

JÜRGEN MANEMANN

## Politische Gegenreligion. Theologisch-politische Einsprüche in der ›Berliner Republik‹

### 1. DAS ENDE DES POSTHISTOIRE UND DIE WIEDERKEHR DER RELIGION

Die Euphorie der apologetischen Revision des Posthistoire nach den Umbruchsprozessen der Jahre 1989/90 war nicht von langer Dauer.<sup>1</sup> Sie kulminierte schließlich in eine allgemeine Ermüdung, die selbst durch importierte Debatten, wie etwa die über den Kommunitarismus, nicht durchbrochen werden konnte. Und so verwundert es auch nicht, dass einige Intellektuelle aus der Not eine Tugend machten, indem sie diesen Zustand der Müdigkeit als den eigentlich anzustrebenden interpretierten, ja Ermüdung sogar als Surrogat für Begnadigung begriffen.<sup>2</sup> Die posthistorische Gestimmtheit wurde jedoch durch die Wiederkehr der Religion erschüttert.

Diese Wiederkehr irritiert zutiefst: Zum einen, weil mit ihr auch die Geschichte wiederkehrt; zum anderen, weil es sich nicht um die Wiederkehr eines schon Bekannten handelt: »Alles, was geschieht, geschieht nur einmal, und ›Religion heute‹ ist nicht ›Religion gestern.«<sup>3</sup> Geschichte kennt bekanntlich keine Renaissancen. Diskutiert wird diese Wiederkehr heute insbesondere unter drei Stichworten: *Religionsproduktivität*, *Postsäkularisierung* und *Entsäkularisierung*. Von Religionsproduktivität sprechen Religionssoziologen hierzulande primär im Hinblick auf neue religiöse Bewegungen. Mit diesem Begriff werden religionsproduktive Tendenzen bezeichnet, deren Träger in erster Linie eine von *midlife*-Krisen bedrohte Mittelschicht ist. So werden denn auch diese Phänomene unter den Begriff ›City Religion‹ subsumiert.<sup>4</sup> Des

<sup>1</sup> Vgl. *Francis Fukuyama*, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

<sup>2</sup> Vgl. *Norbert Bolz*, *Theorie der Müdigkeit – Theoriemüdigkeit*, in: <http://www.heise.de/tp/deutsch/special/mud/6135/1.htm>

<sup>3</sup> *Walther Zimmerli*, *Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit*, in: *Willi Oelmüller (Hg.)*, *Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie. Religion und Philosophie*. Bd. 1: *Wiederkehr von Religion?*, Paderborn 1984, 9–24, 9f.

<sup>4</sup> Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994, 118–138.

weiteren dient der Begriff dazu, auf einen Aggregatwechsel des Religiösen im Zeitalter reflexiver Modernisierung zu verweisen, der in Prozessen der ›De-Institutionalisierung‹ wurzelt.<sup>5</sup>

Neben diesen eher privaten und unsichtbaren Formen von Religiosität gibt es aber auch eine Wiederkehr sogenannter *public religions* (*José Casanova*). Damit meint der US-amerikanische Religionssoziologe *José Casanova* »the revitalization and the assumption of public roles by precisely those religious traditions which theories of secularization ... had assumed were becoming ever more marginal and irrelevant in the modern world«. <sup>6</sup> Es ist in erster Linie dieses Phänomen einer Entprivatisierung, das heutzutage eine radikale Herausforderung für eine liberale Privatisierungstheorie und eine posthistorische Gestimmtheit darstellt. Beide religiösen Phänomene zeigen, dass in der säkularen Gesellschaft auch zukünftig die Religion eine Rolle spielen wird. *Jürgen Habermas* hat diesen Tatbestand im Kontext der Debatte über die Gentechnologie und die Situation nach dem 11. September 2001 als »postsäkular« bezeichnet.<sup>7</sup>

Die Wiederkehr so genannter öffentlicher Religionen stellt für eine liberale Gesellschaft in zweifacher Hinsicht eine Herausforderung dar: Einerseits geht sie einher mit einer Entsäkularisierung, wie sie etwa von *Gilles Kepel* und *Samuel Huntington* beschrieben wurde. Beide fokussieren in ihren Arbeiten religiöse Gegenbewegungen zur Moderne auf dem Boden der Moderne, deren Anfänge sie bereits in den 1970er Jahren ausmachen.<sup>8</sup> Andererseits beinhaltet sie die Chance zu einer Entprivatisierung der Religion, durch die die Moderne gerettet werden könnte, indem nämlich diese Religionen die Öffentlichkeit mit Problemen konfrontieren, die diese nur allzu gern in den Bereich des Privaten abzu-drängen versucht. Hier wäre also nach Formen öffentlicher Religionen Ausschau zu halten, die in der komplexen modernen Gesellschaft »funktionsfähig« wären; und deren Wiedererstarken durchaus wünschbar wäre, weil sie einen Beitrag zum Ausbau der öffentlichen Sphäre einer modernen zivilen Gesellschaft leisten.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 7. Aufl., Freiburg 2000.

<sup>6</sup> *José Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994, 5.

<sup>7</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, 15.

<sup>8</sup> Vgl. *Gilles Kepel*, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 2. Aufl., München 2001; *Samuel P. Huntington*, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, 6. Aufl., München-Wien 1998.

<sup>9</sup> Vgl. *Casanova*, Public Religions (Anm. 6), 7f.

Dass es sich bei diesen Konfliktlinien zwischen Religion und Gesellschaft/Öffentlichkeit, Religion und Politik nicht um kurzfristige Gemengelagen handelt, sondern um längerfristige Konstellationen, scheint deutlich zu sein. In seiner Zeitdiagnose hat *Jürgen Habermas* dies dezi- diert herausgestellt.<sup>10</sup> Unbeachtet bleibt in ihr jedoch die Frage, ob die Spannung, die Habermas betont, nicht auf eine Aporie verweist, die nicht produktiv gelebt, sondern in ein neues religiöses Verständnis von Gesellschaft und Religion aufgehoben werden müsste. Im Folgenden wird deshalb auf eine Zeitdiagnose Bezug genommen, die diese Frage bejaht und auf ein Phänomen aufmerksam macht, das in der oben skiz- zierten Diskurslandschaft nicht berücksichtigt wird und das ich als ›poli- tische Gegenreligion‹ bezeichnen möchte. Dieses Phänomen hängt aufs engste mit der bundesrepublikanischen Situation nach den Umbruchs- prozessen von 1989/90 zusammen.

## 2. WAS IST DAS – ›POLITISCHE GEGENRELIGION‹?

Innerhalb der neuesten kulturtheoretischen Debatte wurde der Begriff der Gegenreligion von *Jan Assmann* eingeführt.<sup>11</sup> In Anlehnung und Weiterentwicklung der Gedanken von Assmann möchte ich den Begriff wie folgt definieren: Eine Gegenreligion ist eine Religion, die ein Feind- bild in die eigene Gründungssemantik eingeschrieben hat. Sie ist der Versuch einer normativen Inversion, d. h. sie nimmt auf eine vorhandene Religion Bezug, um sie durch Verkehrung ins Gegenteil auszuschalten. Dazu bedarf sie einer Gegenerinnerung. Eine Gegenreligion ist tenden- ziell *eliminatorisch*. Deutlich wird dies durch ihren agonistischen Grundzug, der auf einen Kulturkampf ausgerichtet ist. Diese Ausschaltungsmentalität ist jedoch nicht zwingend *exterminatorisch*, d. h. sie kul- miniert nicht *eo ipso* in eine Auslöschungsmentalität.<sup>12</sup> Eine Gegenreli- gion tritt im Hinblick auf die etablierten öffentlichen Religionen mit dem Gestus des radikal Neuen auf. Sie ist revolutionär in dem Sinne, dass sie das Herkömmliche umstürzen will. Sie ist jedoch auch konser- vativ, da sie Traditionen erfinden möchte, die zu erhalten sich lohnt. Sie bezieht sich auf die Absolutsetzung einer Wirklichkeit, die für das Den- ken, Fühlen, Wollen, Handeln und Sein eines Menschen sinnstiftend

<sup>10</sup> Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen (Anm. 7).

<sup>11</sup> Vgl. *Jan Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München- Wien 1998, 20. 51. 58–72. 90. 246–247. 249. 251. 268–269. 279.

<sup>12</sup> Zu dieser Unterscheidung s. *Daniel Jonah Goldhagen*, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996, 71–105.

und letztentscheidend ist. Diese Wirklichkeit transzendiert den subjektiven und privaten Horizont, da sie gemeinschaftsstiftend und geschichtsmächtig wirkt und wirken soll. Gegenreligionen sind also keineswegs privaten, sondern öffentlichen Charakters. Kennzeichnend ist ihr elitärer Habitus. Eine explizit politische Gegenreligion ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem Konzept einer politischen Religion im Sinne *Eric Voegelins*.<sup>13</sup> Ebenso wie politische Religionen denkt sie Heil und Erlösung ohne die Perspektive des Anderen. In diesem Sinne ist sie als dezidiert politische eine säkulare bzw. eine kupierte Religion, kupiert um die Dimension des Anderen. Anders als politische Religionen zielt die Gegenreligion aber nicht nur auf pragmatische Effekte der Macht, denn ihr fehlt nicht die *radix*, die Wurzel in einer Religiosität. Gegenreligionen entstehen in einer Situation der Krisengestimmtheit.<sup>14</sup> Zwischen beiden besteht ein kausaler Nexus.

### 3. POLITIK IN DER ZWISCHENZEIT

Martin Heidegger formulierte im Hinblick auf den durch Technik herbeigeführten Weltzustand 1966: »Nur noch ein Gott kann uns retten.«<sup>15</sup> Heidegger erwartete »neue, bisher noch unbekannte Formen der Religiosität«<sup>16</sup>. Und es ist kein Wunder, dass just ein Heideggerianer, nämlich *Peter Sloterdijk*, heute zum Protagonisten einer politischen Gegenreligion in der sogenannten »Berliner Republik« wird.

*Sloterdijk*, der von sich behauptet »im Auge des Zyklons der Religionen«<sup>17</sup> zu leben, bezeichnet sich als jemanden, der damit experimentiert, Stifter oder Medium einer Weltanschauung zur Auflösung aller Religio-

<sup>13</sup> Vgl. *Eric Voegelin*, Die politischen Religionen, 2. Aufl., München 1996.

<sup>14</sup> Vgl. zum Verhältnis von Krise und Gegenreligion des Echnaton: *Erik Hornung*, Echnaton. Die Religion des Lichts, Düsseldorf-Zürich 2003, 29–39; *Jan Assmann*, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993, 36. Im Hinblick auf die Gnosis als Gegenreligion (Dualismus, Antikosmismus, göttliche Kernspaltung usw.): *Hubert Cancik*, Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: *Jakob Taubes* (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und Politik, Paderborn 1984, 181; *Jürgen Manemann*, Gnosis und Politik, in: Kirche und Israel 1 (1997), 71–87.

<sup>15</sup> *Martin Heidegger*, »Nur ein Gott kann uns retten«. Gespräch mit Martin Heidegger am 23.09.1966, in: Der Spiegel 23/1976, 193–219.

<sup>16</sup> *Hans-Martin Schönherr-Mann*, Auf der Spur des verlorenen Gottes. Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert, Freiburg 2003, 194.

<sup>17</sup> *Peter Sloterdijk*, Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, München-Wien 1996, 96.

nen zu sein.<sup>18</sup> Was er von den Religionen zu lernen beabsichtige, seien »Loskettungspraktiken«<sup>19</sup>; und derjenige, der Ketten löse, sei der Erlöser. Aber, so fährt Sloterdijk fort: »Erlöser befassen sich nicht nur mit Entkettung, sondern auch mit Neu-Anbindung.«<sup>20</sup> Sein Projekt einer ›Neu-Anbindung‹ verortet er explizit in den gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Zusammenhang einer kollektiven Identitätssuche. Um die sozio-politische Tiefendimension dieses gegenreligiösen Entwurfes zu verstehen, ist es deshalb notwendig, ihn mit dem Diskurs über die sogenannte ›Berliner Republik‹ zu korrelieren. Zur so genannten ›Berliner Republik‹, von der allenthalben nach 1989/90 die Rede ist, gehört mittlerweile eine ›Berliner Generation‹, die von dem Soziologen *Heinz Bude* wie folgt charakterisiert wird: »Das ... Lebensgefühl der um 1960 Geborenen kommt ... aus dem erlebten Wechsel von der gedämpften Stimmung einer Siebziger-Jahre-Kindheit mit ›Grenzen des Wachstums‹ und ›autofreien Sonntagen‹ zum fröhlichen Positivismus einer Achtziger-Jahre-Jugend mit ihren ›genialen Dilettanten‹. Alles redete von ›knappen Ressourcen‹ und ›reduzierten Erwartungen‹ – und dann ging es doch ganz munter und unbeschwert weiter. (...) Es ist diese gegenläufige Erfahrung im Lebensfond der um 1960 Geborenen, die sie reflexionserfahren und gegenwartsbereit zugleich gemacht hat.«<sup>21</sup> Die ›Generation Berlin‹ sei gekennzeichnet durch eine »Gemeinschaft der Haltung, die sich einem Traditionalismus der Kritik entwinden will, ohne der puren Affirmation das Wort zu reden.«<sup>22</sup> Dieser ›Wechsel der Haltungen‹ berühre das Verständnis der Geschichte, den Begriff der Macht in der Politik und die Vorstellung sozialer Teilhabe. Der ›Berliner Generation‹ komme die Aufgabe zu, »eine Berliner Republik jenseits vergangenheitspolitischer Alarmreflexe zu begründen.«<sup>23</sup> Zukunftspolitik versus vergangenheitszentrierte Politik lautet die Devise. Die Zukunft großer Erwartungen werde wichtiger sein als die Vergangenheit großer Zäsuren. Entgegen anders lautender Behauptungen ist festzuhalten, dass der Topos ›Berliner Republik/Generation‹ keineswegs ein

---

<sup>18</sup> Ebd., 98.

<sup>19</sup> Ebd., 100.

<sup>20</sup> Ebd., 101.

<sup>21</sup> Vgl. *Heinz Bude*, Was ist die Generation Berlin? Gesucht wird eine Haltung jenseits von Formschwäche und Identitätswahn, in: *Berliner Republik 1* (1999). Dabei weist Bude darauf hin, dass es ihm nicht um eine Befreiung von der Last nationalsozialistischer Vergangenheit geht, sondern um die Rechtfertigung aktueller politischer Richtungsentscheidungen aus dem Bewusstsein der Nachfolge (vgl. *Ders.*, Das allmähliche Verschwinden der Bundesrepublik, in: *Merkur 3* (2003) 255–260, 260).

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.

wertfreier, sondern ein dichotomischer Begriff ist, der sowohl eine analytisch-deskriptive als auch eine normative Dimension besitzt. Letztere drückt sich nicht zuletzt in der Hoffnung aus, dass Deutschland zu einem normalen, souveränen Stil finden werde.

Dem Heideggerianer *Sloterdijk* wird nun das Jahr 1989 zum schicksalhaften Geschick.<sup>24</sup> Diesem korrespondiert ein in der Entschlossenheit liegendes, vorlaufendes Sichüberliefern an das Da des Augenblicks. Nach *Heidegger* macht erst »das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ›Generation‹ (...) das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.«<sup>25</sup> Das schicksalhafte Dasein ist ein Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.<sup>26</sup> Daher avanciert *Sloterdijk* auch zum kommunikativen Existentialisten,<sup>27</sup> der sich als Sprachrohr der ›Berliner Generation‹ versteht. Die gegenwärtige Konfliktlage umreißt er als einen Kulturkampf zwischen Athen und Jerusalem, wobei ›Athen‹ hier als Chiffre für die ›Berliner‹ und ›Jerusalem‹ als Chiffre für die ›Bonner Republik‹ dient. Der Topos ›Bonner Republik‹ steht für »schlechtes Gewissen« und »Hypermoral«, die sich aus der jüdisch-christlichen Tradition speisen,<sup>28</sup> während *Sloterdijk* in der ›Berliner Republik‹ eine Generation nachrücken sieht, die radikal dem Neuen entgegendenkt. Noch lebten wir zwar in der Ära des Altmenschen, der von Christentum und Humanismus geprägt sei; daneben existiere aber bereits der Neumensch, der Technikfreund. Der Altmensch erscheine im Vergleich mit dem Neumenschen als ausgebrannt, als unfähig, Geschichte zu gestalten. Dieser Altmensch habe somit bereits seine Geschichte hinter sich, während der Neumensch gerade aufgrund seiner Ungeduld die Vermutung aufkommen lasse, dass die volle Entfaltung des Menschen noch ausstehe.<sup>29</sup> Es wird verständlich, warum *Lorenz Jäger* *Sloterdijks* Projekt als den Versuch einer »metaphysischen Gründung der Berliner Republik« charakterisiert.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> *Peter Sloterdijk* spricht vom »schicksalhaften Jahr« (vgl. *Ders.*, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt/M. 1994, 12).

<sup>25</sup> *Martin Heidegger*, Sein und Zeit, 16. Aufl., Tübingen 1986, 384 f.

<sup>26</sup> Ebd. 385.

<sup>27</sup> *Peter Sloterdijk/Hans-Jürgen Heinrichs*, Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen, Frankfurt/M. 2001, 161; *Holger Freiherr von Dobeneck*, Das Sloterdijk Alphabet. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos, Würzburg 2002, 11.

<sup>28</sup> *Sloterdijk/Heinrichs*, Sonne (Anm. 27), 67.

<sup>29</sup> *Peter Sloterdijk*, Nachwort. Etwas vor sich haben, in: *Ders. (Hg.)*, Vor der Jahrtausendwende: Bericht zur Lage der Zukunft. Zweiter Band, Frankfurt/M. 1990, 706–732, 728; *Marc Jongen*, Der Mensch, sein eigenes Experiment, in: *Die Zeit* v. 09. 08. 01.

<sup>30</sup> *Lorenz Jäger* in: *FAZ* v. 13. 09. 99.

Zur Wahrnehmung des Neuen bedürfe es einer prophetischen Wissenschaft vom Vergessenen: »Ich prophezeie der Philosophie eine andere Vergangenheit, indem ich behaupte, es ist eine Ideenhistorie in Sicht, die adäquater sein wird als die Philosophiegeschichte, die wir bisher zu lesen bekamen.«<sup>31</sup> *Sloterdijk* beansprucht in seinen neuesten Arbeiten auch nichts geringeres, als eine alternative Kosmogonie, einen umfassenden Entwurf vom Weltganzen zu konstruieren. Die darin entwickelten prophetisch-anthropologischen Perspektiven sind Ausdruck eines Kampfes gegen eine Politik der Freundschaft, welche auf einer Solidarität mit dem Fremden beruht. Für *Sloterdijk* ist eine solche Politik der Freundschaft – »die Provokation einer Solidarität zwischen Unähnlichen« – »ein Grund mehr, die Grundlagen für das Zusammenhängen- und Füreinander-Einstehen-Können von Menschen in einem gemeinsamen Wert- und Empfindungsraum neu zu durchdenken«.<sup>32</sup> Er sieht sich deshalb zunehmend von einer therapeutischen Sorge getrieben, die ihn dazu nötigt, zum Immunologen, genauer: zum immunologischen Theologen der Kultur zu werden.<sup>33</sup> Die Erkenntnis der jüngeren Biologie, dass Leben das wundersame Drama der gelungenen Abgrenzung von Organismen gegen invasive Umwelten sei, habe ihn dazu veranlasst<sup>34</sup> – wobei diese Erkenntnis nun allerdings psychodynamisch und mental verstanden werden müsse. Auf diesem Hintergrund sei es als eine »Leistung organismischer Vitalität beim Menschen anzusehen, dass dieser, als Einzelner wie als Gruppenwesen, zu einer spontanen und energischen Bevorzugung seiner eigenen Lebensweise, seiner Wertschätzungen, seiner Überzeugungen und seiner weltauslegenden Geschichten fähig ist. Aus systemischem Blickwinkel sind kraftvolle Narzissmen Anzeichen für eine geglückte affektive und kognitive Integration des Menschen in sich selbst, in sein moralisches Kollektiv und seine Kultur.«<sup>35</sup>

So entwickelt *Sloterdijk* ein ausgeprägtes Gespür für die Gefährdetheit menschlicher Großverbände durch Entropie. Im Zusammenhang dieser Diagnose ist auch seine Rede vom Tod des monotheistischen Gottes zu interpretieren. Mit ihm verschwinde »das Prinzip des Zusammengehörens aller Menschen in der Einheit einer geschaffenen Gattung«.<sup>36</sup> Den Verlust dieses universalen Egalitarismus habe man durch ein neues Prinzip, die Menschenrechte, zu kompensieren versucht, »wobei es kein Zu-

<sup>31</sup> *Sloterdijk/ Heinrichs, Sonne* (Anm. 27), 209.

<sup>32</sup> Ebd., 217f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 217.

<sup>34</sup> Vgl. *Sloterdijk, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt/M. 2001, 338.

<sup>35</sup> Ebd., 338.

<sup>36</sup> *Sloterdijk, Im selben Boot. Versuch über Hyperpolitik*, Frankfurt/M. 1993, 50.

fall ist, dass es Ex-Christen waren, die die Menschenrechte-Mission ursprünglich lancierten.«<sup>37</sup> Ließe man diesen theologischen Code beiseite, so habe *Friedrich Nietzsche* »in der Sache von dem gesprochen, was unsere Zeit mit Hoffnung und Schrecken inspiriert; irgend etwas ist tot und kann nur schneller oder langsamer zerfallen, irgendwie aber schreiten Leben und Zivilisation voran und steigern sich in unbegriffene Neuheiten.«<sup>38</sup>

Politik nach dem Tode Gottes zu treiben heißt nun für *Sloterdijk*, in einem Zeitalter, in dem sich die Menschen »nicht durch ›Heimat‹ und Boden, sondern durch Zugänge zu Bahnhöfen, Terminals, Anschlussmöglichkeiten«<sup>39</sup> definierten, Politik neu zu erfinden. Die *Hyperzivilisation* gebäre Überforderungen, die der Abfederung durch symbolische und emotionale Prothesen bedürften. An der Zeit sei deshalb eine *Hyperpolitik*, die jedoch nicht ohne die »Rache des Lokalen und des Individuellen«<sup>40</sup> zu haben sei. In dieser Situation würden wir immer mehr zu Zeugen eines *quasi* bürgerkriegsähnlichen Prozesses, in dem es den Anschein habe, dass fast jeder der Mörder des Anderen werden könnte. Ursache für die Gewalteruptionen seien »Verstimmungen in den Ethno-Klangkörpern«.<sup>41</sup> Der Kultur falle deshalb die Aufgabe zu, für die Erhaltung des »ethnischen Kontinuums«<sup>42</sup> Sorge zu tragen. An der Zeit sei eine »Implantierung einer Politik für das Zeitalter der Reichslosigkeit«<sup>43</sup>, mithin: Hyperpolitik – die »Fortsetzung der Paläopolitik, der Wiederholung des Menschen durch den Menschen, mit anderen Mitteln«.<sup>44</sup> Sloterdijks hyperpolitische Reflexionen münden schließlich in ein neues Raumdenden, das er gegen die biblische Botschaft von der Befristung der Zeit und der mit ihr verbundenen Hoffnung auf eine neue Welt setzt: Gegen die Apokalyptik profiliert er eine Katechontik, die sich gegen die »sehr illusorischen Vorstellungen über die Verträglichkeit und Vermischbarkeit von allem«<sup>45</sup> wendet. Gegen eine »abstrakte Fernstenliebe« setzt er deshalb eine »Nachbarschaftsethik« und warnt vor den Überforderungen und Fehleinschätzungen des Christentums, denn häufig geschehe weniger Böses durch Böses als durch Müdigkeit, einer

---

<sup>37</sup> Ebd., 51.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 52.

<sup>40</sup> Ebd., 57.

<sup>41</sup> Ebd., 63.

<sup>42</sup> Ebd., 63 f.

<sup>43</sup> Ebd., 71.

<sup>44</sup> Ebd., 80.

<sup>45</sup> *Sloterdijk/Heinrichs*, Sonne (Anm. 27), 188.



Eerschöpfung der Reserven der Anteilnahme von Menschen an Menschen.<sup>46</sup>

*Sloterdijk* erhebt mit der Attitüde eines ›Denkers in dürftiger Zeit‹<sup>47</sup> die Forderung nach ›großer Politik‹. Zur ›großen Politik‹ gehört, das weiß *Sloterdijk*, eine Mythomotorik. Unter ›Mythomotorik‹ wird die orientierende Kraft eines Mythos verstanden, die dieser für eine bestimmte Gruppe in einer bestimmten Situation hat.<sup>48</sup> Deshalb setzt er seine Hoffnungen in eine »neue Generation von Politikern«, die sich mit visionären Antrieben aufladen, um »große Politik« zu machen.<sup>49</sup> ›Große Politik‹ basiere auf dem Gespür für die Macht des Schicksals. Die Aufgabe der Europäer besteht nun *Sloterdijk* zufolge darin, eine post-imperialistische Politik im Großen zu betreiben – die im Sinne der Idee eines eurozentrischen *Eurotaoismus* vorgestellt werden muss.<sup>50</sup> Den großen imperialen Visionen Europas habe immer wieder die für das Christentum so zentrale jüdische Apokalyptik im Wege gestanden, denn die Kritik am Imperium habe sich von Anfang an aus der jüdischen Apokalyptik gespeist. Sie sei nicht nur »die wichtigste gegen-imperiale Weltauslegung«<sup>51</sup>, sondern auch die Antireligion zu einem eurozentrischen Eurotaoismus.

Was ist Eurotaoismus? Bereits Ende der 1980er Jahre begann *Sloterdijk* mit der Suche nach einer weltkulturellen Alternative zur jüdisch-christlichen Überlieferung, denn s.E. droht die Moderne in einer Katastrophe zu enden, da sie durch eine politische Kinetik bestimmt wird, durch die das moderne Selbst zum bloßen Teil der Bewegung regrediert, zum automobilen Systemsubjekt verkommt. Die religionskritische Spitze seiner Kritik der politischen Kinetik zielt auf den christlich angeschärfen jüdischen Messianismus. *Sloterdijks* Zeitdiagnose konzentriert sich in diesen Arbeiten auf einen Mobilmachungswahn in der Moderne, der alles in den Abgrund zu ziehen droht. Für ihn besteht zwischen der katastrophalen Mobilmachung und der jüdisch-christlichen Tradition, genauer: des dieser Tradition zugrundeliegenden Messianismus, ein kausaler Nexus. Dabei geht *Sloterdijks* anti-messianischer Affekt so weit,

<sup>46</sup> Ebd., 189.

<sup>47</sup> So charakterisierte bekanntlich *Karl Löwith* Martin Heidegger; vgl. *Karl Löwith*, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, in: *Ders.*, Sämtliche Schriften, Bd. 8, Stuttgart 1984, 102–234.

<sup>48</sup> *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 79.

<sup>49</sup> *Sloterdijk*, Europa (Anm. 24), 46.

<sup>50</sup> *Freiherr von Dobeneck*, *Sloterdijk* Alphabet (Anm. 27), 46–48.

<sup>51</sup> *Sloterdijk*, Europa (Anm. 24), 66. FN 30.

dass er sich in einem Atemzug sowohl gegen die Großtechnik als auch gegen Menschenrechtsmissionen wendet. Das Christentum habe als Katalysator dieser unheilvollen messianischen Idee gewirkt und die Weltzeit in Wartezeit transformiert. Genau betrachtet sei es Paulus gewesen – Sloterdijk zufolge »der erste Mensch, der prinzipiell in Eile lebte«<sup>52</sup> –, der diese christliche Revolution zu einer weltbildenden Geste werden ließ. Deshalb sei erst durch die Katastrophe von Golgatha die Sprengkraft des messianischen Geschichtsdenkens offenbar geworden, in dessen Verlauf die Hoffnung zur Tugend erhoben worden sei.<sup>53</sup> Eine kritische Theorie der christlich initiierten Mobilmachungswut müsse den Weg zu einem neuen Weltverständnis weisen, in dem das Aktiv übergehe in ein Passiv. Nur so könne es überhaupt gelingen, die moderne Mobilmachungswut zu unterbrechen. Die Alternative, die fähig sein soll, das Ende der jüdisch-christlichen Überlieferung einzuleiten, bezeichnet er als »Eurotaoismus«. Damit ist ein Weltverhältnis gemeint, das eine Mischung bildet aus buddhistischer Weigerung und gnostischem »Aus-der-Welthaut-fahren«.<sup>54</sup> Sloterdijks Hoffnung ist, dass dieser Eurotaoismus die Gegenreligion zum christlichen Messianismus wird.

Die Aufgabe des Philosophen, so *Sloterdijk*, sei es nicht, den gegenwärtigen Prozessen in die Speichen zu fallen, sondern sich als Maieutiker zu verstehen. Seine Forderung nach einer Mythomotorik für eine Gesellschaft im Fall – unter Rekurs auf gnostische, östlich-buddhistische und matriarchal verstandene Traditionen, die eigenwillig synthetisiert werden – soll schließlich das Fundament bereitstellen für eine posthumane, extropianische Vision einer Gesellschaft, in der der Mensch an sich selbst und mit sich selbst experimentieren kann. Die Radikalität dieser Vision zeigt sich daran, dass es in ihr nicht mehr auf einen Menschenrechtskatalog ankommt, sondern auf einen Codex von Techniken, der einen Rahmen schafft für die »Arbeit« am Menschen, für notwendige »Selektionen«<sup>55</sup>. Sloterdijks gegenreligiöse Vision ist ausgerichtet auf eine projektive Anthropolitik – projektiv, da sie nicht eigentlich »vom« Menschen, sondern eher »zum« Menschen handelt (V. *Flusser*); anthropologisch einerseits wegen der Behauptung eines idealen Menschseins, das anderes nicht akzeptiert, mithin »selektieren« muss, andererseits

<sup>52</sup> *Ders.*, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt/M. 1989, 282.

<sup>53</sup> *Ebd.*, 283.

<sup>54</sup> *Freiherr von Dobeneck*, Sloterdijk Alphabet (Anm. 27), 44 f.

<sup>55</sup> *Sloterdijk*, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: *Die Zeit* v. 16. 09. 99.

wegen ihrer Absicht der Bildung einer Menschenform, die es noch nicht gibt.<sup>56</sup> Der in dieser projektiven Anthropolitik anvisierte Quantensprung in der Menschwerdung und die ›große Politik‹ – beide zusammen ergeben erst das ›Visions-Projekt‹ – gelingen nur, wenn die heute Lebenden weniger ihr Augenmerk auf den Nächsten, sondern mehr auf das Nächste lenken, ihm lauschen würden, denn nur dann würden Werden und Wollen Synonyme, und zwar so sehr, dass das Werden als Wille ersichtlich würde.<sup>57</sup>

#### 4. DEMOKRATIE UND MONOTHEISMUS

Nun, was wäre theologisch zu erwidern? Die Auseinandersetzung mit dieser politischen Gegenreligion muss sich vor einem apologetischen Reflex hüten, durch den der binäre Code, der ihr zugrunde liegt, lediglich bestätigt würde. Die entscheidende Frage hinsichtlich des Phänomens einer politischen Gegenreligion in der so genannten Berliner Republik lautet nicht, welche alternative religiöse Fundierung monotheistische Religionen bieten, sondern wie es sich verhindern lässt, dass Politik wieder religiös aufgeladen wird.<sup>58</sup>

Wer vom Raum her denkt, fragt immer im affirmativen Sinne nach dem Aufhalter, dem Herrscher und der Macht, während die apokalyptische Rede von der Zeit als befristeter zu einer Infragestellung derselben führt. Apokalyptisches Denken, das die Erinnerungen immer auch als Utopien liest, setzt aber diese Welt nicht aufs Spiel, um einer anderen Welt willen, sondern sucht *in* dieser Welt nach der Welt jenseits *dieser* Welt.<sup>59</sup> Politisch geht sie mit einer Dekorporierung der Macht einher, die essentiell für moderne Gesellschaften ist.<sup>60</sup>

Souveränität kommt allein dem Gesetz zu und nicht einem politisch konkret existierenden Souverän oder einem Nomos, einer »gottverordneten natürlichen Konstitution einer Gemeinschaft«<sup>61</sup>, den geheiligten Sitten, Bräuchen, der Verfassung und den Wertungen eines Volkes. Die

<sup>56</sup> *Andreas Steffens*, Philosophie des 20. Jahrhunderts oder die Wiederkehr des Menschen, Leipzig 1999, 98 f.

<sup>57</sup> *Manemann*, Ende des Menschen? Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität, in: Orientierung 65 (2001) 231–234. 242–246.

<sup>58</sup> Vgl. dazu *Jürgen Moltmann*, Politische Theologie – Politische Ethik, Mainz 1984, 72.

<sup>59</sup> Das »Jenseits« zielt ein Anderes an, das »anders als Sein geschieht« (*Emmanuel Lévinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992).

<sup>60</sup> Vgl. *Ulrich Rödel* (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M. 1990.

<sup>61</sup> Vgl. *Carl Schmitt*, Verfassungslehre, 4. Aufl., Berlin 1965, 142.

Zerrissenheit der Welt in die Pole einer gottgewollten und menschlichen Ordnung zeigt, dass der sakrale Pol in modernen Gesellschaften nicht mehr substantiell ausgefüllt werden kann – mithin leer bleibt.<sup>62</sup> Diese Leere des faktischen Ortes der Macht ermöglicht den Mitgliedern einer Zivilgesellschaft Partizipation und Selbstbestimmung und ist somit die Bedingung der Möglichkeit einer nichttotalitären, einer libertären Demokratie, da sie identitären Symbolisierungen widersteht. Der Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realen »(...) verdankt sich einem Diskurs, aus dem hervorgeht, dass die Macht niemandem gehört, dass diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben, besser noch, sie nicht verkörpern, dass diese Ausübung einen periodisch wiederkehrenden Wettbewerb erfordert, daß die Autorität, der die Macht obliegt, als Folge eines Ausdrucks des Volkswillens erzeugt und immer wieder neu erzeugt wird.«<sup>63</sup>

Die Demokratie vermag so, die Gesellschaft an die Erfahrung ihrer Institutionierung zurückzubinden. In der damit einhergehenden »unendlichen Erfragung« (Cl. Lefort) offenbart sich das Sein des Gesellschaftlichen.<sup>64</sup> Diese Ungewissheit gebiert eine neue Empfänglichkeit für das Unbekannte der Geschichte. Der Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realen ist somit wirksam, aber nicht sichtbar.<sup>65</sup> Die moderne Demokratie hat im Zuge ihrer Genese nicht die Dimension des Anderen abgeschafft, sondern nur seine Gestalt verändert. In diesem Sinne geht sie einher mit einem Verlust des Religiösen, der zwar ein Risiko darstellt, aber auch eine Errungenschaft.<sup>66</sup> Im so genannten ›Böckenförde-Paradox‹ drückt sich ein Unverständnis für diese Änderung des Aggregatzustandes des Anderen aus,<sup>67</sup> ebenso bei Voegelin<sup>68</sup>. Dieses Andere ist nämlich nicht ein präpolitischer Code, sondern gehört zur konstitutiven Dimension der Institutionierung des modernen Politischen.<sup>69</sup> Aber auch in den Konzepten einer posttraditionalen Gesellschaft von Ulrich Beck

<sup>62</sup> Vgl. dazu v.a. auch Willem v. Reijen, Das Politische - eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich, in: Transit 5 (1992/1993) 109–122, 111. Siehe weiter: Johann Baptist Metz, Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, in: Manemann (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1: Demokratiefähigkeit, 2. Aufl., Münster 2000, 39–52, 43 f.

<sup>63</sup> Claude Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien 1999, 50.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 53.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 54.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>67</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Fundamente der Freiheit, in: Erwin Teufel (Hg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt/M. 1996, 89–99.

<sup>68</sup> Vgl. Voegelin, Politische Religionen (Anm. 13).

<sup>69</sup> Hans Scheulen/Zoltán Szánkay, Zeit und Demokratie. Eine Einstimmung, in: Lefort, Fortdauer (Anm. 63), 9–30, 21.

und *Anthony Giddens*, die die Differenz zwischen ›traditionell‹ und ›posttraditionell‹ nur als totale denken können, wird die Genese der modernen Demokratie verkannt. Ihre Sichtweise basiert auf einer progressiv linearen Einheitszeitlichkeit. *Claude Lefort* spricht demgegenüber von einer »Erfahrung . . ., in der dasjenige, ›was uns verwurzelt, uns Boden unter den Füßen gibt, uns zugleich, im selben Zug, entwurzelt und den Boden entzieht‹, in der Hier und Außerhalb, Anwesenheit und Abwesenheit sich in neuer Weise zusammenfügen.«<sup>70</sup>

Politik und Religion stehen in einem unauflöselichen Beziehungsgeflecht,<sup>71</sup> da Macht nicht von ihrer Repräsentation entkoppelt werden kann. Was aber wäre eine Repräsentation der Macht ohne religiöse Grundlagen?<sup>72</sup> Politik bedarf der Religion, denn ohne die Religion würde sie auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt und in der Illusion einer reinen Immanenz leben.<sup>73</sup> Da der Gesellschaft zudem ein Dissens zugrunde liegt, der nicht in Konsense aufgelöst, mithin in Einheit überführt werden darf, ist die Gesellschaft auf Symbolisierungen angewiesen.<sup>74</sup> Politik muss in diesem Zusammenhang verstanden werden als symbolische In-Form-Setzung einer Gesellschaft.<sup>75</sup> Religion ist insofern eine Symbolisierung, als sie eine Welt stiftet.<sup>76</sup> »Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genau so wie die Philosophie und noch vor dieser, wenngleich in einer Sprache, die letztere nicht zu der

<sup>70</sup> Ebd., 18.

<sup>71</sup> Für die Neue Politische Theologie ist diese Verhältnisbestimmung essentiell. Sie versteht sich als kritisches Korrektiv, und zwar in gesellschaftlicher, theologischer und kirchlicher Hinsicht. Glaube und Politik sind für sie keine abgeklärten monadischen Größen, »die nur noch in ein nachträgliches praktisches Verhältnis zueinander gebracht werden müssen, sondern das gegenseitige Bedingungsverhältnis selbst, die gegenseitige Legitimierung, Determinierung und Limitierung ist das Thema der Reflexion« (*Siegfried Wiedenhofer*, Politische Theologie, Stuttgart u. a. 1976, 14).

<sup>72</sup> Vgl. *Lefort*, Fortdauer (Anm. 63), 48.

<sup>73</sup> Ebd., 47.

<sup>74</sup> Vgl. dazu auch: *Marcel Gauchet*, Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen, in: *Rödel* (Hg.), Autonome Gesellschaft (Anm. 60), 207–238, 221. Zur Bedeutung der Einsicht, dass Konflikte notwendig zur gesellschaftlichen Wirklichkeit gehören und dass es letztlich auf deren Hegung ankommt, vgl. *Helmut Dubiel*, Der utopische Realismus der Demokratie, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Kann Kirche Politik möglich machen? Wissenschaftliche Tagung in Bad Honnef (1./2. Oktober 1998), 73–83, 80.

<sup>75</sup> Vgl. *Lefort*, Fortdauer (Anm. 63), 49.

<sup>76</sup> *Franz Rosenzweig* sieht diese Weltstiftung im Gebet begründet (vgl. Bernhard Casper, »Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung«. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs, in: *Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix* (Hg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt/M. 1987, 127–150).

ihren machen kann.«<sup>77</sup> Diese Öffnung korrespondiert durchaus mit einem Messianismus, der einen leeren Raum konstituiert und somit Garant für Veränderungen ist: »Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles übrige ist Pragmatismus.«<sup>78</sup>

Gegenüber der Permanenz des Theologisch-Politischen in der modernen Demokratie, die durch den leeren Ort der Macht indiziert wird, setzt eine politische Gegenreligion auf die Restauration eines Politisch-Theologischen. Dadurch partizipiert sie an der Destruktion des Subjekts. Ebenso zerstörerisch wirkt die damit einhergehende pragmatische Stoßrichtung, da durch sie der Rahmen festgelegt wird, innerhalb dessen die Gesellschaft funktionieren soll. Eine solche Pragmatik zerstört den Willen zur Veränderung und forciert eine Entpolitisierung der Mitglieder dieser Gesellschaft.<sup>79</sup> Um gegen diese Entmündigung anzugehen, wäre die Rede von der Leerstelle des Politischen durch eine theologische Reflexion des Bilderverbots zu komplettieren. Diese zielt aber nicht auf ein Repräsentationsverständnis im Sinne der parlamentarischen Demokratie, sondern auf die Repräsentation einer Autorität, die der Konsensbildung in demokratischen Diskursen vorausliegt: die Autorität der Leidenden.<sup>80</sup> Bei der Repräsentation der Autorität der Leidenden handelt es sich nicht um eine Verkörperung politischer Macht, sondern um die Verkörperung politischer Ohnmacht.<sup>81</sup> Und so wie es ein Bilderverbot bei der Repräsentation politischer Macht gibt, insofern das Politische eine Leerstelle ist,<sup>82</sup> so gibt es auch ein Bilderverbot hin-

---

<sup>77</sup> Lefort, Fortdauer (Anm. 63), 45.

<sup>78</sup> Agnes Heller, Politik nach dem Tode Gottes, in: Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie, Bd.2: Bilderverbot, Münster 1997, 68–87, 87.

<sup>79</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Subjekt- und Gottesmüdigkeit: Thomas Polednitschek, Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes, Berlin 2003.

<sup>80</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation, in: Rainer/Janßen (Hg.), Jahrbuch 2 (Anm. 78), 303–307, 304.

<sup>81</sup> Ebd., 305.

<sup>82</sup> Vgl. v. Reijen, Das Politische - eine Leerstelle (Anm. 62).

sichtlich der Repräsentation politischer Ohnmacht. Diese Leerstelle entlastet nicht, sondern ist Voraussetzung für eine Auseinandersetzung um das Handeln, lässt sie es doch nicht zu, dass das Legitimieren in Eigengesetzlichkeit erstarrt.<sup>83</sup> Ein solches Repräsentationsverständnis ist reduktiv und induktiv, d. h. es reduziert das Leben der Menschen untereinander auf das Essentielle und induziert damit eine neue Komplexität, da der Reduktion des Lebens auf ein handliches Maß widerstanden und Bekanntes transformiert wird.

Die anti-universale Gegenreligion des Sloterdijkschen Typs geriert sich dagegen als das lebenskompatiblere Zukunftskonzept, verpflichtet es doch auf Weltbeheimatung, wobei die Heimat sphärologisch vorzustellen ist – die einzige Vorstellung, die im Zeitalter der Hyperzivilisation noch verbleibe. In der Tat ist der Sloterdijkschen Kritik der eschatologischen Vernunft insofern zuzustimmen, als dass es nicht ausreicht, lediglich den immanenten Widerspruch zwischen den universalen Ansprüchen und den religiösen Institutionen zu beschwören. Die Exterritorialität, die in den universalen Ansprüchen des biblischen Monotheismus zum Ausdruck kommt, verkommt nur dann nicht zu einer gnostisierenden Abstraktheit, wenn sie ein Stück konkreter Exterritorialität ist. Ohne eine solche Exterritorialität droht jedoch einzig die Normativität des Faktischen übrigzubleiben, d. h. wenn in der so genannten ›Berliner Republik‹ das Bedürfnis nach Orientierung über Zukunft und Ziele entscheidet, dann wird Politik zum bloßen Anhängsel der technischen Realisation. Eine Mythomotorik, die das dabei entstehende Vakuum ausgleichen, die immer schwächer werdende Bindekraft des Ökonomischen zu kompensieren versucht, kippt aber in einen heidnischen Elitenationalismus um, indem sie die Menschen wieder an den Ort kettet. Das Geschäft des Geistes, wie es hier als Kritik an der Kritik betrieben wird, tritt auf mit dem Gestus des Nonkonformistischen, regrediert so allerdings zur Komplizenschaft mit den Verhältnissen.

*Sloterdijk* beklagt die Ortlosigkeit des biblischen Universalismus, weil dieser den Menschen auffordere, sich nicht zu verwurzeln. Die Alternative zum Ort als Verwurzelung ist nicht die Ortlosigkeit. Der monotheistische Glaube ist nicht ortlos, aber der Ort, um den es hier geht, ist nicht der der Nation, auch nicht der der U-topie, sondern der der »Heterotopie«<sup>84</sup>, der im Diesseits erfahrbar, dennoch anders ist, der – um mit *Emmanuel Lévinas* zu sprechen – »jenseits des Seins« in dem Sinne

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 121; dazu auch: Metz, Bemerkungen (Anm. 80).

<sup>84</sup> *Michel Foucault*, Andere Räume, in: *Karlheinz Barck* u. a. (Hg.), *Asthetik. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1990, 34–45.

ist, dass er »anders als Sein geschieht«. <sup>85</sup> Mit ihm wäre zudem ein Ort bezeichnet, der an eine spezifische Heterochronie gebunden ist. Insofern gehört zur Erfahrung eines heterotopischen Ortes die Unterbrechung des herkömmlichen Zeitgefühls. Der Ort, an dem die Zeit zerspringt, so *Lévinas*, ist die Entdeckung des Menschen in seiner Nacktheit, in seiner Bedürftigkeit. <sup>86</sup> Dieser Ort bedeutet nicht Beheimatung, sondern »produktive Heimatlosigkeit«, Ungewissheit – eine Ungewissheit für mich, die allerdings für den Anderen eine Gewissheit aufblitzen lässt, die nur wenig mit den heute geforderten Gewissheiten zu tun hat. Der biblische Monotheismus schafft somit Raum für die Andersheit des Anderen. Das daraus resultierende Handeln hat gleichwohl nichts mit einem Aktionismus zu tun, der in die von *Sloterdijk* diagnostizierte Mobilmachung führt, basiert es doch auf Passivitätserfahrungen (der des Körpers, der des Gewissens, der der intersubjektiven Begegnung mit dem Fremden). <sup>87</sup> Diese brechen die gesellschaftliche Totalität, die die Menschen umgibt, auf. So blitzen Fragmente des Neuen auf, die es zu erinnern gilt, um sich die Hoffnung um der Hoffnungslosen willen nicht ausreden zu lassen. <sup>88</sup> Menschsein wird auf der Basis dieses Monotheismus als ein »In-Humanität-Fallen« (*E. Lévinas*) verstanden. Dieses »In-Humanität-Fallen« ist immer ein Zuviel, ist maßlos. Aber das Problem ist doch nicht das Zuviel, wie *Sloterdijk* uns suggerieren möchte, sondern ein Anwachsen eines »emotionalen Analphabetentums« <sup>89</sup>, dessen Folgen der Ausfall der »Compassion« <sup>90</sup> ist.

*Sloterdijks* Weltanschauung besitzt eine anti-demokratische Tendenz, weil sie (a) zwischen Demokratie und Nihilismus eine tiefe Allianz wittert, (b) anders als bspw. eine zivilreligiöse Perspektive <sup>91</sup> unter neuzeitlichen Bedingungen sich nicht zivilgesellschaftlich konstituiert, da sie ei-

<sup>85</sup> Vgl. *Lévinas*, *Jenseits des Seins* (Anm 59).

<sup>86</sup> Vgl. *Elisabeth Weber*, »clateman du temps«. »Zerspringen der Zeit«. Über eine apokalyptische Wendung bei Emmanuel Lévinas, in: *Georg Chr. Thoben/Armin Adam* (Hg.), *Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, Weinheim 1990, 85–96.

<sup>87</sup> Vgl. *Burkhard Liebsch*, *Vom Anderen her: Erinnern und Überleben*, Freiburg-München 1997.

<sup>88</sup> Vgl. *Manemann*, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002, 268–281.

<sup>89</sup> *Günther Anders*, *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*, 3. Aufl., München 1988, 28.

<sup>90</sup> *Metz*, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: *Ders./Lotbar Kuld/Adolf Weisbrod* (Hg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg 2000, 9–18.

<sup>91</sup> *Rolf Schieder*, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt/M. 2001, 138.



ner Expertokratie das Wort redet, die auf einem elitären Wissen beruht, und (c) aufgrund der Forderung nach einer Mythomotorik, die die Gemeinschaft integriert und legitimiert (und nicht andersherum). Ist aber nicht auch der Monotheismus anti-demokratisch? Zwar findet sich in den biblischen Traditionen nicht das Wort Demokratie – aber das, was die liberale Demokratie fordert, nämlich den Schutz des Individuums, allerdings als Praxis der Anerkennung des Anderen in seiner »Anderheit« (E. Lévinas). Aufgrund seiner pathischen Dimension vermag der biblische Monotheismus an der Demokratisierung der Demokratie und der Schaffung einer gewaltfreieren Gesellschaft mitzuwirken. Warum? Voraussetzung einer gewaltlosen Gesellschaft ist Gerechtigkeit. Eine liberale Demokratie, die Gerechtigkeit als Gleichheit versteht, muss in der Verantwortung gegenüber dem Anderen gründen, denn diese ist der Motor der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist auf diese Solidarität angewiesen, da ihr Medium immer auch die Ungerechtigkeit ist.<sup>92</sup> Deshalb wird aus der Perspektive des biblischen Monotheismus die Theorie und Praxis von der Gerechtigkeit bzw. Gleichheit in der liberalen Gesellschaft im Blick auf das Problem des Nicht-Identischen befragt.<sup>93</sup> Dadurch wird die egalitäre Einstellung vervollständigt, da sie zusätzlich zur Frage nach dem verallgemeinerten Anderen die Frage nach der Eigenperspektive der Individuen einfordert, die Berücksichtigung ihrer Klagen, mit denen sie auf eine eingewöhnte Gleichheitspraxis reagieren. »Individuelles Gerechwerden heißt hier, *mit* dem anderen *gegen* das zu reagieren, wogegen *er* leidend und klagend reagiert.«<sup>94</sup> Die Idee der Moralität, die sich darin artikuliert, entstammt nicht der Idee der Gleichheit, sondern gründet in Nähe. Diese egalitäre Perspektive beruht auf einem Solidaritätsgefühl, das leibhaften Charakter besitzt. Eine solche Moralität basiert auf einem negativen Universalismus, der das Axiom enthält, dass es kein Leid gibt, das uns nichts angeht.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Axel Honneth, Das Andere der Gerechtigkeit, in: Peter Fischer (Hg.), Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie, Leipzig 1995, 194–240.

<sup>93</sup> Manemann, Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie, in: Klaus Müller (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 217–241, 236 f.

<sup>94</sup> Christoph Menke, Spiegelungen der Gleichheit, Berlin 2000, 38.

<sup>95</sup> Peter Rottländer im Rekurs auf Herbert Marcuse (Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper (Interviews), hg. v. Franz Stark, München 1971, 40) in: Peter Rottländer, Philosophie, Gesellschaftstheorie und die Permanenz der Religion. Theologische Reflexionen zu Herbert Marcuse, in: Edmund Arens/Ottmar John/Peter Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 81–144.

Die biblisch fundierte Solidarität ist universal, da sie sich nicht nur auf die gegenwärtig und die zukünftig Lebenden erstreckt, sondern auch auf die Toten.<sup>96</sup> Sie stellt als solche eine Herausforderung dar in einer ›Berliner Republik‹, da sie sich weigert, Gegenwart und Zukunft zu Wertbegriffen zu machen. Gegen die Haltung der sogenannten ›Generation Berlin‹ und des ›Neumenschen‹ Sloterdijk wäre aus kulturtheoretischer Perspektive darauf hinzuweisen, dass es sich um einen Fehlschluss handelt, wenn man meint, man müsse ein ›Prinzip Hoffnung‹ gegen ein ›Prinzip Erinnerung‹ ausspielen, denn das Gedächtnis rekonstruiert nicht nur die Vergangenheit, sondern es organisiert auch die Erfahrung der Gegenwart und Zukunft, »beide bedingen sich gegenseitig, sind eines ohne das andere nicht denkbar.«<sup>97</sup>

In der gegenwärtigen Situation gilt es, die Chancen einer postsäkularen Gesellschaft zu sehen. Diese bestehen in der *Repolitisierung des Privaten* und der *Renormativierung der Öffentlichkeit*. So könnten also die Religionen eine Art Scharnier zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre bilden, indem sie die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontierten.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Vgl. Keith G. Chesterton, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Frankfurt 2001, 98–101. Dazu: Metz, *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 5 (1984), 382–389.

<sup>97</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in Hochkulturen*, München 1992, 42.

<sup>98</sup> Vgl. Casanova, *Public Religions* (Anm. 6) 5 f.