

Kurt Röttgers [Hrsg.]

Plurale Sozio-Ontologie und Staat

Jean-Luc Nancy

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Norbert Campagna, Luxemburg

Wolfgang Kersting, Kiel

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Tine Stein, Kiel

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 114

Kurt Röttgers [Hrsg.]

Plurale Sozio-Ontologie und Staat

Jean-Luc Nancy



Nomos

© Titelbild: „Schattenmeer“, (Büttenpapierschnitt), Friederike Schlee, Malerin und Bildhauerin. Hintergrund Wand: Stock-Fotografie, Auris

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-4001-7 (Print)

ISBN 978-3-8452-8286-2 (ePDF)

1. Auflage 2018

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die »Entgrenzung der Staatenwelt« jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien der Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben, einen Wandel, der nicht mit der Globalisierung begonnen hat und nicht mit ihr enden wird.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema »Wiederaneignung der Klassiker« immer wieder zurück zu kommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den Weimarer Staatstheoretikern *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* und *Hermann Heller* und weiter zu den zeitgenössischen Theoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer von einander zu trennen sind. Auch die Verstrickungen Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe ***Staatsverständnisse*** richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen, sondern vor allem auch an Studierende der Geistes- und Sozialwissenschaften. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. So wird auch der / die Studierende unmittelbar in die Problematik des Staatsdenkens eingeführt.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

<i>Kurt Röttgers</i> Einleitung	9
<i>Jean-Luc Nancy</i> Die Kirche, der Staat, der Widerstand	13
<i>Reinhold Clausjürgens</i> Von der volonté générale zum terreur. – Oder: Wie der Gemeinwille zum Willen einiger weniger wurde	25
<i>Maud Meyzaud</i> Anstelle des Staates. Das Literarisch-Absolute und die frühromantische Politik des Gesprächs	53
<i>Simon Herzhoff</i> Jean-Luc Nancy und Carl Schmitt über das Politische	81
<i>Chantal Bax</i> Jean-Luc Nancy über Nationalität und/als Identität	121
<i>Oliver Marchart</i> Mit-Sein als Gegen-Sein. Jean-Luc Nancy zu Gerechtigkeit, Politik und Demokratie	139
<i>Kurt Röttgers</i> Zu einem Machtbegriff im Ausgang von der Sozio-Ontologie von Jean-Luc Nancy	155
Autorinnen und Autoren	187

Einleitung

Jean-Luc Nancy ist kein Staatsdenker, wenn man unter diesem Begriff ein Denken versteht, für das der Staat eine Voraussetzung oder Bedingung wäre, von der her man das Politische denken könnte. Nun könnte allerdings auch ein Denker, der zwar nicht vom Institutionellen des Staates in seiner Begrifflichkeit ausgeht, aber dennoch, etwa von „dem“ Menschen ausgehend, zu einem „Staatsverständnis“ sich emporarbeitet, einen legitimen Ort in der Reihe „Staatsverständnisse“ beanspruchen. Aber auch das trifft auf Nancy nicht zu. Der Begriff des Staates („l'État“) kommt bei ihm bemerkenswerterweise selten vor. Am Ende seiner kleinen Schrift über die Wahrheit der Demokratie, in der Nancy Demokratie als Ordnung des Sinns des Gemeinsam-Seins als Singular-Pluralität herausgearbeitet hatte, sagt er: „Dieses Prinzip entzieht der Ordnung des Staates [...] die Unterordnung der Zwecke des Menschen, der gemeinschaftlichen und singulären Existenz.“

Als Rüdiger Voigt, der Herausgeber der Reihe „Staatsverständnisse“, an mich herantrat mit dem Vorschlag, einen Band über Nancy vorzubereiten, habe ich mich vor dem Hintergrund dieser Einsicht geweigert: Nancy hat kein Staatsverständnis und infolgedessen kann er auch keinen legitimen Ort in der Reihe beanspruchen. Aufgrund seiner Kenntnis meines Aufsatzes *Die Möglichkeit einer an-archischen Praxis*, in dem Nancy in zentraler Position vorkommt, ließ Rüdiger Voigt meine Einwände nicht gelten. Denn zentrale Begriffe der politischen Philosophie, die bei anderen Denkern in einer Theorie des Staates kulminieren, spielen auch bei Nancy eine wichtige Rolle: Freiheit, Demokratie, Gemeinschaft, Politik u.a. Und die wichtige Frage könne doch sein, warum bei Nancy diese Begriffe sich nicht in die Idee des Staates einfügen lassen. Diesem Argument konnte ich mich selbstverständlich nicht verschließen und bin die Aufgabe, immer noch zögernd, angegangen. Denn was zu befürchten stand, bewahrheitete sich alsbald. Es war außerordentlich schwierig, Mitarbeiter für diese in der Perspektive gebrochene Aufgabenstellung zu finden: war es doch die Aufgabe, eine Leerstelle aufzufinden und zu beschreiben: sozusagen ein „schwarzes Loch“ im Universum des politischen Denkens. Eine solche Leerstelle ist nicht nichts, aber sie ist auch nicht ein zu bestimmendes Etwas. Ein politisches Denken, für das im Gedanken der Demokratie „Kommunismus“ (d.h. das Gemeinsam-Sein, „Être-en-commun“) und „Anarchie“ (d.h. die Verweigerung einer hypostasiierten Ordnungs-Institution, einer Archie: „ni dieu, ni maître“) Leitbegriffe sind, kann nicht die institutionelle Gewährleistung von Ordnung und Sicherheit als Grundfunk-

tionen des Miteinander-Seins annehmen, sondern verschreibt sich dem Mit im Zwischen der Menschen. Dann ist nicht alles politisch und erst recht ist Staats-Politik nicht alles. Vielmehr geht es dann darum, das Miteinander und seine Modalitäten von einer Ontologie des Sozialen, vom Mitsein, her zu begründen. M.a.W. es geht Nancy primär um eine Sozio-Ontologie, von der her sich dann erst das Politische als eine ganz bestimmte Funktion ableiten ließe, so dass diese Anarchie der Demokratie als Sinn-Ordnung selbstverständlich nicht auf eine Ablehnung von Staat überhaupt hinauslaufen kann.

Dass es sich bei der Philosophie von Nancy um eine Sozio-Ontologie handelt, wie der Titel dieses Bandes verrät, heißt, dass es für das Soziale keine vorgängige und es begründende Ontologie gibt. Weder das Subjekt, von dem eine Vielzahl von Sozialphilosophien der Moderne geglaubt hatten ausgehen zu dürfen, noch die Pervertierung dieses Modells in den diversen Philosophien der Alterität und der Anerkennung, noch gar umgekehrt die Sozialphilosophien, die ein verbindendes und verbindliches Etwas, etwa den Staat oder das Volk, wählten, können den Ansprüchen einer radikal begründeten Sozialphilosophie genügen. Ja mehr noch, der Sozio-Ontologie kann nicht einmal das Sein als solches als vorab gesichert und als mögliche Grundlage einer Sozio-Ontologie dienen. Was aber dann?

Für Nancy ist die Frage nach dem sozialen Sein die grundlegende ontologische Frage überhaupt. Denn der sogenannte Einzelne, wie er etwa in den sogenannten Gesellschaftsvertragstheorien eine zentrale Rolle spielt, ist eben nie und nirgends einzeln, seine Singularität kommt als Singularität nur in der Mehrzahl vor. Das Ontologische ist sozial konstituiert. Nancy verwendet für dieses Verhältnis den Begriff des Gemeinsam-Seins („Être-en-commun“). Dieses ist ein Zwischen, ein Miteinander, jedoch ohne Substantialität zu besitzen: „zwischen“, „mit“ oder französisch „entre“ (vergleichbar deutsch „unter uns“) sind reine Relationsbegriffe. Abgrenzend sagt Nancy daher auch: Das Sein ist zusammen, aber nicht ein Zusammen.

Wie und wo findet das statt, welcher Raum entfaltet sich zwischen ...? Antwort: Vor allem, aber nicht nur in Kommunikation, die ja nicht der Austausch (und vielleicht Abgeltung im Rahmen einer Universal-Äquivalenz) zuvor geprägter und von Subjekten gehabter Meinungen ist, sondern die Etablierung eines gemeinsamen Textes. Unter dieser Maßgabe ist nicht nur eine Anknüpfung an das Nancy bestens bekannte frühromantische Projekt (Projekt = angefangene Praxis) etwa des Symphilosophierens möglich, sondern selbst eine Rehabilitierung des oftmals geschmähten cartesianischen Denkens und der Sentenz: Cogito ergo sum. Denn das Ich gibt es begründet überhaupt gar nicht außerhalb desjenigen Textes, der „ich“ sagt.

Wegen der reinen Relationalität der Konstitution des Sozialen sind Phänomene wie der Staat reine Epiphänomene. Man kann darüber reden, gewiss doch, aber wichtiger ist es, das Soziale so zu konfigurieren, dass auch das Politische neu und radikaler gedacht werden kann. Denn das Politische ist nicht das, was der Staat oder

seine Regierung tut, sondern es ist eine Praxis, die sich aus dem Gemeinsam-Sein ergibt. Für diese oblique Art, vom Staat zu reden, gibt Nancy selbst in seinem Beitrag zu diesem Band ein deutliches Beispiel.

Nach etlichen Fehlschlägen und Absagen zur Mitarbeit an dieser schwierigen Aufgabe gelang es dann doch, eine wenn auch kleine Zahl hervorragender Mitstreiter zu gewinnen. Ganz besonders hat es mich gefreut, dass Jean-Luc Nancy selbst einen Beitrag beigesteuert hat. Das gibt dem Band ein ganz besonderes und bedeutendes Gepräge, mit dem nicht jeder Band dieser Reihe aufwarten kann.

Die in diesem Band versammelten Beiträge stellen sich der Aufgabe auf unterschiedliche Weise. Einige ziehen Linien in andere Theorien hinein und prüfen, wie diese bei Nancy wiederkehren. Dazu sind zu nennen vor allem die historisch ausgerichteten Arbeiten von Reinhold Clausjürgens zur Problematik des rousseauistischen Einheitsdenkens in der Französischen Revolution und von Maud Meyzaud zu Nancys Inspiration durch die Praxis des Denkens der Deutschen Frühromantik. Von zentralem Interesse für das Politik-Verständnis ist Nancys Auseinandersetzung mit Carl Schmitt, erarbeitet von Simon Herzhoff. Die Beiträge von Chantal Bax mit zwei Beispielen der Bedrohungen, bzw. Zerstörungen eines Denkens der Vielheiten, Oliver Marchart und Kurt Röttgers greifen bestimmte, wichtige systematische Aspekte des politischen Denkens von Nancy auf.

Der Tradition der Reihe entsprechend, war ein Cover zu finden, das charakteristisch für Nancys Denken wäre. Und das ergab ein weiteres Problem; denn das Mit im Zwischen ist, wie gesagt, kein Substantielles, auf das irgendwie durch ein Bild hingedeutet werden könnte. Das Mit ist kein Etwas, ja an einer Stelle sagt Nancy sogar, dass man gar nicht von „dem“ Mit sprechen könne, man müsse einfach gewissermaßen adverbial „mit“ sagen. Welches Bild könnte dem entsprechen, scheinen doch Bilder unvermeidlich auf die Sichtbarkeit von Etwas zu verweisen? Nur eine abstrakte Bildlichkeit entzieht sich dem. Aber welche abstrakte Bildlichkeit könnte die Struktur eines Mit und eines Zwischen gestalten? In Internet bin ich auf die Grafiken von Friederike Schlee gestoßen, die den Titel „Zwischenraum“ tragen: http://schlee.net/wp-content/uploads/2014/10/zwischenraum_schattenschnitt3.jpg

Der als Cover ausgewählte Schattenschnitt 3 zeigt einen Zwischenraum ohne ein abzubildendes gegenständliches Etwas. Es ist der Raum zwischen den festen Seiten rechts und links. Der Zwischenraum, um den es geht, beult sich in diese festen Strukturen ein, schafft sich selbst eigens als Zwischen-Raum. Er enthält nichts Bestimmtes, gleichwohl ist seine Struktur mehr als bloß ein Leerraum: er zeigt eine Kontur, die sich als eine mehrfache Begegnung weißer und schwarzer Komponenten erweist, als ein Miteinander, das sowohl eine Nähe als eine Distanz ist; er gestaltet eine – um jetzt die Worte Nancys zur Interpretation dieser Grafik zu verwenden – singuläre Pluralität. Frau Schlee hat die Sozio-Ontologie Nancys selbstverständlich nicht als Voraussetzung ihrer Arbeit gemacht; gleichwohl wird Nancys Theorie in

ihrer Arbeit zum Bild. Ich bin froh, dass es mir mit tatkräftiger Unterstützung des Verlags gelungen ist, die Bildrechte für das Cover des Bandes zu gewinnen.

Allen Beitragern, inklusive der Grafikerin, sei an dieser Stelle für die Mitwirkung am Gelingen des Bandes gedankt, sowie auf Verlagsseite ganz besonders Frau Beate Bernstein.

Die Kirche, der Staat, der Widerstand

1.

Verbunden mit der in diesem Land [Frankreich] vorherrschenden katholischen Kirche, ist die Trennung von Kirche und Staat der französische Ausdruck davon, die vollständige Unterscheidung der Kompetenzen zu bezeichnen, der Rechte und der Mächte, zwischen der religiösen Ordnung (sei sie kirchlich oder anders begründet) und der politischen Ordnung in dem Sinne, dass sich die politische Ordnung in allen öffentlichen und bürgerlichen Angelegenheiten durchsetzt, während in allen religiösen Angelegenheiten – infolgedessen als privat oder abhängig von einer Gewissensinnerlichkeit angesehen – diejenige Autorität ausgeübt wird, die durch eine religiöse Instanz definiert ist, der jedermann frei ist anzugehören.

Diese Trennung ist heute eine anerkannte Gegebenheit der Demokratie, in genau der Form, dass diese Trennung vom öffentlichen Recht deklariert wird (selbst dort, wo sie, wie in England, sich in einem ganz besonderen Zustand befindet, die als eine Nicht-Trennung scheinen kann, aber nicht wirklich ist). Die verfassungsmäßige und/oder organische Behauptung oder Auferlegung eines gemeinsamen Wesens von Religion und Staat läuft den allgemeinen Regeln der Demokratie und des Rechtsstaats zuwider – das Recht hat u.a. die Aufgabe, die Unabhängigkeit der Religionen zu sichern, sie möglichst ebenso zu gestalten wie es die Aufgabe ist, die Bedingungen der Denk- und Meinungsfreiheit zu sichern.

Wir haben uns daran gewöhnt, diese Befreiung als eine Errungenschaft der modernen Demokratie zu betrachten. Das ist in dem Maße nicht falsch, wie die rechtliche Festlegung tatsächlich neu in der Geschichte ist (mit der Einschränkung, gleichwohl, die wir unten treffen werden). Aber es ist nicht weniger notwendig sich zu erinnern, dass eine solche Trennung oder wenigstens ihr Prinzip und die Bedingung ihrer Möglichkeit mit dem Beginn der Politik selbst auftauchen: in Griechenland. Es ist notwendig, daran zu erinnern; denn das bedeutet, um geradewegs auf das Wesentliche zu kommen, dass die Trennung von Kirche und Staat nicht eine politische Möglichkeit unter anderen ist, sondern ein konstitutives Element der Politik als solcher, wenn man diesem Begriff den Sinn geben möchte, den er von seinem griechischen Ursprung her annimmt und nicht in dem vagen und lockeren Sinn, der auf jede mögliche Art der Organisation von Kollektivität antwortete.

2.

Die Polis, die Cité, mag ihre eigene Religion enthalten, ihre Riten feiern und außerdem den Platz bereitstellen für die anderen, weniger öffentlichen oder weniger „bürgerlichen“ Kulte, nichtsdestoweniger in seinem eigenen Sein als Polis, setzt sie einen fundamentalen Bruch mit jeder Art direkter oder indirekter Theokratie voraus. Von Aristoteles, und selbst von Platon, bis hin zu Machiavelli und Bodin bewährt sich dieses Prinzip, ohne die offizielleren und modernen „Trennungen“ abzuwarten: die Politik umfasst alle Arten von „-kratie“ außer der Theokratie. Umgekehrt umfasst die Theokratie jede Art sozialer Organisation mit religiösem Prinzip außer der Politik, selbst dort, wo die letztere einen religiösen Aspekt aufzuweisen scheint. Es steht einiges auf dem Spiel: im Prinzip geht es nicht um die Religion wie um die Denkfreiheit. Bei der Religion handelt es sich nicht zuerst um eine „private“ Vorliebe, es handelt sich um eine Art und Weise der Repräsentation und der Organisation der Existenz, sowohl der persönlichen als auch der kollektiven: es handelt sich nicht um mehr oder weniger als einer anderen kollektiven oder gemeinschaftlichen Möglichkeit als derjenigen, die die Politik konstituiert. Die Trennung von Kirche und Staat müsste betrachtet werden als der einzige wahre Akt der Geburt der Politik.

Die Polis beruht zuallererst darauf, dass sie sich ihr Gesetz gibt. Sie kann eine göttliche Vorschrift oder Garantie anrufen, darum kommt ihr selbst, der Polis, die entschiedene Einrichtung, die Beachtung und die Pflege des Gesetzes nicht weniger zu. Nichts ist in der Hinsicht lehrreicher als einerseits die fortschreitende Ersetzung und das Aufgeben der verschiedenen Formen des Gottesurteils, andererseits die Entwicklung noch vor der Polis selbst (speziell in Babylon) von Codices des Eigentums und des Tauschs (Handel, Erbschaft usw.), die einem Teil der allgemeinen *Auto-nomie* vorausgehen, auf der die Cité aufruhren sollte.

Das Politische / le politique (wenn man sich des Maskulinums bedienen will, um das Wesen oder das Prinzip zu bezeichnen), das ist die Autonomie durch die Definition und durch die Struktur. Die Theokratie, in dem Sinne, den man ihr als das Andere der Politik geben möchte, repräsentiert im Gegenteil durch ihre Definition und durch ihre Struktur die Heteronomie. Offenkundig kann die Autonomie der Heteronomie nur Widerstand leisten, und umgekehrt. Allgemein kann man sogar sagen, dass jede Form des politischen oder moralischen Widerstands eine Beziehung zwischen einer Autonomie und einer Heteronomie ist; die für uns authentischste Form (d.h. allein authentische), ist der Widerstand der Autonomie – sei es individuell, sei es kollektiv – gegen jede Form von Heteronomie.

3.

Unter diesen Bedingungen bietet die der Cité eigene Religion – wenn sie denn eine ist – ein doppeltes Antlitz. Auf der einen Seite erscheint sie als ein Überleben und als ein Ersatz der theokratischen Religion. All das geschieht auf der einen Seite, als ob die Polis noch nicht so recht gewusst hätte, wie sie ihre Beziehung zum eigentlichen Prinzip seiner Einrichtung ordnen soll – sagen wir, mit Gründungsautorität –, ohne ihm eine gewohnheitsmäßige, in Wahrheit unpolitische Form eines Rückgangs auf die Religion zu geben. Unter dieser Perspektive kann man bedenken, dass die Trennung von Kirche und Staat, was auch immer die genaue Form sei, der logische Ertrag der politischen Erfindung sei, wie weit sie auch in der Zeit sei und erscheint. Die bürgerliche Autonomie trennt sich hier unzweideutig von der religiösen Heteronomie.

Auf der anderen Seite tendiert die Religion der Polis im Gegenteil dazu, sich als eine spezifische Religion zu konstituieren, im Unterschied zur „Religion der Priester“, um den Ausdruck zu verwenden, mit dem Kant die Religion im gewöhnlichen Sinne von derjenigen unterscheiden möchte, die er ins Werk setzt „in den Grenzen der reinen Vernunft“. Diese Religion will politisch *und* religiös sein, aber religiös im Maße des Politischen und nicht umgekehrt.

Das ist auch schon, in mancher Hinsicht mindestens, die Religion von Athen, einer Cité, die nicht zufällig den Namen ihrer Schutzgöttin trägt. Das ist auch noch sichtbarer diejenige Roms, das ohne Zweifel in der abendländischen Geschichte das vollendetste Beispiel abgibt einer mit Cité und Staat wesensgleichen Religion – in dem Punkt übrigens, dass das lateinische Wort *religio*, das wir beerben, um ein Phänomen zu benennen, das nur Rom so mit einem juridisch-politischen und religiösen Sinn in wesensgleicher Weise genannt hat, das man gemäß einer Etymologie gewissenhafter Beobachtung oder gemäß einer unsichereren Etymologie als Herstellung einer Bindung versteht.

Was kennzeichnet die römische Religion als politische, staatsbürgerliche oder Zivilreligion? Sie kennzeichnet den Einschluss der Autonomie in eine Heteronomie, die, ohne sie zu unterlaufen, ihr die doppelte Dimension einer Transzendenz und einer Hingabe verleiht. „Rom“ transzendiert seine eigene autonome Immanenz. Der römische politische Korpus (*Senatus populusque Romanus*) ist mehr und anderes als die effektive Existenz der versammelten Römer, ihrer Gesetze und ihrer Institutionen. Zum Beispiel ist es so, dass die römische Republik imstande ist, die legendäre Erbschaft der Könige zu übernehmen, die ihr vorangegangen ist: durch die Wirkung der gleichen Wahrheit – derjenigen „Roms“ nämlich –, dass die römische Republik Stolz darauf war, das Königtum verdrängt zu haben und dass die Könige verehrt wurden als Vorfahren und Vorläufer des republikanischen Gesetzes.

Rom verfügt über eine Heteronomie *seiner eigenen* Autonomie oder über eine Transzendenz seines eigenen immanenten Prinzips. Ob dieses römische Modell genau der Geschichte entspricht oder nicht, ist hier weniger wichtig als die Tatsache, dass Rom es verstanden hat, dieses Bild von sich selbst zu zeichnen und dieses Bildnis der Nachwelt zu hinterlassen derart, dass die Beispielhaftigkeit der römischen staatsbürgerlichen Tugend, einer engen Verbindung von Rechtsachtung und patriotischer Kultur, der Repräsentation eines Senats als „Versammlung der Könige“ (*Friedrich Schlegel*), vermengt mit der Vorbildlichkeit der Stadtverwaltung, sowohl sozial als auch ökonomisch, einer Armee, nationaler als jemals in der Antike, zuletzt allgemein als Exemplum vor allem dasjenige, dass der Magistrats-Priester, dessen Name – *pontifex* – einen doppelten Sinn hat, ein sakraler und ziviler Geist – diese Beispielhaftigkeit ist regelmäßig beschworen worden, sowohl von der Französischen Revolution als auch vom italienischen Faschismus, um die berühmtesten und zugleich repräsentativsten Beispiele in Erinnerung zu rufen.

4.

Die Bedeutung des römischen Beispiels zeigt, wie sehr wir zu dem Bild der griechischen Demokratie, wesentlich repräsentiert durch die Agora und durch die freie Diskussion über die Gerechtigkeit, die für Aristoteles den politischen Charakter des menschlichen Lebewesens ausmacht, dasjenige einer religiösen Realität der öffentlichen Angelegenheit hinzufügen wollten, noch vor jedem Raum und jeder Beziehungsartikulation. Was bedeutet das, dass wir das „gewollt“ hätten? Haben wir es gewünscht, und warum? Haben wir es ausprobiert als einen der öffentlichen Angelegenheit innewohnenden Bedarf, seit sie sich verselbständigte – und woher kommt dieser Bedarf? Zweifellos ist es nicht möglich – mindestens jetzt nicht auf Anhieb – diese Fragen zu beantworten. Aber es ist notwendig, um die politische Frage in ihrer ganzen Weite zu erörtern so wie sie sich heute für uns stellt – zu unterstreichen, bis zum welchem Punkt das Bild, die Idee oder das Schema einer „Zivilreligion“ mehr oder weniger bewusst unseren Hauptrepräsentationen des Politischen unterliegt.

Das ist übrigens genau so, wie man das Schmittsche Motiv einer „politischen Theologie“ verstehen muss. Auch wenn Schmitt selbst die Frage der Zivilreligion nicht stellt – und unabhängig von der Tatsache, dass er sich für autorisiert halten konnte, im Nationalsozialismus ein zulässiges Äquivalent seines „theologischen“ Modells zu finden – oder vielleicht gerade weil er sie als solche nicht stellte, zeigt sein strenges Denken der Souveränität gut, dass eine Wiederkehr des religiösen Typs im Horizont der Politik der Moderne verbleibt oder insgeheim zu ihr zurückkehrt. Mangels einer solchen Wiederkehr, dass die Idee der „Republik“ besonders in der französischen Form bis gestern lebendig erhalten werden wird (um hier nicht von

dem Modell der Vereinigten Staaten zu sprechen oder vom „Verfassungspatriotismus“ von Habermas oder von all dem, was in den japanischen, chinesischen Realitäten analysiert werden könnte oder in den konstitutionellen Monarchien Europas usw.), scheint es so, als widme sich die Politik dem Rückzug auf das Wesen dessen, was man ihr unterstellt, sich auflösen zu lassen in die „Verwaltung“ und die „Polizei“, die dann für uns erscheinen als der miserable Rest dessen, was eine Politik sein könnte oder machen müsste.

Marx hatte recht, die Kritik der Religion mit der Kritik der Politik zu verknüpfen; folglich handelte es sich für ihn, mindestens gemäß seiner ersten und grundlegenden Einsicht, darum, die politische Besonderheit freizulegen und die abgesonderte Existenz („den Staat“) aufzuheben ganz so wie die Kritik der Religion die Trennung von Erde und Himmel aufzuheben hätte: aber das, um letztlich eine Welt zu erreichen, die keine Welt, „des Geistes und des Herzens beraubt“, mehr wäre. Mit anderen Worten, wahrer Geist und Herz, der Geist und das Herz der wahren menschlichen Gemeinschaft im Werk der Produktion des Menschen selbst, müssten ihre immanente Authentizität an die Stelle der falschen Transzendenz des politischen Geistes und des religiösen Herzens setzen.

Wie man sieht, müssten Politik und Religion zusammen aufgehoben werden, in ein und derselben und einzigen zugleich ur-politischen und (folglich) ur-religiösen Bewegung, der Bewegung des wirklichen sozialen Seins, diesseits und jenseits seiner politisch-religiösen Widerspiegelungen.

All das geschieht also so, als ob die große Alternative der Moderne gewesen wäre: entweder endlich eine vollständig von der Religion getrennte Politik zu emanzipieren oder sie beide zusammen aus der Wirksamkeit und dem Ernst der Selbstherstellung der Menschheit hinauszuerwerfen. Oder aber die Politik wird begriffen als Wirksamkeit der Autonomie (sei es persönlich oder kollektiv), oder Politik und Religion werden als heteronom vorgestellt und die Autonomie besteht darin, sich von ihnen zu befreien. Widerstand der Politik gegen die Religion oder Widerstand gegen das Politisch-Religiöse (und in dem Fall, wovon, von wem, die Frage lassen wir beiseite).

5.

Diese Alternative hatte seine Bedingung der Möglichkeit im zweiten römischen Ereignis, demjenigen das der Republik und dem Kaiserreich folgte in dem, was noch als *republikanisch* gepflegt wurde. Dieses Ereignis ist nichts anderes als das Christentum, und das Christentum brachte unter dem Aspekt, der uns hier interessiert, nichts anderes, als eine wesentliche Trennung von Kirche und Staat. Tatsächlich ist diese Trennung so grundlegend, dass sie sogar gründend ist: im Christentum stellt

sich eigentlich das Begriffspaar „Kirche/Staat“ her. Es stellt sich her, ausgehend von der Begründung der „ekklésia“, einem Begriff, der den Institutionen der griechischen Cité entnommen ist und der jetzt eine „Versammlung“ und eine Weise ganz besonderen Zusammen-Seins, unterschieden von der sozialen und politischen Weise, bezeichnet.

Vor der eigentlichen Schaffung der Kirche oder sogar der örtlichen Kirchen hat sich das Christentum durch zwei Hauptmerkmale angekündigt: die Unterscheidung der zwei Reiche und entsprechend der zwei Gesetze. Das Reich Gottes und das Reich des Kaisers, das Gesetz Moses‘ („das Gesetz der Sünde“, nach Paulus) und das Gesetz von Jesus oder Gesetz der Liebe („Gesetz der Freiheit“, nach Jakobus). Als Erbe eines Aufbrechens im Inneren des Judentums, wie ich es oben gekennzeichnet habe, konstituierte das Christentum ein politisches Hauptereignis oder ein Ereignis mit Bezug zur Politik: mit derselben Operation trennte es diese, ontologisch, vom Religiösen (denn es handelte sich um zwei „Welten“, und diese Abtrennung hat seinerseits große religiösen Konsequenzen), und auf der anderen Seite gründete sie mit einer paradoxen Geste das Religiöse selbst auf das politische Modell des Reichs oder der Cité („Reich“ in den Evangelien, „civitas“ bei Augustin). Der Ursprung dieser vollständig neuen Formation in der religiösen Ordnung findet sich in der Bedeutung des Messianismus: dort, wo der Messias als Restaurator der Königreichs Israel erwartet wurde, war er der Errichter eines ganz anderen Königreichs, das vollständig von der Natur und den Gesetzen menschlichen Königtums abwich. Oder vielmehr: nur so wurde die Politik als menschliche Ordnung entlarvt: nur menschlich und „allzu menschlich“.

Davon ausgehend ist eine Zivilreligion unmöglich. Alle möglichen Bündnisse zwischen Kirche und Staat konnten eingegangen werden – und wie man weiß, gerade durch die Konversion der Kaiserreichs zur neuen Religion begann ein neues Zeitalter, das die doppelte Bestimmung des Reichs zwischen Orient und Okzident gemäß einer doppelten Ausformulierung der Beziehung zwischen den zwei Reichen erkennen ließ, es blieb nur noch das Grundprinzip der Heterogenität der zwei Ordnungen, das nie wieder grundlegend in Frage gestellt werden sollte.

(Das ist auch der Grund, warum – das sei nebenbei gesagt –, ein bedeutender Aspekt der Tradition oder der verschiedenen Traditionen des Islam, wie man weiß, die Beziehung weltlicher und geistlicher Autoritäten betrifft – eine Formulierung, die *stricto sensu* nur in christlicher Terminologie möglich ist.)

Die Trennung von Kirche und Staat, wie sie die Demokratie fertiggestellt hat, ist irgendwie direkt die Folge des vom Christentum eingeführten Doppelregimes, Doppelregime, das zusammen die Ordnung der Cité und die Ordnung der Religion ersetzt hat. Diese Ersetzung selbst hat sich als Folge – auch dort in irgendwie direkter Weise – eingeschaltet in die prekäre und immer wieder aufs Neue destabilisierte Situation der mit Zivilreligion versehenen antiken Cité.

Unter diesen Bedingungen ist es nicht erstaunlich, dass das moderne Denken des Politischen in zwei entscheidenden Schritten hinsichtlich der Beziehung von Staat und Religion vorangeschritten ist.

Der erste Schritt ist der Erfindung der Souveränität. Von Machiavelli zu Bodin – und ohne das Motiv einer sicheren Kontinuität des Übergangs vom einen zum anderen überbewerten zu wollen – ist es offenkundig, dass der Schwerpunkt des politischen Problems sich unaufhörlich in Richtung der profanen, weltlichen – und selbst atheistischen, um es mit einem Wort von Bayle zum Thema Bodin zu sagen – Bedingung des Staates verschoben hat. Selbst der Begriff des „Staates“ mit seiner Bedeutung der Einrichtung und der Stabilität bezeugt den Bedarf, ein Prinzip der Grundlage und der Festigkeit dort zu finden, wo definitiv eine absolute Grundlage fehlt. Der Ausdruck „absolute Monarchie“, auch wenn angewandt auf von kirchlichen und theologischen Garantien umgebenen Regierungen, spricht für sich selbst: die Souveränität des Monarchen, d.h. des Staates, kann per definitionem von keiner anderen Autorität als von sich selbst abhängen, und seine religiöse Weihe konstituiert trotz des Anscheins nicht seine politische Legitimität.

Der souveräne Staat ist der Staat, der seine Legitimität aus sich selbst beziehen muss. Ohne jetzt schon in diesem Kontext auf den wesentlichen Charakter des Rechts der Entscheidung im Ausnahmezustand einzugehen (wie Schmitt die Souveränität definiert), muss man doch festhalten, dass die prinzipielle *Autonomie* des Politischen hier seinen Hauptanspruch erklärt: sie muss oder es müsste auf die eine oder andere Weise ihr eigenes Gesetz und ihre eigenen Mittel begründen, autorisieren und garantieren. Ist das anders möglich, als die Sicherheitserfordernisse zu beschwören, die aus der Schwäche und der Feindseligkeit der Menschen hervorgehen? Aber können diese Erfordernisse mehr gründen als einen Notbehelf – gegebenenfalls sogar mehr als eine zum alleinigen Wohl eines Einzelnen usurpierte Autorität? Man sieht so das allgemeine Schema der politischen Problematik im Ausgang vom klassischen Zeitalter sich abzeichnen.

Der zweite Schritt ist lediglich die Forderung nach einer Zivilreligion, wie sie Rousseau formuliert. Worum handelt es sich? Die *Herzen der Bürger empfänglich* zu machen für die Gesamtheit der Regeln und Bedingungen, die sich aus der transzendentalen Deduktion des Gesellschaftsvertrags ableiten. Warum dieser Bedarf einer besonderen Affektivität? Warum, wenn nicht darum, weil der Affekt aus dem Vertrag entfernt worden ist – dessen eigentlicher Begriff Rationalität impliziert, aber weder Hingabe, noch Begehren, noch Gefühl.

Die Zivilreligion von Rousseau ist entgegen dem Anschein keine mehr oder weniger willkürliche ausschmückende Hinzufügung zum errichteten Bau des Gesellschaftsvertrags. Im Gegenteil kommt sie um zu versuchen, den inneren Mangel des Vertrags auszugleichen, der anscheinend nur eine Regierung der Versammlung des Interesses herzustellen verstand – sogar indem dieser Vertrag den Menschen selbst