papanikolaou (2012).

45 Hier empfiehlt es sich, Schelkshorns Aufsatz zusammen mit den Beiträgen von Eckholt, Gruber 2022 und Mendoza zu lesen.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schichte in systematischer Absicht fort, indem er die enge Verflechtung von Theologie- und Philosophiegeschichte als eine Dialektik im Denken von Identität und Differenz erzählt. Dies läuft weder auf eine Verabschiedung der Moderne oder Postmoderne noch auf eine neue begriffliche Synthese hinaus, sondern mündet in die Suche nach einer neuen, dialogischen und offenen Form eines „doing universality", das es wieder wagt, große Erzählungen und Identitätsangebote zu entwerfen, jedoch in einer „weichen", kooperativen und unabgeschlossenen Form. Hier ließen sich Linien zu der Verbindung von Katholizität und Synodalität ziehen, die Stephan van Erp vorschlägt.

Eine weitere eng mit Europa und der europäischen Moderne verknüpfte Großerzählung bildet die Idee einer „Säkularisierung" der Gesellschaft, die nicht nur mit einer Trennung von Kirche und Staat, mit der Unterscheidung von Politik und Religion oder der Abgrenzung von religiösen Geltungs- und Machtansprüchen einhergeht, sondern starke normative und geschichtsphilosophische Implikationen enthält. Befreiende Religions- und Ideologiekritik und eigene Ideologieanfälligkeit liegen auch hier eng beieinander, was sich auch in den Gegenerzählungen einer „Wiederkehr der Religion" oder in Tendenzen einer „Resakralisierung" des Politischen und einer Abgrenzung von westlichen Konzepten säkularer Moderne in Ost- und Mitteleuropa zeigt. Hier würde es sich lohnen, die zugrundeliegenden Konstruktionen des Religiösen und Säkularen in der Moderne auf deren Voraussetzungen und Funktionen zu befragen, die darin implizierte Unterscheidung von öffentlichem und privatem Bereich, die weder selbstverständlich noch politisch oder theologisch neutral ist.[46] Mit dem Säkularisierungskonzept klingt auch die Gegenüberstellung westlich-rationaler „Zivilisation" und religiös- autoritärer „Orientalismen" an, an deren Wurzeln in der Antike Schelkshorn erinnert. Die Ambivalenzen im Konzept der Säkularisierung aufzuarbeiten könnte helfen das Verhältnis zur Orthodoxie und zum Islam neu zu definieren, ohne hier „Standards" anzulegen und zu verallgemeinern, die spezifische Konstellationen von Kirche und Staat im Westen verarbeiten. Diese Linien haben wir im Band nicht weiter ausgeführt.

In den Beiträgen von Viertbauer und Sepúlveda werden jedoch die religionspolitischen Fragen der (Post-)Säkularisierungsdebatte aufgegriffen,

46 Eine Übersicht unterschiedlicher Ansätze die Grundannahmen eines säkularen Weltverständnisses im Kontext religionssoziologischer, diskurstheoretischer, dekonstruktiver, politisch-theologischer oder postkolonialer Ansätze zu hinterfragen, bietet Barbieri (2014, 2015) in seiner Übersicht zu den verschiedenen Facetten des Postsäkularen.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die sowohl mit dem Thema der Identität Europas wie mit der Stellung der Religion und dem Verständnis öffentlicher Vernunft zusammenhängen, wie sie die Spannungen zwischen „dem Westen" und der Orthodoxie sowie dem Islam prägen. *Klaus Viertbauer* setzt sich dabei kritisch mit dem Europaverständnis von Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt auseinander, das einen der wichtigsten Ansätze darstellt, um Europa heute als christlich geprägtes Abendland zu interpretieren. Indem hier ein religiös grundiertes Verständnis Europas mit dem Anspruch verbunden wird, dass in der Begegnung von biblischem Monotheismus und Hellenismus eine Synthese von Glaube und Vernunft ausgebildet wurde, die kulturell, politisch und religiös maßgeblich ist, bindet dieser Ansatz (mindestens implizit) nicht nur Gesellschaft und andere Religionen, sondern auch die christliche Theologie selbst an das eurozentrische Modell eines hellenisierten Christentums.[47] Viertbauer wendet sich in Auseinandersetzung mit Ratzinger gegen das Modell einer europäischen „Zivilreligion", das er dem liberalen Modell der Säkularisierung gegenüberstellt. Die Frage, wie das liberale Modell im Kontext einer postsäkularen Spätmoderne weiterentwickelt werden kann, greift er in seiner Dissertation *Religion und Lebensform* (2022) auf, wo er in Anschluss an Habermas ein Verständnis der Religion als Lebensform vorschlägt.[48]

---

47 Vgl. Ratzinger 2020, dazu: Sedmak/Horn 2011; Metz 2017, bes. 183-235; Viertbauer/Wegscheider 2017 (bes. die Beiträge von Viertbauer und Essen), Kirschner 2018, 2022ab.

48 Vgl., Viertbauer, Klaus: Religion und Lebensform: Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas (ratio Fidel 78). Regensburg 2022, v.a. Kapitel 7. Ich würde hier einen deutlichen Schritt weitergehen als Viertbauer und mit Giorgio Agamben die liberale Zuordnung und Trennung von öffentlicher Vernunft und lebensweltlich verankertem Ethos in Frage stellen. Sie folgt der Struktur einer einschließenden Ausschließung: Die Lebensform wird bei Viertbauer vom öffentlich-politischen Leben ausgeschlossen und zugleich als deren Voraussetzung in dieses eingeschlossen. Religiosität wird wie andere Formen lebensweltlicher Weisheit aus dem öffentlichen Raum ins Private verdrängt und doch zugleich als Voraussetzung des Letzteren in Anspruch genommen: Dieser Widerspruch produziert immer neue Konflikte und nötigt dazu, die labile Doppelbeziehung von Voraussetzung und Ausgrenzung zwischen Politik und Religion immer wieder neu zu reproduzieren und durchzusetzen. Agambens eigener Vorschlag einer messianischen „Profanierung" zielt dagegen darauf, diese Bannbeziehung selbst außer Kraft zu setzen, sodass ein neuer öffentlicher und „armer" Gebrauch des Religiösen möglich wird, der nicht mit Herrschafts- oder Alleinvertretungsansprüchen verbunden ist. Die öffentliche Verkündigung von Papst Franziskus interpretiere ich in dieser Richtung. Vgl. dazu meine Überlegungen in Kirschner 2018, 2019a, 2020, 2022ab; zu Agambens Verständnis des Verhältnisses von Philosophie, Theologie und Politik vgl. Salzani 2013, Dickinson/Kotsko 2015,

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht mehr als eine (ständig neu zu stabilisierende und durchzusetzende) Synthese oder ein Zuordnungs- und Trennungsverhältnis gedacht, so kann die Performativität des Religiösen neu in den Blick genommen werden, wie sie im Vollzug von Glauben, Hoffnung, Liebe und in der Ausbildung von Lebensformen zum Ausdruck kommt und auf den Bereich der Spiritualität verweist.[49] Eine solche Wendung zur Spiritualität schlägt *Ignacio Sepúlveda* vor und greift dazu auf die ignatianische Spiritualität von Ignacio Ellacuría zurück. Statt eine (bereits vorausgesetzte) autonome Freiheit des Einzelnen der (ebenfalls vorausgesetzten) gemeinschaftlichen, tendenziell heteronom gedachten religiösen Lebensform gegenüberzustellen, ließe sich dann fragen, welche Formen der Spiritualität und des Glaubens Freiheit ermöglichen und Gemeinschaften begründen, die in gemeinsamer Praxis und Verständigung auf das Gemeinwohl gerichtet sind und die Gemeingüter pflegen.[50] Auch die Beiträge von *Stephan Tautz* und *Stephan van Erp* zielen nicht auf eine Apologetik der Religion oder der Kirche, sondern suchen theologische Konzepte und Vollzugsformen des Glaubens für das Verständnis des Politischen fruchtbar zu machen, um Probleme der liberalen Konzeption des Politischen zu bearbeiten. Drei Momente möchte ich herausgreifen, die sich mit den folgenden Beiträgen verknüpfen und auf die Herausforderungen der gegenwärtigen Krise beziehen lassen.

(1) Dem ersten Punkt kommt eine fundamentale Bedeutung zu, er wurde bereits mehrfach angesprochen: Im theologischen wie im politischen Bereich ist es entscheidend, dass die Unverfügbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt, ob dies nun als ‚Gott' bekannt, anders bezeichnet wird oder anonym bleibt. Tautz spricht mit Lefort von der Leerstelle im Zentrum des Politischen, um die herum sich eine Gemeinschaft konstituiert, ohne dieses Zentrum identifizieren, zureichend repräsentieren oder exklusiv für die eigene Gruppe reklamieren zu können. Peter Zeillinger (2019ab, 2020) hat dieses Kriterium als „Repräsentation einer Leerstelle" ins Projekt eingebracht und das Modell einer „Gemeinschaft-ohne-Souveränität" stark ge-

---

Zeillinger 2017 sowie die kürzlich bei Kurt Appel abgeschlossene Promotion von Marlene Deibl.

49 Vgl. dazu die fundamentaltheologischen Entwürfe von Theobald 2018 und Mendoza-Álvarez 2015.

50 Ähnlich wie Leonardo Boff bietet auch die Befreiungsspiritualität von Ignacio Ellacuría hier ein Potential, um eine ökologisch-nachhaltige Kultur geteilter Genügsamkeit zu entwerfen und so die Zivilisation des Reichtums, Erfolgs und steten Wachstums zu transformieren (vgl. Pittl/Prüller-Jagenteufel 2016, Senent de Frutos/Viñas Vera 2021).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

macht. Damit ist nicht gemeint, dass eine souveräne Instanz nachträglich entfernt oder negiert wird, sondern dass eine Gemeinschaft sich von vornherein und durchgängig in ihrer Nicht-Souveränität konstituiert, insofern sie nicht über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Identität, ihrer normativen Prinzipien und ihrer Existenz verfügt. Identität bleibt dann relational und offen, ist in sich konstitutiv von Alterität bestimmt, sodass sie weder über ihren Ursprung verfügen oder ihren eigenen Anfang setzen kann, noch über eine vollständige Selbstidentität verfügt oder ihre Leitbilder und Prinzipien einholen kann. Als ein unabgeschlossener Prozess bleibt Identität prekär und muss daher „kultiviert" (erzählt, gefeiert, inszeniert, erhofft) werden.[51] Dies lässt sich auf ein politisches Gemeinwesen, auf Gesellschaft oder Nation ebenso beziehen wie auf eine religiöse Gemeinschaft oder auf die personale Identität des Menschen. Der/die eine ist nie ohne die Anderen er/sie selbst, die Besonderheit des Eigenen ist auf die Besonderheit des Anderen und aller anderen geöffnet und darin auf das Universale. Identität als völlige Übereinstimmung mit sich selbst bleibt entzogen und unverfügbar. Dieses negative Moment ist entscheidend, um der Ideologisierung des Politischen, der Nation, einer Position oder Partei entgegenzuwirken, aber ebenso den Absolutheitsansprüchen einer Kirche, einer Konfession oder Theologie. Solche Ideologisierung käme in dem Anspruch zum Ausdruck, das Ganze zu repräsentieren oder das Eigene (das Volk, die Religion, Gott...) ganz (vollständig) zu repräsentieren. Agamben verweist als messianische Gegenfigur auf den „Rest", der bleibt, und der bezeugt, dass ein Zugriff auf die Wirklichkeit, ein Anspruch auf Repräsentation nie total ist. Ein solcher negativ-theologischer Anspruch der „Idolatriekritik", also der Kritik an jeder Verabsolutierung von geschichtlich/weltlich Gegebenem oder Gemachtem, ist auch nichtreligiösen Menschen und Andersgläubigen vermittelbar und zumutbar, denn er etabliert nicht eigene Herrschaftsansprüche, sondern relativiert sie, öffnet Raum für Verständigung und für offene Prozesse.

In den Konflikten der Gegenwart würde das z. B. bedeuten anzuerkennen, dass eine russische Identität ebenso wenig wie eine ukrainische, belarussische oder europäische essentialistisch, geschichtlich oder religiös „vorliegt", sondern dass sie immer wieder neu hervorgebracht und kultiviert werden muss, und dass diese Identitäten aufeinander verweisen und nicht gegeneinander abgeschlossen sind. Vielleicht ist damit zunächst nicht viel mehr erreicht, als die Gewalt zu markieren, die darin liegt, eine solche

51 Vgl. dazu die Überlegungen in Anschluss an Derrida (1992) bei Zeillinger (2020b) und Kirschner (2022ab).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Identität in exklusiver Form zu behaupten, mit Gebietsansprüchen zu verbinden, gegen andere durchzusetzen und dies geschichtlich und religiös zu legitimieren. Wie die drei heutigen Nationen, die sich geschichtlich auf die Kiewer Rus rückbeziehen, sich zueinander und zu Europa verhalten, steht nicht ein für alle Mal fest, sondern muss in selbstbestimmter und wechselseitiger Interaktion je neu bestimmt werden, sodass nicht feste nationale Identitäten den Ausgangspunkt bilden, sondern die politischen Prozesse als Ausdruck von Würde, Selbstbestimmung und gemeinsamer Geschichte.

(2) Was heißt das positiv? Die Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Absoluten und einer Repräsentation des Ganzen oder einer Totalität führt zum Verständnis einer offenen, dynamischen (Nicht-)Identität, sodass Gemeinschaft sich selbst nur in und durch die gemeinsamen Vollzüge der Vielen in ihrer Unterschiedlichkeit konstituiert. Im christlichen Glauben – hier aus katholischer Perspektive formuliert – ist eine solche performative Konstitution der Gemeinschaft symbolisch verdichtet in der Feier der Eucharistie. In ihr wird deutlich, dass die kirchliche Einheit in Vielfalt zwar in synodalen Prozessen, kirchlichen Strukturen, verbindlichen Bekenntnisformeln usw. immer wieder neu gesucht, angenähert und festgestellt wird, dass ihr Einheitsgrund letztlich aber entzogen und unverfügbar bleibt, dass die Identität und Einheit kirchlicher Gemeinschaft auf das Handeln Gottes durch Christus und im Geist verwiesen ist und letztlich Gott selbst vorbehalten ist, dessen Kommen im eigenen Handeln erhofft und erwartet wird. *Stephan van Erp* rückt in diesem Sinn das Prinzip der „Katholizität" als Modell einer dynamischen, inklusiven und unabgeschlossenen Einheit in Vielfalt ins Zentrum, in der gegensätzliche Positionen in eine produktive Spannung treten, ohne sich selbst absolut und in Widerspruch zueinander zu setzen. Das Universale wird dann nicht als Gegensatz zum Partikularen verstanden, sondern realisiert sich im Bewusstsein, dass jeder Teil auf das Ganze bezogen ist und eine Verantwortung für das Ganze trägt. Diese Ausführungen zur Katholizität verstehen sich nicht als Beschreibung oder Apologetik einer faktischen Kirche, sondern als Modell und Kriterium, das auf kirchliche wie politische Prozesse bezogen werden kann. Es geht nicht darum, eine christliche Identität Europas zu behaupten oder kirchliche Geltungsansprüche gegenüber der Politik zu erheben. Vielmehr geht es darum, im Modell vorzuschlagen, wie Einheit in Vielfalt gedacht und

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vollzogen werden kann, wenn die Einheit zugleich entzogen bleibt und das Ganze nicht eingeholt werden kann.[52]

(3) Ein solches Modell setzt auf offene, inklusive und partizipative Prozesse im kirchlichen wie im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Entscheidend ist dann die ständige Selbstkorrektur, die Hinwendung zum Übersehenen und Marginalisierten, das Einbeziehen des bisher Ausgeschlossenen. Die Perspektive des Zentrums muss sich in der Hinwendung zu den Rändern korrigieren und erneuern; die eigene Identität muss sich in der Öffnung für Alterität, in der Aufnahme des Fremden, in Dialog und Begegnung mit dem Anderen bewähren; der Anspruch, das Volk zu repräsentieren, verweist auf den nichtrepräsentierten Rest im Volk und auf diejenigen, die aus dem Volk ausgeschlossen sind; das Universale kann nicht abstrakt gegenüber dem Partikularen zur Geltung gebracht werden, sondern kommt darin zur Geltung, dass in den konkreten und partikularen Verhältnissen diese zugleich überschritten werden und Verantwortung für das Ganze übernommen wird, ohne sich selbst mit diesem Ganzen zu verwechseln.

Es geht also um die Anerkennung der eigenen Partikularität und der eigenen Angewiesenheit auf die Anderen, die zugleich die Anerkennung einer universalen Verantwortung impliziert. Damit lässt sich die Dialektik zwischen einem hegemonialen Ausgreifen auf die Welt im Namen universaler Geltungsansprüche einerseits, einem partikularistischen Rückzug ins Eigene („America first") unter Absehung von der universalen Verantwortung andererseits kritisieren. *Moritz Rudolph* liest in seinem Aufsatz die Geschichte der Globalisierung als eine solche Dialektik von Expansion und Kontraktion, in welche Europa verstrickt ist. Im Wechsel von hegemonialer, universal ausgreifender Globalisierung und einem Rückzug aufs Nationale oder auf Europa als einen geopolitischen Großraum vollzieht sich eine Intensivierung und Ausdehnung von Herrschaft, die zu immer größere Herrschaftsstrukturen bei zugleich tieferen Eingriffsmöglichkeiten führt. Die Überlegungen zu einer Performativen Politischen Theologie suchen jenseits dieser Dialektik im Partikularen und Konkreten eine Verantwortung für das Universale zur Geltung zu bringen. Die Hoffnung richtet sich dann auf ein politisches Modell von kleinen Einheiten, die subsidiär aufeinander bezogen und miteinander vernetzt sind, die auf Kooperation

52 Stephan van Erp verweist hier auf das Prinzip der Synodalität und auf das Modell des Polyeders bei Papst Franziskus als Formen, eine dezentrierte und unabgeschlossene Identität zu denken, die nicht von einem Zentrum her konzipiert ist und bei der dennoch die Teile auf das Ganze bezogen sind und das Ganze mehr ist als die Summe der Teile.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angewiesen sind, ohne sich gegeneinander abzuschließen oder in einer globalen Machtform aufzugehen. Verantwortung hieße dann auch, das Eigene immer wieder neu auf das Andere hin zu überschreiten, auch in der Begegnung mit dem Fremden im Eigenen, in der Hinwendung zu den bislang Ausgeschlossenen und zu denen, die unsichtbar gemacht wurden.

Für diese doppelte Bewegung können die beiden letzten Aufsätze des Bandes stehen. *Edda Mack* und *Joost van Loon* gehen der Begegnung mit den Fremden und der soziologischen Bedeutung dieser Begegnung im Kontext der Flüchtlingskrise nach. Sie zeigen auf, wie diese Begegnung mit den Grenzen und Schattenseiten der Europäischen Zivilisation konfrontiert, wie die Blößen im politischen Konzept der Souveränität, des Territorialen und der rechtlichen Zugehörigkeit sichtbar werden; wie das Versprechen universaler Menschenrechte faktisch an solche Zugehörigkeit gebunden bleibt und in der Konsequenz Menschen auf ihr nacktes Leben reduziert werden. Mit Verweis auf die alte Institution des Asyls und anknüpfend an die Überlegungen zu einer soziologischen, performativen Theorie des Rechts im Aufsatz von van Loon/Trajkovic kann die Figur des Flüchtlings dazu anregen, das Politische anders zu denken und Europa neu zu erzählen.

Bewährungsprobe eines solchen partizipativen und inklusiven, performativen Verständnisses des Politischen ist die Einbeziehung jener Menschen, die im herrschenden System als irrelevant und bedeutungslos gelten und deren Perspektive verzichtbar scheint. Carlos Mendoza-Álvarez macht deutlich, dass es bei einer Dekolonisierung Europas gerade auch um die Überwindung einer epistemischen Gewalt geht, welche die Weisheit und die ganzheitlichen Epistemologien des Globalen Südens, aber auch die im Kampf um Gerechtigkeit und im Widerstand gegen Gewalt bewährte Weisheit der Überlebenden ausblendet und ignoriert. Mit den „Epistemologien des Südens“ könnte darüber hinaus eine „ganzheitlichere“ Sicht auf die Menschen und auf ihre konstitutive Verbundenheit miteinander und mit allen Lebewesen und der Erde als komplexes Lebenssystem erwachsen, welche nicht nur die anthropozentrische und technokratische Sicht auf die Natur korrigieren könnte, sondern auch die Privilegierung einer instrumentellen und reduktionistischen Verstandesrationalität gegenüber einem affektiven, verkörperten Denken-Fühlen („Sentipensar“). Wo Denken und Handeln solchermaßen an sozial und ökologisch eingebundene Lebensformen rückgebunden bleibt, kann das Politische aus einer eurozentrischen, aber auch aus einer „globalistischen“ oder universalistischen Sicht gelöst werden, hin zu einem „Pluriversum“ (Escobar 2020) alternativer Lebensentwürfe und Lebenssysteme, was dem Modell des „Polyeders“ bei Papst Franziskus entspricht als einer Ganzheit, die mehr ist als die Summe

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihrer Teile, jedoch indem sie gerade die Eigenarten der Teile wahrt und organisierender Zentralisierung widersteht. Einer solchen Pluralisierung des politischen Raums entspricht das Aufbrechen eines linearen, homogenen, überraschungsfreien und daher kontrollierbaren Zeitverständnisses. Indem die Erfahrung der Zeit in Erinnerung, Erwartung und Ereignis, die performative Struktur des Zeugnisses, von Gabe und Vergebung, Eid und Versprechen ins Denken des Politischen einbezogen werden, wird dessen (auch theologische) Tiefenstruktur wieder sichtbar: Es kann Neues geschehen und es können Anfänge gewagt werden, weil menschliches Handeln im Hier und Jetzt auf eine offene und kommende Zukunft hin gewagt wird (im Modus des Futur II).[53] Gerade im Widerstand derjenigen, die an den Rändern und in den Rissen des herrschenden Systems um ihr Überleben und gutes Leben kämpfen zeigt sich eine Spiritualität der Hoffnung und eine kairologische Temporalität, die das Zeugnis einer messianischen Hoffnung auf Erlösung ermöglicht, das sich auf die ganze Biosphäre bezieht. Hier lässt sich ein Bogen schlagen zu Aleida Assmanns Verweis auf Achille Mbembe und sein Motiv einer „Reparatur".

Im Kontext sich verschärfender Krisen und einer zunehmend dystopischen Welt wirft die interkulturelle und dekoloniale Perspektive damit theologische Fragen in neuer Weise auf: nicht als Frage nach Identität, als Rückgriff auf ein christliches Abendland oder als Rechtfertigung kirchlicher Herrschaftsansprüche, sondern als Frage nach Rettung des Vernichteten und nach Ressourcen einer messianischen Hoffnung, die der Gewaltdynamik widersteht und gleichwohl den Opfern Gerechtigkeit verheißt.

Ein solcher Ansatz verheißt keine machtvoll-souveränen oder strukturell-institutionellen Lösungen für die eingangs angesprochenen Krisen. Er legitimiert weder eine neue Rüstungsspirale und Aufrüstung gegen die Aggressionen Putins noch einen „Great Reset"[54] im Sinne einer schönen neuen, umfassend verwalteten Welt, die von wohlwollenden Oligarchen

53 Vgl. zu dieser Zeitstruktur Zeillinger (2013), Mendoza (2015, 2020) sowie meine eigenen Überlegungen in Kirschner (2020b).

54 Vgl., World Economic Forum (Ed.): [https://www.weforum.org/great-reset/] (Letzter Zugriff: 10.04.2022). Die Vorstellung einer besitzarmen und ökologischen sharing economy des gemeinsamen Gebrauchs öffentlicher Güter halte ich durchaus für erstrebenswert, sie wird hier aber ohne jede Machtkritik in die Hände privater Unternehmen und internationaler Institutionen gelegt und verkehrt damit basisdemokratische Modelle sowie die Subsistenz von Gemeinschaften vor Ort in ihr Gegenteil. Vgl. als kritischen Kommentar Vighi (2021). Politisch-theologisch wäre hier an die kritischen Einsprüche anzuknüpfen, die Ivan Illich gegenüber den Fortschritts- und Entwicklungsmodellen einer verwalteten Welt formuliert hat, vgl. Illich (2020).

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Verbund mit supranationalen Organisationen und indirekt über Regierungen legitimierte, politische Institutionen regiert wird. Der hier grob skizzierte Ansatz ist demgegenüber konstitutiv „schwach", er wurde zudem nicht in die institutionelle Ebene hinein ausbuchstabiert.[55] Er zielt vielmehr darauf, im Bewusstsein der geteilten Verwundbarkeit, die Menschen und nichtmenschliche Natur verbindet, gemeinsam („synodal") aufzubrechen, nach gewaltfreien Formen des Widerstands zu suchen sowie Formen gemeinsamen Lebens und Überlebens aufzubauen, die an die kulturell und ökologisch eingebetteten Praxen und Spiritualitäten vor Ort anknüpfen und in einer neuen Weise das Gemeinwohl und die gemeinsamen Güter der Erde („Commons") ins Zentrum rücken. Europa bildet weder das Zentrum noch das Modell oder die Vorhut einer solchen Vision, aber es hat einen unverzichtbaren und unersetzlichen Beitrag zu leisten: Indem es von der Welt her und von der Rückseite der Geschichte neu gelesen und erzählt wird, können auch seine Ideale und Prinzipien neu wirksam werden und performativ das tun, was sie behaupten.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer, II, 2). Berlin 2010.

Agamben, Giorgio: Homo sacer: Ed. integrale 1995-2015. Macerata 2018.

Assmann, Aleida: Der europäische Traum: Vier Lehren aus der Geschichte. München 22018.

Auga, Ulrike: An epistemology of religion and gender: Biopolitics, performativity, agency. Abingdon, Oxon, New York 2020.

Barbieri, Wiliam A.: Sechs Facetten der Postsäkularität, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main 2015, 41–78.

Barbieri, William A.: The Post-Secular Problematic, in: Idem (Ed.): At the limits of the secular: Reflections on faith and public life. Grand Rapids (Michigan) 2014, 129–161.

Barwasser, Carsten: Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP. Berlin 2010.

Bauman, Zygmunt: Retrotopia. Berlin 2017a.

55 Hier könnte ein Folgeprojekt ansetzen, dass die stärker strukturelle und systemische Seite des Politischen in den Blick nimmt: Repräsentationsvorgänge und Verfahren, Strukturen der Willensbildung und Entscheidungsfindung.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bauman, Zygmunt: A chronicle of the crisis: 2011-2016. London 2017b.

Boeve, Lieven: God interrupts history: Theology in a time of upheaval. New York 2007.

Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin 2018.

Butler, Judith: The force of nonviolence: An ethico-political bind. Brooklyn 2020.

Derrida, Jacques: Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa (edition suhrkamp, 1769 = N.F., Bd. 769). Frankfurt am Main 1992.

Di Cesare, Donatella: Resident foreigners: A philosophy of migration. Cambridge, Medford 2020.

Di Cesare, Donatella: Souveränes Virus: Die Atemnot des Kapitalismus. Konstanz 2020.

Dickinson, Colby/Kotsko, Adam: Agamben's coming philosophy: Finding a new use for theology. New York 2015.

Engel, Ulrich: Politische Theologie nach der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co. Ostfildern 2016.

Escobar, Arturo: Pluriversal Politics. The Real and the Possible. Durham 2020.

Faggioli, Massimo: Catholicism and citizenship: Political cultures of the church in the twenty-first century. Collegeville (Minnesota) 2017.

Faggioli, Massimo: The liminal papacy of Pope Francis: Moving toward global catholicity: With a Foreword by Ilia Delio. Maryknoll (New York) 2020.

Fest, Joachim: Nach den Utopien: eine Betrachtung zur Zeit (Kleine Reihe der Walter-Raymond-Stiftung, 53). Köln 1992.

Fischer-Lichte, Erika: Performativität: Eine kulturwissenschaftliche Einführung. Bielefeld 42021.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.): Biopolitik: Ein Reader. Berlin 22020.

Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir? Unter Mitarbeit von Ute Mihr und Karlheinz Dürr. München 1992.

Glaubrecht, Matthias: Das Ende der Evolution: Der Mensch und die Vernichtung der Arten. München 2021.

Gorgoglione, Ruggiero: Paradoxien der Biopolitik: Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien. Bielefeld 2016.

Gruber, Judith: Weiße Unschuld/ Weiße Vorherrschaft: Überschneidungen von Rasse und Erlösung als grundlegendes Thema einer Performativen Politischen Theologie in Europa, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-14.

Guérot, Ulrike: Warum Europa eine Republik werden muss! Eine politische Utopie. Bonn 2016.

Guérot, Ulrike: Der neue Bürgerkrieg: Das offene Europa und seine Feinde. Berlin 2017.

Guérot, Ulrike: Wer schweigt, stimmt zu: Über den Zustand unserer Zeit: Und darüber, wie wir leben wollen. Frankfurt 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Haraway, Donna Jeanne: Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene. Durham 2016.

Hempfer, Klaus Willi/Volbers, Jörg: Theorien des Performativen (Edition Kulturwissenschaft, 6). Bielefeld 2014.

Illich, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft : letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. 2. Aufl. München 2020.

Kern, Christian: Politische Performance und Gewalt. Eine performanzkritische Rekonstruktion von „Sucht nach uns!" mit Impulsen für politische Theologie, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-15.

Kirschner, Martin: Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: Martin Kirschner, Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Die gegenwärtige Krise Europas: Theologische Antwortversuche (Quaestiones disputatae, 291). Freiburg 2018, 29–66.

Kirschner, Martin: Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Einführende Überlegungen zu Europa, in: Martin Kirschner, Richard Nate (Hg.): Europa - Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Interdisziplinäre Annäherungen. Bielefeld 2019, 9–32.

Kirschner, Martin: Progression vs. Regression? Messianische Denkfiguren als Unterbrechung und Öffnung der (Anti-)Modernisierungskonflikte: Überlegungen im Gespräch mit Papst Franziskus und Giorgio Agamben, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Zwischen Progression und Regression: Streit um den Weg der katholischen Kirche. Freiburg 2019a, 71–93.

Kirschner, Martin (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020.

Kirschner, Martin: Zeit zur Hoffnung. Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung. In: Miloš Lichner (Hg.): Hope. Where does our hope lie? Berlin u.a. 2020b, 203–215.

Kirschner, Martin: Gesellschaft im Ausnahmezustand – Kirche im Lockdown: Überlegungen zur diakonisch-politischen Aufgabe von Kirche in der Pandemie, in: Joachim Werz (Hg.): Gottesrede in Epidemien: Theologie und Kirche in der Krise. Münster 2021, 306–323.

Kirschner, Martin: Public theology in Europe: Towards a performative-political approach, in: Christiane Alpers, Christoph Hübenthal (Ed.): T&T Clark Handbook of Public Theology. London 2022a (im Erscheinen).

Kirschner, Martin: Überlegungen zu einer performativen und messianischen Wendung politischer Theologie angesichts der Krise Europas, in: CSRT 1 (2022b) DOI: 10.25598/csrt/2022-11.

Kirschner, Martin: Ziel und Mittel unterscheiden, persönliche Entscheidungen zur Impfung respektieren: Plädoyer für eine offene Debatte, in: Herder Korrespondenz 2 (2022c), 21 – mit ausführlicherem Argumentationspapier unter: www.herder-korrespondenz.de/2-2022/impfpflicht (Letzter Zugriff: 29.03.2022).

Krastev, Ivan: Majoritarian Futures, in: Heinrich Geiselberger (Hg.): The Great Regression. Cambridge 2017, 65–77.

Krastev, Ivan: Europadämmerung: Ein Essay. Berlin 42018.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Krastev, Ivan: After Europe. Philadelphia 2020.

Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: Das Licht, das erlosch: Eine Abrechnung. Berlin 22019.

Lemke, Matthias: Demokratie im Ausnahmezustand: Wie Regierungen ihre Macht ausweiten. Frankfurt, New York 2017.

Lessenich, Stephan: Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis. München 2016.

Mendoza-Álvarez, Carlos: Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona, México D.F. 2015.

Mendoza-Álvarez, Carlos: La resurrección como anticipación mesiánica: Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes. México D.F. 2020.

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: Ders.: Im dialektischen Prozess der Aufklärung (Gesammelte Schriften/Johann Baptist Metz, Bd. 3). Freiburg 2016.

Metz, Johann Baptist: Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft Hg. v. Johann Reikerstorfer (Gesammelte Schriften/Johann Baptist Metz, Bd. 4). Freiburg im Breisgau 2017.

Moore, Jason W.: Kapitalismus im Lebensnetz: Ökologie und Akkumulation des Kapitals. Berlin 2020.

Moore, Jason W. (Hg.): Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism. Oakland (California) 2016.

Nassehi, Armin: Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft. München 2019.

Otte, Max: Weltsystem Crash. Krisen, Unruhen und die Geburt einer neuen Weltordnung. 3. Auflage. München 2020.

Patel, Kiran Klaus: Projekt Europa: Eine kritische Geschichte. München 2018.

Pfeiffer, Sabine: Digital capitalism and distributive forces. Bielefeld 2022.

Pittl, Sebastian/Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.): Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“: Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías. Göttingen 2016.

Popper, Karl Raimund.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, Bd. 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen (Gesammelte Werke in deutscher Sprache, 5/6). Bern, München 82003.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI): Europas Identität: Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: Joseph Ratzinger (Benedikt XVI) (Hg.): Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: philosophische Vernunft - Kultur - Europa – Gesellschaft: 2 Teilbände (Gesammelte Schriften, 3/1-2). Freiburg, Basel, Wien 2020, 727-746.

Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 62017.

Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin 32019.

Salzani, Carlo: Introduzione a Giorgio Agamben. Genova 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schulze Wessel, Julia: Grenzfiguren: Zur politischen Theorie des Flüchtlings. Bielefeld 2017.

Sedmak, Clemens/Horn, Stephan Otto (Hg.): Die Seele Europas: Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität. Regensburg 2011.

Senent de Frutos, Juan Antonio/Viñas Vera, Ángel (Hg.): Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría. Granada 2021.

Theobald, Christoph: Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa. Freiburg 2018.

Ther, Philipp: Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent: Eine Geschichte des neoliberalen Europa. Berlin 32014.

Ther, Philipp: Das andere Ende der Geschichte: Über die Große Transformation. Berlin 2019.

Van Erp, Stephan: De Concordantia Catholica. Katholizität neu denken für Europa, in: CSRT 1 (2022) DOI: 10.25598/csrt/2022-12.

Van Loon, Joost/Mack, Edda: Fremdheit und homo sacer: Über die Grenzen von Vergesellschaftung, in: Martin Kirschner (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren. Baden-Baden 2020, 181–217.

Viertbauer, Klaus: Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas (ratio fidei 78). Regensburg 2022.

Viertbauer, Klaus/Wegscheider, Florian (Hg.): Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung. Freiburg, Basel, Wien 2017.

Vighi, Fabio: Prolegomena to a Franciscan Capitalism, 15.02.2021, in: https://thephilosophicalsalon.com/prolegomena-to-a-franciscan-capitalism/ (zuletzt abgerufen am 04.04.2022).

Volkmer, Michael/Werner, Karin (Hg.): Die Corona-Gesellschaft: Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft. Bielefeld 2020.

Von Weizsäcker, Ernst Ulrich/Wijkman, Anders: Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen - Club of Rome: Der große Bericht: erstellt für das 50-jährige Bestehen des Club of Rome 2018. München 2019.

Wacker, Bernd; Manemann, Jürgen: "Politische Theologie": Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs. In: Marie-Christine Kajewski und Jürgen Manemann (Hg.): Politische Theologie und politische Philosophie. Baden-Baden 2016, 9–54.

Zeillinger, Peter: Messianismus und futur antérieur. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen. In: Sabine Biebl und Clemens Pornschlegel (Hg.): Paulus-Lektüren. München 2013, 45–62.

Zeillinger, Peter: Disillusioning Reason – Rethinking Faith: Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault, in: Gerrit Jan Van der Heiden, Antonio Cimino, George Henry Van Kooten (Hg.): Saint Paul and philosophy: The consonance of ancient and modern thought. Berlin, Boston 2017, 95–113.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zeillinger, Peter: Gemeinschaft-ohne-Souveränität: Auf dem Weg zur Wahrnehmung der „monotheistischen Struktur“ des Politischen: Beitrag zur Konferenz „A Performative Political Theology for Europe“. Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt am 12.-14.3.2019 (2019a).

Zeillinger, Peter: Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle: Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat, in: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 25 (2019b), 117-172.

Zeillinger, Peter: Der Mensch ist nur ohne Sicherheit: Wider die Halbierung des Vulnerabilitätsdiskurses, in: SaThZ 23 (2019c), 11–56.

Zeillinger, Peter: „Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen: Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt“, in: Martin Kirschner (Hg.): Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüre. Baden-Baden 2020, 245-304.

Zeillinger, Peter: „Europa als ob nicht Europa: Jacques Derrida über Identität, Verantwortung und Vertrauen (zum 90. Geburtstag Jacques Derridas am 15. Juli 2020).“ https://www.feinschwarz.net/europa-als-ob-nicht-europa-jacques-derrida/ (zuletzt abgerufen am 02.10.2021), 2020b.

Zuboff, Shoshana: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. München 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748928645-19, am 12.10.2024, 08:13:44
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb