crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES

ISSN: 2791-4666 I DOI:10.25598/CSRT/2022-11I Homepage: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt

CSRT I2022-11

Euro Proteste in Frankfurt Photo: commons.

DE

EINE PERFORMATIVE POLITISCHE THEOLOGIE FÜR EUROPA – *ENTWURF EINES ANSATZES*

MARTIN KIRSCHNER

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

EINE PERFORMATIVE POLITISCHE THEOLOGIE FÜR EUROPA – *ENTWURF EINES ANSATZES*

MARTIN KIRSCHNER

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

ABSTRACT

Anknüpfend an das Editorial führt der Aufsatz in Ansatz und Problemstellung des Projekts einer Performativen Politischen Theologie für Europa ein. Ausgangspunkt ist die derzeitige Erfahrung einer vielschichtigen und tiefgreifenden Krise, welche die Frage nach der Rolle Europas in einer globalisierten Welt ebenso anstößt wie die Suche nach einem Verständnis des Politischen, das im Kontext fragiler Ordnungen und bedrohlicher Zukunftsszenarien ein basales Vertrauen und gemeinsame Handlungsfähigkeit ermöglicht. Dies lenkt den Blick auf die Ambivalenz von Theologie und Glauben, die einerseits (in oft sublimer Weise) Herrschaftsstrukturen und Ausschluss legitimieren, andererseits in ihrem Gottesbezug diese Strukturen unterbrechen und ein Zeugnis messianischer Hoffnung geben, welches Herrschaft relativiert, den Opfern der Vergangenheit Rettung verheißt und in den Zwängen der Gegenwart Zukunft eröffnet. Das Spezifische des Projekts liegt in seiner Wendung ins Performative, die sowohl das Verständnis Europas wie die Konzeptionalisierung des Politischen und Theologischen betrifft.

Keywords: Europa, Begriff des Politischen, Theologie, Performativität, das Messianische

In der Politik geht es um die gemeinsame Gestaltung von Zukunft [1]und müssen Entscheidungen getroffen werden, die für alle verbindlich sind. Diese können sanktioniert und notfalls auch mit Zwang und Gewalt durchgesetzt werden – entsprechend scharf stellt sich die Frage

1 Der Aufsatz wurde Ende 2021 fertiggestellt, sodass die späteren Ereignisse und besonders die Eskalation des Krieges in der Ukraine und die Zuspitzung der Konflikte zwischen Russland und dem Westen nicht mehr berücksichtigt wurden.

ihrer Rechtfertigung. Die Theologie reflektiert auf Basis des Glaubens auf die Wahrheit Gottes und auf das Heil der Menschen – beides hochumstrittene Themen, wenn sie in einer religiös-weltanschaulich pluralistischen Welt mit Geltungs- und Wahrheitsansprüchen vertreten und in den politischen Diskurs eingebracht werden. Wissenschaft schließlich dient der methodisch reflektierten, argumentativ nachvollziehbaren Generierung und Problematisierung von Wissen, in Auseinandersetzung mit der gegebenen Wirklichkeit und ihren Deutungen, im Hinterfragen und Begründen von Bewertungen und Normen. Wie kann also ein Projekt ansetzen, das wissenschaftlich über politisch-theologische Fragestellungen arbeiten möchte und auf die Bedeutung Europas in einer globalisierten Welt reflektiert, die von Krisen, Konflikten und Polarisierungen gezeichnet ist?

Um zustimmungsfähig zu sein, sollte eine Argumentation bei jenen Punkten ansetzen, die von allen Gesprächsteilnehmer*innen geteilt werden, sodass von einem „gemeinsamen Boden" aus strittige Punkte in überzeugender Weise bearbeitet werden können. Aber wo wäre in einer globalisierten und zugleich fragmentierten Weltgesellschaft ein solcher common ground zu finden? Im Kontext eines religiös-weltanschaulichen Pluralismus wäre es sicherlich keine erfolgversprechende Strategie, von einem religiösen Bekenntnis oder einer Offenbarungswahrheit auszugehen: Schon in der eigenen Bekenntnisgemeinschaft dürfte dies aufgrund widerstreitender Hermeneutiken und Interpretationen die Konflikte eher verschärfen. Erst recht gilt dies im Dialog mit anderen Religionen, mit agnostischen oder atheistischen Positionen. Doch sind auch jene Ausgangs- und Bezugspunkte, die im Kontext der Moderne eine allgemeinverbindliche Basis diesseits religiöser Überzeugungen bilden sollten, umstritten: Freiheit und säkulare Vernunft, Wissenschaft, freier Markt und technologischer Fortschritt. Auch der Rekurs auf „Vernunft" und „Wissenschaft" ist mit Abgrenzungen verbunden, was als rational, wissenschaftlich und legitimationsfähig gelten kann und was nicht. Diese Entscheidungen sind ihrerseits kulturell verankert, in soziale Systeme und Machtstrukturen eingebunden,

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

die aus der Wissenschaft heraus ebenso hinterfragt werden können wie im Kontext dekolonialer Kritik und eines interkulturellen Dialogs.

Wo und wie lässt sich ansetzen, wenn ein normativer Grundkonsens nicht vorausgesetzt oder kontrafaktisch unterstellt werden kann? Diese Fragen stellen sich umso schärfer, als Herausforderungen und Probleme, die gesellschaftliche Öffentlichkeit, der wissenschaftliche Diskurs und die politische Arena nicht mehr in das Konzept eines relativ homogen vorgestellten Territorialstaats und einer durch eine geteilte Kultur und Sprache konstituierten Gesellschaft passen, sondern auf globaler Ebene Verständigung, Entscheidungen und gemeinsame Handlungsfähigkeit erfordern. Das betrifft auch den Umgang mit dem religiösen und kulturellen Pluralismus, insofern das Modell einer säkularen Rahmenordnung diesseits oder jenseits religiös-kultureller Differenzen einem europäischen bzw. westlichen Kontext entstammt, das keinen neutralen Boden darstellt, sondern sich auch als Instrument eines kulturellen, religiösen, politischen und epistemischen Herrschaftsanspruchs lesen lässt. So stellt sich im politischen wie im theologischen Bereich die Herausforderung, angesichts des Zerbrechens normativer Ordnungen und der Grenzen des Konsenses nach Möglichkeiten von Verständigung, Solidarität und gemeinsamem Handeln zu suchen. Dieses muss sich gerade im Umgang mit Heterogenität und mit Differenzen bewähren und gleichwohl politisch handlungsfähig und theologisch verantwortbar bleiben.

In Anbetracht dieser komplexen Problemlage waren es vor allem zwei Ansatzpunkte, die mir bei der Konzeption des Projektes aussichtsreich erschienen. Zum einen lässt sich die Erfahrung der Krise selbst als etwas verstehen, was die Menschen über Glaubens- und Kulturgrenzen, über nationale Differenzen und politische Lager hinweg verbindet. Die Krisenerfahrungen und planetarischen Herausforderungen bilden einen gemeinsamen Ausgangspunkt in einer globalisierten Welt; sie setzen die Menschheit als ganze unter Verständigungs- und Handlungsdruck. Zugleich wirken sie sich aber regional höchst unterschiedlich aus, verschärfen soziale Spaltung und Interessenkonflikte, generieren Auseinandersetzungen um Deutung und Handlungsstrategien. Einerseits verbinden sie Menschen unterschiedlicher Religionen, Kulturen und

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Nationalitäten im Bewusstsein einer planetarischen Verantwortung und geteilten Verwundbarkeit, der wechselseitigen Abhängigkeit und kollektiven Sterblichkeit. Andererseits verschärfen sie Konflikte und Polarisierungen, Feindbilder und Ausgrenzungsmechanismen, die nicht nur zwischen Kulturräumen, Nationen und Religionen greifen, sondern in diesen selbst zwischen unterschiedlichen Lebensstilen, Milieus und politisch-kulturellen Lagern aufbrechen.

In diesen Konflikten und Polarisierungen scheint es mir daher zweitens notwendig, das „Wie" des Politischen wie des Theologischen in den Blick zu nehmen – die unterschiedlichen Formen, Stile, Modalitäten, Performances des Politischen wie des Glaubens, zwischen denen heute die Konfliktlinien verlaufen.[2] Diese Wendung zum Performativen lehnt sich dabei nicht an ein bestimmtes Theorieangebot an. In den Diskussionen des Netzwerkes wurde auf unterschiedliche Ansätze Bezug genommen, von Austin oder Habermas über die kulturwissenschaftlichen Ansätze im Umfeld der *performative studies* hin zu den an Levinas, Derrida, Foucault und andere anknüpfenden Ansätzen, wie sie sich bei Judith Butler, Giorgio Agamben und im Kontext post- und dekolonialer Theoriebildung finden. Performativität gilt hier nicht einem Teilbereich der Sprache oder der Kultur, sondern verweist auf die fundamentale, unhintergehbare Dimension des Lebensvollzugs in Praxis und Theoriebildung, wobei Wissens- und Machtformationen, Subjektivierungs- und Sozialisierungsprozesse ineinandergreifen und die Frage nach dem Politischen auf eine ontologische und epistemologische Ebene rückt. In meinen eigenen Überlegungen nimmt die Auseinandersetzung mit Giorgio Agamben eine zentrale Stellung ein, die

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

2 Vgl. zu Idee und Begründung eines solchen Ansatzes: Kirschner 2018, 2022b; zur „Kulturalisierung" politischer Konflikte und zur Politisierung des Kulturellen vgl. Reckwitz 2019. Er sieht eine sich wechselseitig verschärfende Polarisierung zwischen einer am Individuum und seiner Selbstverwirklichung ausgerichteten kosmopolitischen und einer an der Identität von Gemeinschaften ausgerichteten, essentialistischen Form der Kulturalisierung. Beide folgten einem Primat des Besonderen, sodass es im Kontext einer „Gesellschaft der Singularitäten" gelte, in neuer Weise „das Universale und das Heterogene zusammenzudenken", und zwar als einen „Prozess der Arbeit am Allgemeinen", eines „doing universality" (ebd., 47–61, Zitat 57).

ich mit einer Theologie des Zeugnisses messianischer Hoffnung verbinde, die in Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil die Verkündigung und Theologie von Papst Franziskus aufgreift.

Mit dem performativen Ansatz geht es zunächst um eine spezifische „Sensibilität" und Perspektive, aus der heraus auf politisch-theologische Prozesse und Fragestellungen geschaut wird. Angesichts der Brüchigkeit und Strittigkeit normativer Ordnungen und des Fehlens eines belastbaren Grundkonsenses sucht der performative Ansatz in den Praxen und Vollzügen selbst innere Kriterien frei zu legen, sodass sich diese an ihren eigenen Ansprüchen messen lassen. Einfacher formuliert: Tut eine sprachliche Äußerung, ein symbolischer Vollzug oder eine leibliche Geste das, was sie sagt und ausdrückt?[3]

Im Schnittfeld von Politik und Theologie folgt dies der Einsicht, dass sich die Fragen nach Grund, Begründung und Legitimation, nach Wesen und Ziel einer Ordnung unabweislich stellen, ohne dass ein unbedingter und absoluter Bezugspunkt identifiziert oder zureichend repräsentiert oder konsensuell vorausgesetzt werden könnte. Die Entzogenheit des Absoluten ist theologisch wie politisch zentral: Wird sie anerkannt, so relativiert dies die bestehenden Ordnungen und ermöglicht eine Kritik an Ideologien und Idolen. Zugleich verweist sie positiv auf offene geschichtliche Prozesse einer nie abgeschlossenen Annäherung an das noch ausstehende Absolute, das in diesen Prozessen wirksam wird, indem handelnd darauf gesetzt und es darin bezeugt wird. Eine Repräsentation des Absoluten (der Wahrheit, des Guten, der Gerechtigkeit, des Schönen, des Friedens, der Identität; konvergierend im Bezug zu Gott bzw. zum Reich Gottes) kann dann nur in endlicher, verwundbarer, korrigierbarer, kritisierbarer Weise auf Zukunft hin gewagt und verantwortet werden. Der Gottesglaube kommt in solcher Perspektive nicht primär als eine religiöse oder politische Position, als eine philosophische These oder als eine kirchliche Lehre in den Blick, sondern als ein persönlich wie gemeinschaftlich gelebter Glaubens- und Lebensvollzug, der ein Wagnis darstellt, das als Option verantwortet werden muss. Solcher Vollzug speist sich aus geteilter Erinnerung an das Unabgegoltene der

3 Vgl. die Aufsätze von Judith Gruber und Christian Kern in diesem Band sowie die Überlegungen von Peter Zeillinger 2019c, 2020a.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Vergangenheit und lebt aus der Erwartung des Kommenden, in einer eschatologischen Hoffnung, die in der Gegenwart wirksam wird. Der Vollzug des Glaubens ist mit Umkehr und Metanoia verbunden, mit einer Selbstüberschreitung auf das Andere und die Anderen hin, mit einer Hinwendung an die Ränder und zum bislang Ausgeschlossenen.

Diesen knapp umrissenen Ansatz möchte ich nun in vier Schritten entfalten: Ausgehend von den Krisenerfahrungen der Gegenwart (1), frage ich nach der Bedeutung Europas in diesen Krisen (2). Dann wende ich mich dem Begriff des Politischen (3) und dem Verständnis von Theologie (4) im Verhältnis zum Politischen zu.[4]

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

1. GLOBALE KRISENSZENARIEN – HERAUSFORDERUNG UND AUSGANGSPUNKT

Die Erfahrung einer umfassenden Krise bildete meinen Ausgangspunkt zur Initiierung des Projekts. Ihre Wahrnehmung hat sich im Laufe des Projekts verschoben und zugleich zugespitzt. Zunächst stand die Krise des europäischen Einigungsprozesses im Fokus, die eng mit den globalen Krisen verflochten ist. In ihr ist zugleich die Frage nach Verständnis und Organisationsform des Politischen aufgeworfen.[5] Der Fokus hat sich

4 Ich greife dabei auf die Diskussionen zurück, die wir in der Gruppe der AutorInnen dieses Heftes und mit Peter Zeillinger geführt haben. Dieser hat zu unserem Projekt maßgeblich beigetragen. Da er sich entschlossen hat, seine Beiträge im Kontext seiner bereits umfangreichen eigenen Arbeiten zum Thema separat zu publizieren, verweise ich auf bereits publizierte Aufsätze von ihm im Umfeld unseres Projekts und beziehe seine internen Diskussionspapiere mit ein. Vgl. Zeillinger 2019a, 2019b, 2020a, 2020b, sowie von früheren Publikationen Zeillinger 2003, 2013a, 2013b, 2017a, 2017b. Parallel zu den hier publizierten methodischen Überlegungen werden die stärker inhaltlich ausgerichteten Beiträge der im Juli 2021 durchgeführten Tagung „Europa (neu) erzählen. Narrative und performative (Re-)Konstruktionen eines Europa in der Krise“ im Nomos-Verlag publiziert: Kirschner 2022a.

5 Vgl. Kirschner 2018, 29–41, 2019. Im Hintergrund stand eine mit Karlheinz Ruhstorfer organisierte Tagung der deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie, die mit einem offenen Call for papers verbunden war, sowie eine interdisziplinäre Ringvorlesung an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt zur Krise Europas. Vgl. Kirschner und

dann zunehmend auf die globale und grundsätzliche Dimension der Krise verlagert, welche die Frage nach Europa mit dem Verständnis westlicher Moderne und einer Deutung der Gegenwart verknüpft.

Einerseits begleitet das Bewusstsein der Krise die Moderne und prägt ihr Zeit- wie Politikverständnis (vgl. Koselleck 1995, Bauman und Bordoni 2014), andererseits verdichtet sich dies in konkreten Krisenerfahrungen, revolutionären Momenten und traumatischen Ereignissen, die den Lauf der Geschichte unterbrechen. Der Erste und Zweite Weltkrieg, Hiroshima und Vietnam, die totalitären Regime und Lagersysteme haben sich tief in das politische Bewusstsein im 20. Jahrhunderts eingeschrieben; die Shoah markiert einen Bruch, verweist darin auf andere Traumata, ohne dass diese sich gegeneinander aufwiegen oder in einen Sinnhorizont aufheben lassen. Die Gegenwart ist in der Tiefe von dieser Erfahrung des Bruchs (und ihrer Verdrängung) geprägt, zugleich gibt es eine weiterlaufende ‚Normalität', die ihrerseits als krisenhaft erlebt (und inszeniert) wird. Die Krisenerfahrung deckt die verdrängte Seite der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf, zeigt, wie dünn die Decke der Zivilisation ist, und verweist auf die Realität derjenigen, die von der Normalität ausgeschlossen um Überleben und Anerkennung kämpfen. Andererseits konfrontiert die Erfahrung der Krise mit der Möglichkeit von Bruch und Katastrophe, was Entscheidung und Neuausrichtung im Handeln fordert (und in Konflikte führt). Solche Krisenmomente spitzen sich im 21. Jahrhundert auf einer globalen Ebene zu, sie konfrontieren mit der Notwendigkeit von Entscheidung und tiefgreifender Transformation angesichts einer drohenden Katastrophe.

Die Geschichte der Europäischen Union steht zunächst eher für die ‚Normalität' der Krise: Der Prozess der politischen Integration Europas ist von Beginn vor allem im Modus des Krisenmanagements und langer Nachtsitzungen vorangetrieben worden (vgl. u.a. Patel 2018, Ribbe und Wessels 2020). Gleichwohl haben sich diese Krisen im 21. Jahrhundert verdichtet und zugespitzt. Die Erzählung einer immer weiterreichenden Integration und Erweiterung der Union („ever closer union") steht ebenso in Frage wie der Modellcharakter westlich-liberaler Demokratie. Schon

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Ruhstorfer 2018, Kirschner und Nate 2019.

eine oberflächliche Aufzählung zeigt die Reichweite der Erschütterung: die Bedrohung durch den Terrorismus, der „Krieg gegen den Terrorismus" und die Ausweitung des Sicherheitsstaates, die Auseinandersetzung um Verfassung und Erweiterung der EU, die Ablehnung des Verfassungstextes, die Finanz- und Staatsschuldenkrise und die mit ihr verbundenen Polarisierungen, das Referendum zu „Brexit" und der Austritt des Vereinigten Königreichs aus der EU, das Erstarken europakritischer und populistischer Bewegungen, die Kontroversen um die Flüchtlingspolitik, die zunehmende Polarisierung der Gesellschaften und die Entfremdung zwischen Ost und West, die Präsidentschaft Donald Trumps in den USA, der wachsende Einfluss autoritärer Regime, die Konflikte mit Russland und der Türkei, die zunehmende Infragestellung des westlich-liberalen Politikmodells und der Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, etwa in den Konflikten mit Polen und Ungarn. Seit Beginn des Jahres 2020 wurden die genannten Konflikte und Krisenszenarien von der Corona-Pandemie überlagert, die Europa schwer trifft. Politik rückt immer stärker unter das Vorzeichen einer an Risiko und Gefahrenabwehr orientierten Biopolitik der Immunisierung gegen das Andere und Fremde (Di Cesare 2020, 113–14). Regieren im Ausnahmezustand und Krisenmodus ist zum Normalfall geworden.

Die Krisen, die ich hier nur summarisch aufzähle, um sie ins Bewusstsein zu rufen, hängen zusammen und verschärfen sich gegenseitig; sie wurden aus dem europäischen Kontext heraus formuliert, sind aber Teil globaler bzw. planetarischer Konflikte und Krisenszenarien. Im Projekt hat dies dazu geführt, dass sich der Fokus von einem regionalen Verständnis Europas als einem spezifischen Kontext immer stärker auf die Bedeutung verlagert hat, die ‚Europa' als Idee und Projekt im Kontext einer globalisierten Welt und einer in die Krise geratenen Moderne zukommt – gerade auch in Blick auf (post-)koloniale Machtverhältnisse, hegemoniale Rationalitätskonzepte und die Frage, wie das in ihnen unsichtbar Gemachte und Verdrängte in seinem eigenen Potential zur Geltung kommen kann.

Wenn ich von globalen Krisen und bedrängenden Herausforderungen als Ausgangspunkt spreche, so gilt dies für das religiöse Feld nicht weniger als für das Politische. Auch hier ließe sich eine lange Reihe von Krisen nennen,

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

die oft dialektisch aufeinander bezogen sind, die sich gegenseitig verstärken und in eine Konfliktdynamik führen, mit der Polarisierungen zwischen Glaubensstilen und eine Politisierung religiöser Differenzen einhergehen. Diese gefährden die innere Einheit der Glaubensgemeinschaften ebenso wie den gesellschaftlichen Frieden, bis hin zum Umschlag in offene Gewalt. Ich nenne nur summarisch: die Dialektik zwischen Säkularisierungsprozessen und einer Rückkehr von Religion in der Öffentlichkeit; der Abbruch religiöser Traditionen und fundamentalistische (Re-)Konstruktionen religiöser Identität; die Auseinandersetzungen um die Stellung der Religion zwischen Laizismus, Pluralismus und neuen Formen eines religiösen Integralismus; die Frage nach der Stellung des Islam in Europa, Radikalisierungen islamistischer Gruppen und antiislamistischer Bewegungen, bis hin zu Eskalationen terroristischer Gewalt.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Die katholische Kirche ist dabei mit einer spezifischen Krisendynamik konfrontiert, welche die Perspektivierung des Projekts auf Performativität, Kultur und Stil bestärkt. Hier sind die lange verdrängten und tabuisierten Konflikte um eine konstruktive Auseinandersetzung mit Moderne und Spätmoderne, um kirchliche Reformen und um eine Erneuerung der Kirche mit dem Pontifikat von Papst Franziskus offen zutage getreten. Sein Aufruf zu einer diakonischen und missionarischen Wendung an die Ränder korrespondiert der bereits genannten dekolonialen Perspektive, der Überwindung einer auf Europa oder Rom, auf den Westen oder globalen Norden zentrierten Sicht. Vor allem aber ist mit der Aufdeckung von Machtmissbrauch und sexualisierter Gewalt in der Kirche das Ausmaß sichtbar geworden, in dem in der katholischen Kirche selbst Menschen zu Opfern gemacht, Täter und Institution geschützt, die Überlebenden von Missbrauch aber an den Rand gedrängt und zum Schweigen gebracht wurden.[6] Die oft beklagte „geistliche Krise" wird zur Anfrage an die Kirche selbst; der Zusammenhang von Glaubenskrise, Kirchenkrise und Gotteskrise verschärft sich, wenn innerhalb der Kirche das Evangelium in sein Gegenteil verkehrt und der Reputation der Kirche Vorrang vor dem Schutz der Opfer gegeben wird. Gerade die Verkehrung der Botschaft im

6 Eine Übersicht zu diesen Aufklärungsprozessen und zum Stand der Debatte bietet Hilpert et al. 2020.

Gewand von Rechtgläubigkeit und Orthodoxie zeigt, wie sehr es auf den Gebrauch der Worte, auf den Stil im Umgang mit Anderen, auf die Form der Weitergabe des Glaubens ankommt.[7] Damit rückt die Performativität des Glaubens ins Zentrum, die auch Kultur und Struktur der Kirche betrifft und den Blick auf die Formen von Machtausübung in der Kirche lenkt. Mit der Hinwendung zur Synodalität unter Papst Franziskus, mit dem synodalen Weg in Deutschland und in anderen Ortskirchen, mit dem weltweiten synodalen Prozess 2021–23 zum Thema Synodalität bildet die katholische Kirche derzeit ein großes Laboratorium für die performative Weiterentwicklung der Ekklesiologie[8], die Kirche als Volk Gottes in Weggemeinschaft mit allen Menschen und in der „Sorge um das gemeinsame Haus"[9] versteht. Eine solche Weiterentwicklung fordert eine neue Auseinandersetzung mit dem politischen Verständnis von Demokratie.

Mit der „Sorge um das gemeinsame Haus" ist die ökologische und ökonomische Dimension der globalen Krise angesprochen, in denen sich die zuvor genannten Krisen zur Krise einer Zivilisation verdichten, die das Zusammenleben und Überleben auf dem Planeten selbst bedroht. In den letzten zehn Jahren ist das öffentliche und kirchliche Bewusstsein für das Ausmaß der ökologisch-sozialen Krise rasant gewachsen. Sie kann nicht mehr als Teilbereich einer Umweltethik und -politik behandelt werden, sondern kommt als umfassende, planetarische Krise in den Blick, welche die Voraussetzungen und Zusammenhänge des Lebens im System Erde be-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

7 Papst Franziskus betont diese inneren Gefährdungen des Glaubens, die unter dem Anschein des Guten und der Frömmigkeit erfolgen: Vgl. Evangelii gaudium 93–101; Gaudete et exsultate Kap. 2.

8 Vgl. die einschlägigen Dokumente unter https://www.synod.va/en.html; https://www.synodalerweg.de/; https://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm; zur Reflexion dieser Prozesse im Kontext globaler Krise vgl. Faggioli 2017, 2020.

9 Wenn der Papst die Enzyklika Laudato si' der Sorge um das gemeinsame Haus widmet, so drückt sich darin nicht nur eine Ausweitung katholischer Soziallehre auf den Bereich der Ökologie aus, sondern die Orientierung an einer „integralen Umkehr", bei der theologische, sozialethische, ökologische, kulturelle und ekklesiologische Dimensionen miteinander verbunden sind. Besonders deutlich wurde dies auf der Amazonassynode, ihrem Schlussdokument und dem nachsynodalen Schreiben Querida Amazonia.

trifft, das durch die Wirkungen menschlichen Handelns (Anthropozän) bzw. des Zivilisations- und Wirtschaftsmodells (Kapitalozän) im systemischen Zusammenspiel unterschiedlicher Formen von „Agency" in einem geschichtlich präzedenzlosen Maß aus dem Gleichgewicht gebracht worden ist (vgl. einführend Horn und Bergthaler 2020). Das sechste große Massenaussterben, der Klimawandel und das Kippen lebenswichtiger Ökosysteme ist bereits im Gang, die Folgen werden zunehmend erfahrbar. Das Pariser Klimaabkommen von 2015 und die im Vorfeld veröffentlichte Enzyklika Laudato si' markieren wichtige Wegmarken für die globale Wahrnehmung und Diskussion der Krise sowie für ein neues Bemühen, politisches Handeln auf Weltebene zu ermöglichen. Dabei ist Laudato si' nicht einfach eine lehramtliche Sozialenzyklika, sondern ist verbunden mit einer Verortung der Kirche in der globalen Zivilgesellschaft, in einer an den Herausforderungen orientierten interkulturellen und interreligiösen Netzwerkarbeit, die säkulare Akteure einschließt und zugleich – wie in der Amazonassynode – in ein synodales Verständnis von Kirche eingebunden ist und auf dieses zurückwirkt. Papst Franziskus hat dabei in der globalen Öffentlichkeit die neuralgischen Punkte in provokanter Form benannt: die Auseinandersetzung mit einer Form der „Wirtschaft, die tötet"[10]; die Notwendigkeit einer Kritik und Überwindung des „technokratischen Paradigmas", die eine Anerkennung der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit einer neuen Wertschätzung weisheitlicher Wissens- und Lebensformen der sogenannten ursprünglichen Völker verbindet;[11] die Kritik an einer „Globalisierung der Gleichgültigkeit"; die politische und ethische Bedeutung von Flucht und Migration; die Notwendigkeit, ein Politikverständnis zu überschreiten, das einseitig am Individuum, an der Wahrung von Besitzständen und der Abgrenzung politischer Räume orientiert ist.[12]

Schließlich ist mit der Corona-Pandemie das Bewusstsein als Menschheit, in einer Situation akuter Krise zu leben, ganz konkret zu einer geteilten

10 Vgl. Evangelii gaudium 52–60.

11 Vgl. insbesondere Laudato si' Kap. 1, 3, 5; Veritatis gaudium 3–4; sowie Querida Amazonia und das Schlussdokument der Amazonassynode.

12 Vgl. insbesondere die Reden des Papstes auf Lampedusa und Lesbos sowie die

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Erfahrung geworden. Diese Krise betrifft nicht nur das Aufkommen eines neuen Virus, das eng mit unserer Lebensweise, mit dem Zurückdrängen der Wildtiere, mit der Form der Tierhaltung, der engen weltweiten Vernetzung und Interdependenzen zusammenhängt. Die Verwundbarkeit der heutigen Zivilisation wird sichtbar, ihre Abhängigkeit von biologischen, ökologischen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen, die sich nicht kontrollieren lassen und die umso schärfere Kontrollmechanismen hervorgerufen und legitimiert haben.

Die genannten Krisen verstärken sich gegenseitig, der Handlungsdruck wächst vor allem im Kontext der ökologischen Krise und den damit wachsenden sozialen Konflikten, insbesondere da die Entwicklung unumkehrbar zu werden und sich selbst zu beschleunigen droht. Die Menschheit als ganze steht unter dem akuten Handlungsdruck, einen radikalen System- und Kulturwandel in Gang zu setzen, um das Überleben auf dem Planeten zu ermöglichen. Dieser Handlungsdruck verschärft die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Konflikte. Der Umgang mit der Corona-Krise zeigt, dass ein weltweit koordiniertes, tief in alle Bereiche des Lebens eingreifendes politisches Handeln möglich ist. Er zeigt aber auch, wie sehr dies mit neuen Gefahren einer totalitären Politik verbunden ist, die im Gestus des Unpolitischen der Kritik und Kontrolle entzogen wird. Ein weltweit koordiniertes, auf das Leben in seinen intimsten Formen zugreifendes Regieren im Ausnahmezustand, das sich als alternativlos inszeniert, über Expertenwissen legitimiert und die technologischen Möglichkeiten medialer Einflussnahme und Bevölkerungskontrolle nutzt, wäre ein Szenario, das den Vorstellungen einer partizipativen, deliberativen, pluralistischen und differenzfähigen Politik diametral entgegenläuft. Die skizzierten planetarischen Krisenszenarien stellen somit vor die enorme Herausforderung, eine politische Handlungsfähigkeit auf globaler Ebene zu entwickeln, die nicht in autoritäre Herrschaft oder einen totalitären Zugriff auf das Leben kippt, sondern aus Prozessen der Verständigung und partizipativen Zukunftsgestaltung entspringt, die der Heterogenität der unterschiedlichen Kulturen, Gesellschaften und Gemeinschaften gerecht

DOI:10.25598/CSRT/2022-11
crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES

Enzyklika Fratelli tutti.

wird und die Freiheit wahrt. Einerseits bedeutet dies, dass Demokratie mit ihren Normen, Institutionen und Verfahren aus dem politischen Rahmen des National- oder Territorialstaates gelöst und im Kontext eines politischen Mehrebenensystems neu gedacht werden muss, das von der lokalen bis zur globalen Ebene reicht und den Prinzipien der Subsidiarität und einer „Einheit in Vielfalt" folgt. Der Europäischen Union kommt hier eine wichtige Bedeutung als „Laboratorium" eines solchen Politikmodells zu. Andererseits ist es entscheidend, *wie*, in welcher Form und in welchem Gestus eine solche Politik vollzogen wird. Beides greife ich mit der Frage nach der kulturellen Identität Europas auf.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

2. „FÜR EUROPA" – EINE PREKÄRE POSITIONIERUNG

Wenn das Projekt im Titel als eine performative politische Theologie *für* Europa bezeichnet wird, so zielt dies auf einen kritischen Umgang mit den Ambivalenzen Europas im Bewusstsein seiner bleibenden Bedeutung. Beide Seiten sind eng mit dem Christentum in seiner abendländischen Gestalt verbunden. Es geht also weder um Apologetik noch um eine Verabschiedung „Europas", sondern darum, die Idee „Europa" in einer neuen Weise zu bestimmen, die einen Umgang mit seinen Ambivalenzen ermöglicht.

Europa ist ein wichtiger Teil der skizzierten Krisen: Es ist von diesen selbst betroffen und ursächlich in sie verwickelt und ihm kommt eine wichtige Rolle zu, um sie zu bearbeiten. Die globalen Konflikte spiegeln sich innerhalb Europas wie in den Grenzziehungen zwischen „Innen" und „Außen". Europa ist nicht homogen, sondern in sich vielgestaltig; es spiegelt die Spannungen von Nord und Süd, Ost und West, von Zentrum und Peripherie, Stadt und Land; die unterschiedlichen konfessionellen Prägungen wirken ebenso fort wie die Konflikte zwischen den verschiedenen religiösen und säkularen bzw. laizistischen Positionen. An den Grenzen werden die Gewalt wie die Hoffnungen sichtbar, die mit Europa verbunden sind: Migranten und Flüchtlinge setzen ihre Hoffnung auf Europa und zahlen dafür mit ihrem Leben. Wer den Weg durch die Wüste und über das Meer überlebt, findet sich oft für unbestimmte Zeit in einem

Lager seiner Rechte, Möglichkeiten und Zukunft weitgehend beraubt. Ein Europa, das die Versprechen der Menschenrechte, von Freiheit, Sicherheit und Wohlstand für sich beansprucht, ‚verteidigt' seine Grenzen gegen Menschen, die aus Not auf diese Versprechen setzen, und macht sie so zu einem Privileg der Wenigen. Das Mittelmeer als Wiege europäischer Zivilisation ist zu einem „kalten Friedhof ohne Grabsteine" geworden.[13]

Politisch bildet die Europäische Union einerseits ein einzigartiges Modell, um im Kontext der Globalisierung eine kooperative, an das Recht gebundene, transnationale und multilaterale Form demokratischen Regierens jenseits des Nationalstaates zu entwickeln. Zugleich steht sie aber auch exemplarisch für eine entpolitisierte Form des Politischen als einer Herrschaft von Experten und Bürokraten, mit schwacher demokratischer Basis, einem technokratischen Stil und ausgeprägtem Lobbyismus, in dem eine funktionale output-Legitimation dem neoliberalen Projekt globalisierter, nicht mehr gesellschaftlich eingebetteter freier Märkte in die Hände spielt. In diesem Zwiespalt wird das Verständnis des Politischen unter dem Namen „Europa" in verschiedenen Modellen verhandelt: im liberalen Projekt einer „ever closer union", in der Hinwendung zu einem Europa der Nationen, in den Deutungskonflikten um „christliches Abendland" oder (post-)säkulare Vielfalt, in der Begegnung der Kulturen, aber auch in der Abgrenzung gegen die imaginierten Anderen, im (oft uneingestandenen) Selbstbild der Überlegenheit des westlichen, „weißen", christlichen oder säkularen Europas.[14] Gerade am Verhältnis zu Judentum und Islam zeigt sich, wie eng in den Auseinandersetzungen um Europa politische und theologische Fragen verbunden sind. Auch die Konstruktion eines „säkularen" Europas entkommt diesen Auseinandersetzungen nicht, verstärkt sie eher noch, indem die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Politischen in der Öffentlichkeit je neu gezogen, ausgehandelt und durchgesetzt werden

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

13 Vgl. die Rede von Papst Franziskus im Flüchtlingslager auf Lesbos am 5. Dezember 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/december/documents/20211205-grecia-rifugiati.html.

14 Vgl. den Beitrag von Judith Gruber in diesem Band.

muss. An der Identität Europas wird auch das Verständnis des Politischen und das Verhältnis von Politik und Religion verhandelt.

Entsprechend greifen in den Debatten über eine europäische Identität geschichtliche, kulturelle, normative und ideelle Momente ineinander. Die Frage der religiösen Wurzeln Europas und die Stellung der Religion(en) in der Gegenwart bilden einen wesentlichen Teil dieser Debatten. Politisch wurde dies besonders in den Diskussionen um die EU-Verfassung deutlich, in denen weder ein Gottesbezug noch ein Verweis auf die religiösen Wurzeln Europas noch der Bezug auf die Aufklärung konsensfähig verankert werden konnten. Der Dissens über die normativen Grundlagen des Politischen in Europa, über das Verhältnis zwischen den Prinzipien von Moderne und Aufklärung zu den Religionen, aber auch die damit verbundenen unterschiedlichen geschichtlichen Narrative, kollektiven Erinnerungen und die Fragen des kulturellen Gedächtnisses brechen immer wieder auf: im Verhältnis von Kirche und Staat, den unterschiedlichen Verständnissen von La͗cité und Säkularität, Kooperation oder ‚Symphonie' zwischen Kirche und Staat; in den Diskussionen um die Stellung des Islam, um einen möglichen Beitritt der Türkei, um Kopftuch und Blasphemie; in den „biopolitischen" Auseinandersetzungen an den Grenzen des Lebens, im Kontext der Gendergerechtigkeit oder jetzt im Kontext der Pandemie; in der Bedeutung, die der Religion für das Verständnis nationaler Identität und Erinnerung in Ländern Ost- und Mitteleuropas zugesprochen wird, usw.

Die Bedeutung der Religion für das Verständnis Europas wird gerade auch an den komplexen, höchst strittigen Debatten deutlich, die seit dem 20. Jahrhundert über das Verständnis und die Legitimität des Säkularen, über die religionssoziologische Triftigkeit und normativen Implikationen der Säkularisierungsthesen, über eine Rückkehr der Religion oder den Übergang in eine „postsäkulare" Gesellschaft geführt werden.[15] Man kann von einer spezifisch europäischen Konstellation im Verhältnis von Glauben und Vernunft sprechen, welche die europäische Geistesgeschichte und die kulturelle Identität Europas maßgeblich und bis in die Gegenwart hinein

15 Als knappe Übersicht vgl. Lutz-Bachmann 2015; Habermas 2019, 40–109; Frey, Hebekus und Martyn 2020.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

geprägt hat.[16] Dies wird besonders an den einflussreichen Beiträgen von Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt und Jürgen Habermas deutlich, in denen die Deutung der Begegnung von biblischem Glauben und griechischer Philosophie in der Geschichte Europas eng mit einem normativen Verständnis von Glaube und Vernunft, von Theologie und Christentum einerseits, Philosophie, Moderne und Wissenschaft andererseits verbunden ist. Dabei sehe ich bei allen Differenzen[17] auch Parallelen in der Argumentation: Beide rücken das Verhältnis von Glauben und Vernunft bzw. Wissen ins Zentrum; beide entwickeln aus der (partikularen und kontingenten) europäischen Denkgeschichte universale Geltungsansprüche, ohne dass einer interkulturellen Perspektive oder der Aufarbeitung kolonialer Herrschaft eine strukturbildende Bedeutung zukäme; beide implizieren eine mindestens paradigmatische (bei Ratzinger sogar „providentielle") Bedeutung der europäischen „Lerngeschichte", die Standards setzt für einen vernunftgemäßen Glauben (Ratzinger) bzw. für ein diskursives, nachmetaphysisches Verständnis kommunikativer Vernunft (Habermas). Während Joseph Ratzinger die „Synthese" von Glauben und Vernunft als maßgeblich ansieht, wie sie in der Begegnung von biblischem Denken und griechischer Philosophie im Kontext eines hellenisierten Christentums ausgebildet wurde,[18] setzt Habermas auf die Forderung einer diskursiven Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen im säkularen öffentlichen Raum, die Übersetzungsvorgänge und ein wechselseitiges Lernen zwischen religiösen und nichtreligiösen Bürger*innen fordert.[19]

In Kritik an beiden Positionen hat Johann Baptist Metz schon früh eine Rückbesinnung auf die anamnetische Vernunft Israels gefordert, die das griechische Denken, aber auch eine kommunikative Vernunft mit den Abgründen der realen Geschichte, mit dem Leiden der Anderen

16 Vgl. Vietta 2007.

17 Vgl. nur die Debatte von Ratzinger und Habermas in der Katholischen Akademie in München sowie darauffolgende Publikationen: Habermas und Ratzinger (Benedikt XVI) 2018; Reder und Schmidt 2008.

18 Vgl. Ratzinger (Benedikt XVI) 2020, 646–66; 701–16; 727–46; dazu Wiedenhofer 2011; Viertbauer, Wegscheider 2017, 11–46; 81–103.

19 Vgl. Gruber und Viertbauer 2019; Breul 2019; sowie die aktuellen Diskussionen um Habermas 2019.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

und den unabgegoltenen Verheißungen vergangener Generationen konfrontiert. Dies ist verbunden mit der Überwindung einer eurozentrischen Sicht hin zu einem polyzentrischen Christentum und einer kontextuellen Theologie. Religion kommt hier nicht primär als Ressource zur Identitätsvergewisserung oder in ihrem semantischen Potential, als Ressource normativer Begründungen oder Sinnstiftung in den Blick, sondern sie bildet eine Unterbrechung, die mit dem Anderen konfrontiert, auf die Anderen verweist und darin in die geschichtlichen Kämpfe um das „Subjektsein aller" eingreift. Solche Praxis des Glaubens speist sich aus einer Hoffnung, die gerade den Opfern, den Toten und Vernichteten gilt und die in eine zeitlich gespannte Erwartung Gottes führt.[20]

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Während die Politische Theologie von Metz bei unseren Diskussionen im Hintergrund stand, haben wir auf zwei andere Positionen explizit Bezug genommen, die über die Europakonzepte von Ratzinger und Habermas hinausweisen und ihnen eine performative Wendung geben: Peter Zeillinger hat an der Lektüre von Jacques Derridas „Das andere Kap" ein performatives Verständnis Europas stark gemacht;[21] in den Stellungnahmen von Papst Franziskus sehe ich einen Orts- und Stilwechsel lehramtlicher Aussagen angelegt, der einem performativen und dekolonialen Verständnis Europas korrespondiert.[22] Carlos Mendoza und Judith Gruber zeigen in ihren Beiträgen die weitreichenden Konsequenzen, wenn Europa von den Rändern her und in dekolonialer Perspektive (gegen-)gelesen und in seinem Selbstverständnis dekonstruiert wird. Stephan van Erp verweist auf das politische Potential eines Verständnisses von Katholizität und Synodalität, das die Heterogenität widerstreitender Positionen anerkennt. Der Beitrag von Christian Kern erörtert die Schwierigkeiten, die Opfer und Vernichteten im politischen Raum performativ zu repräsentieren, ohne sie darin wiederum politisch zu instrumentalisieren.

Was bedeutet es, dass in den Diskursen über Europa dieses geografisch, politisch, kulturell nicht mit einer fertigen Entität identifiziert werden kann, sondern immer zugleich als ein (erst noch zu realisierendes) Projekt,

20 Vgl. summarisch Metz 2016, 2017.
21 Vgl. dazu Zeillinger 2003, 2020.
22 Vgl. dazu Kirschner 2015, 2018.

als eine Idee bzw. als Name für etwas Kommendes, noch Ausstehendes erscheint? Im Ausgang von dieser Frage hat Peter Zeillinger im Kontext unserer Tagungen dafür plädiert, „Europa" nicht nur performativ zu verstehen, sondern diese Suche nach Identität (mit Bezug auf Derrida und Agamben) kriteriell an die Performativität seiner Nichtidentität mit sich selbst zu binden: „Europa-als-ob-nicht-Europa".[23] Gerade weil eine Identität nie abgeschlossen vorliegt, ist sie stets von einem Moment des Nichtidentischen begleitet, sodass die Frage nach Identität auf den Umgang mit dieser Differenz verweist. So bildet den Ausgangspunkt von Jacques Derridas Aufsatz zum anderen Kap[24] nicht eine Identität oder Idee Europas, sondern die wiederkehrende Rede von der „Erschöpfung", die das „sehr alte Thema/Subjekt (sujet) der kulturellen Identität im allgemeinen" begleitet, gerade auch „das sehr alte Thema/Subjekt der europäischen Identität" (Derrida 1992, 10). Gerade im Europadiskurs begegnet immer wieder der Kontrast von „neuem" und „altem" Europa. Ähnlich wie im Diskurs über Kirche und Christentum wird die Frage nach der Identität Europas als Suche nach Erneuerung modelliert. Solche Erneuerung bezieht sich aber nicht einfach auf eine Vergangenheit, auf eine zeitlose oder normative Identität, sondern fragt unter dem Handlungsdruck der Gegenwart nach einem „Ursprünglichen" oder „Eigentlichen", das mit dem erinnernden Rückbezug auf die Geschichte im Heute auf Zukunft hingewagt werden muss. Nur in solchem Heute kann (vielleicht) Neues geschehen: „Unsere Begegnung wird nur dann eine gewisse Aussicht haben, der Wiederholung zu entgehen, wenn etwas Herannahendes oder Bevorstehendes, gleichermaßen Chance wie Gefahr, uns seinen Druck spüren lässt" (ebd., 9). Der Name Europa selbst lässt sich dann als Ankündigung von etwas Kommenden, erst noch zu Realisierendes verstehen – „jenseits aller erschöpften und erschöpfenden Programme des Eurozentrismus und des Anti-Eurozentrismus" (ebd., 14).

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

23 So der Titel des Vortrags von Zeillinger, der die bei Agamben zentrale Figur des paulinischen „als-ob-nicht" aufgreift, auf die noch zurückzukommen ist. Eine publizierte Fassung der Überlegungen findet sich in Zeillinger 2020.

24 Vgl. Derrida 1992, 2010. Ich entwickle hier eine eigene Argumentation, die nur Elemente der Argumentation von Derrida aufgreift, wie sie sich mir im Gespräch mit Zeillinger und in eigener Lektüre erschlossen haben, ohne den Anspruch, Derridas Argumentation als solche zu rekonstruieren.

In der Frage nach der kulturellen Identität Europas kommt gerade zum Ausdruck, dass Europa nicht mit sich selbst identisch ist: eine Identität liegt weder unproblematisch vor, noch lässt sie sich autark oder selbstbezüglich konstituieren, vielmehr ist ihr von Beginn an eine Differenz und Alterität eingeschrieben, welche zur „Kultivierung" der eigenen Identität in Verantwortung gegenüber dem Anderen nötigt. Derrida formuliert als Axiom: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist" (ebd., 12). Dies bedeutet nicht, „dass sie keine Identität haben kann", sondern dass diese nur im Umgang mit der ihr zugleich eingeschriebenen Nichtidentität vollzogen werden kann und darin eine Stellungnahme und Übernahme von Verantwortung verlangt: „Kultur kann sich somit nicht einfach mit-sich-identifizieren, sie ist vielmehr stets auf anderes bezogen – und findet ihre Identität eben in der spezifischen Art und Weise dieses Umgangs" mit sich und diesem Anderen (Zeillinger 2020, 2). Dies schließt ein statisches Konzept von Identität, die Rückführung auf einen einzigen Ursprung oder eine beruhigte Synthese aus.[25]

Andererseits nähert sich Derrida mit dem titelgebenden Wortfeld des „Kaps" der mit dem Namen Europa verbundenen, wiederkehrenden Vorstellung, dass Europa exemplarisch sei, sich an der Spitze von Fortschritt und Geschichte bewege, eine Führungsrolle einnehme, dass es immer wieder nach dem anderen ausgreift und als „Kapitale" ihm vorsteht. Ein „Kap" ist Europa nicht nur als gen Westen ins Meer vorgeschobenes geografisches Ende Asiens, sondern auch in der Neigung, seine Stätte „mit einem Kap der weltumspannenden Zivilisation oder der menschlichen Kultur im Allgemeinen" zu verwechseln: Die „Beispielhaftigkeit" sei die „Idee der europäischen Idee", sei es als Ursprung/arché oder als Ziel/telos (Derrida 1992, 22).[26] Dabei geht es nicht darum, diese europäische Idee des Exemplarischen zu befürworten oder abzulehnen, sondern die paradoxe Struktur wahrzunehmen, die im Ineinander von Identität und

25 „Die Monogenealogie stellt sich somit immer als Mystifikation in der Geschichte der Kultur dar" (Derrida 1992, 13).

26 Vgl. ebd., 22, sowie die Einführung zur englischen Ausgabe von Michael B. Nass, der Derridas Ausführungen als Reflexionen auf das Problem des Exemplarischen liest, wie es gerade an den Europadiskursen greifbar wird.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Nichtidentität und von Partikularität und Universalität begegnet, um einen anderen Umgang mit dieser paradoxen Struktur zu ermöglichen. Der Bezug auf den Namen „Europa" lässt sich dann als eine Öffnung, ein Sich-Aussetzen und eine Verantwortung vor dem Anderen verstehen: „Wie, wenn Europa nichts anderes wäre als Eröffnung, Auftakt einer Geschichte, für die die Kursänderung, der Wechsel des Kaps, der Bezug zum anderen Kap oder zum anderen des Kaps sich als eine fortwährend bestehende Möglichkeit erweist?" (ebd., 17–18). Vielleicht liegt gerade darin das Unverzichtbare dieses Namens, mit dem sich ein Bewusstsein dieser Nichtidentität und der bleibenden Verwiesenheit auf das Andere verbindet, die dann nicht mehr als Selbstbehauptung in Souveränität und als Anspruch auf Überlegenheit und Herrschaft zu verstehen wäre, sondern als Bewusstsein der Endlichkeit und geteilten Verwundbarkeit, dem anderen ausgesetzt und verantwortlich27. Entscheidend wäre dann, wie auf Europa Bezug genommen wird:

Oder sollte es den Versuch bedeuten, eine andere Geste zu erfinden, eine lange Handlung, die das Gedächtnis voraussetzt, gerade um die Identität von der Alterität her zu bestimmen, vom anderen Kap und vom anderen des Kaps, von einem ganz anderen Rand und Ufer aus? (Derrida 1992, [26]) Dies führt zu einer Neubestimmung des Universellen und des „Exemplarischen", die aus der Dialektik zwischen auf Kosten des Partikularen und Konkreten universalisierten Herrschaftsansprüchen einerseits, dem Rückzug auf das Eigene, Besondere, Partikulare andererseits gelöst wird. Kulturelle Identität wäre dann nicht als der „undurchlässige Leib oder Körper eines Idioms", als zu verteidigendes „Eigenes" zu verstehen, sondern als „Einschreibung des Universellen in das Singuläre", das in die „Verantwortung [ruft], Zeugnis abzulegen vom Universellen" (Derrida 1992, 54). Das Universelle kann sich dann nur im Singulären ereignen, nicht indem das Singuläre als ein Allgemeines oder universal Gültiges identifiziert wird, sondern indem in ihm Zeugnis abgelegt wird für dieses Universelle. In solchem Zeugnis bleibt

27 Die Figur der geteilten Verwundbarkeit als Ausgangspunkt einer Ethik des Politischen, die der Interdependenz des Lebendigen zu entsprechen sucht und von hierher auf die Kraft der Gewaltlosigkeit setzt, haben wir mit Verweis auf Judith Butler nur gestreift: vgl. dazu den Beitrag von Christian Kern sowie ausführlicher Zeillinger 2019b.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

das Universelle vom Besonderen unterschieden und unverfügbar. Es kann nicht für das Eigene beansprucht werden, sondern es wird dem Anderen geschuldet und muss vor ihm/ihr verantwortet werden. Der Bezug zum Universellen begründet dann keine Ansprüche eines Subjekts, einer Kultur oder einer Kirche, sondern ruft diese in eine Verantwortung, in der sie sich in ihrer Identität überhaupt erst konstituieren, indem sie auf den Anruf des Anderen antworten und die damit verbundene Verpflichtung übernehmen.

Eine performative politische Theologie wird auf diesen feinen Unterschied in der Form zu achten haben, in der eine Identität markiert oder Universalität beansprucht wird bzw. in der sie in ihrer Unverfügbarkeit und in Hingabe an den Anderen bezeugt und riskiert werden.

Einen solchen „neuen Gestus" sehe ich in der Lehrverkündigung von Papst Franziskus.[28] Dieser Gestus ist verbunden mit einem Ortswechsel bzw. einer Positionierung, einem veränderten Stil, einer inhaltlichen Zentrierung in der Barmherzigkeit Gottes und der Ausrichtung auf eine Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, die nicht von einem Zentrum her gedacht wird, sondern als ein geistgewirkter, auf das kommende Reich gerichteter Prozess.

Signifikant ist dabei bereits, von wo aus Franziskus zu Europa spricht und wie er sich dabei verortet. Schon nach seiner Wahl hat er sich als „Papst vom anderen Ende der Welt" bezeichnet, der damit in einem ironischen, aber zugleich programmatischen Gestus die Erfahrungen und Sichtweisen der Peripherie ins Zentrum der Kirche stellt.[29] Die großen Reden des Papstes zu Europa waren situationsbezogen, folgten Einladungen und markierten kurze Begegnungen mit den europäischen Institutionen.[30]

28 Vgl. meine Ausführungen in Kirschner 2015, 2018, 2022b, sowie die Analysen von Massimo Faggioli 2017, 2020, der das Pontifikat Bergoglios insgesamt als ein „liminales" Pontifikat im Kontext einer globalen Christenheit und einer in die Krise geratenen Globalisierung verortet.

29 Dem entsprechen drei Gesten eines pastoralen, demütigen und lokalen Verständnisses des Petrusamtes: der „profane" Beginn mit dem einfachen Gruß „buona sera"; die Bitte um das Gebet und den Segen der Gemeinde, bevor er die Gemeinde segnet; das Selbstverständnis als „Bischof von Rom", dem die universalen Herrschaftstitel des Papstamtes untergeordnet werden.

30 Mit den Reden vor dem Europäischen Parlament und vor dem Europarat am 25. November 2014 folgte Franziskus einer Einladung, zu den beiden Reden

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Die Besuche des Papstes in den Zentren Europas waren strikt auf konkrete Anlässe beschränkt, trotz der Erwartungen, die Machtzentren und katholischen „Kerngebiete" zu besuchen. Demgegenüber setzen sein Reiseprogramm und seine Stellungnahmen andere Prioritäten und sind dadurch mit einer deutlichen Positionierung verbunden:[31] Seine erste Reise nach Lampedusa rückte das Schicksal der Flüchtlinge, die Helfer und die Toten im Mittelmeer ins Zentrum der Öffentlichkeit; die späteren Reisen des Papstes führten ihn etwa nach Albanien, in die Türkei, nach Bosnien-Herzegowina oder nun bereits zum zweiten Mal zu den Flüchtlingslagern auf der griechischen Insel Lesbos. Seine Reise nach Armenien verband er mit einem Gedenken an den Völkermord, die Reise zum Weltjugendtag in Polen mit dem Besuch der Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz und Auschwitz-Birkenau. Die Reise zum Eucharistischen Kongress in Budapest führte sofort weiter in die Slowakei, wo der Besuch von Kosice prominenten Raum einnahm und den Blick auf die soziale Situation der Roma lenkte. Ich gebe das so ausführlich wieder, weil im Besuchsprogramm der Perspektivwechsel und die Prioritätensetzungen real werden, zu denen er in Texten aufruft. Im Zentrum seiner Reisen stehen Länder, Situationen und Menschen, die in der öffentlichen Wahrnehmung, im Sinne politischer Macht und in Blick auf das Selbstverständnis Europas eher am Rand angesiedelt sind. Die Besuche setzen deutliche ökumenische Akzente, beziehen die islamisch geprägten Länder ein, wenden sich verdrängten politischen, sozialen und religiösen Konflikten zu, schließen die Erinnerung an die Gräuel der Vergangenheit und das Gedenken der Opfer ein, lenken den Blick auf die Ausgeschlossenen, Entrechteten und dem Tod Überlassenen der Gegenwart.

Der Positionierung korrespondiert ein veränderter Stil kirchlicher Lehrverkündigung, der situativ und persönlich, in anschaulichen, manch-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

zur Verleihung des Karlspreises und zum 50. Jubiläum der Römischen Verträge empfing er eine Delegation von Politikern in Rom. Vgl. http://www.comece.eu/ansprachen-von-papst-franziskus-zu-europa.

31 Meine Aufzählung ist nicht vollständig, doch folgen auch die anderen Reisen demselben Muster. Vgl. https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels.index.html#travels; eine tabellarische Übersicht findet sich unter https://de.wikipedia.org/wiki/Auslandsreisen_von_Papst_Franziskus.

mal drastischen Bildern die Zuhörer zu berühren, aufzurütteln und in den Herzen zu bewegen sucht – auch mit dem Risiko, sich mit Bildern angreifbar zu machen[32]. Das pastorale Verständnis des Glaubens und der Glaubenslehre, wie es das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt hat, radikalisiert Bergoglio zu einem pastoralen und synodalen Verständnis von Kirche als einer Weggemeinschaft mit allen Menschen im Glauben, die sich nur dadurch erneuern und evangelisieren (lassen) kann, dass sie „aus sich selbst herausgeht" und sich denen zuwendet, die ausgeschlossen, an den Rand gedrängt, ihrer Lebensmöglichkeiten beraubt werden. Es geht also nicht nur um einen dialogischen Stil, sondern um ein ex-zentrisches Verständnis von Identität, die in sich verschlossen pathologisch wird und sich nur in der Hinwendung zum Anderen erneuern kann.[33] Kirchlich

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

32 So wurde Europa aus der Rede vor dem Europaparlament der Vergleich Europas mit einer unfruchtbaren Großmutter skandalisiert: „Von mehreren Seiten aus gewinnt man den Gesamteindruck der Müdigkeit, der Alterung, die Impression eines Europas, das Großmutter und nicht mehr fruchtbar und lebendig ist. Demnach scheinen die großen Ideale, die Europa inspiriert haben, ihre Anziehungskraft verloren zu haben zugunsten von bürokratischen Verwaltungsapparaten seiner Institutionen", https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html.

33 Vgl. hierzu programmatisch die Rede im Vorkonklave und die Eingangspassagen von Evangelii gaudium: „Unser volles Menschsein erreichen wir, wenn wir mehr als nur menschlich sind, wenn wir Gott erlauben, uns über uns selbst hinaus zu führen. Dort liegt die Quelle der Evangelisierung" (EG 8). Die exzentrische Identität wird besonders deutlich in einem wiederkehrenden Zitat von Aparecida: „Hier entdecken wir ein Grundgesetz der Wirklichkeit: Das Leben wird reifer und reicher, je mehr man es hingibt, um anderen Leben zu geben. Darin besteht letztendlich die Mission" (EG 10). Dies führt zur Vision einer Kirche im Aufbruch bzw. im Ausgang („en salida", EG 20), in einem „Zustand permanenter Mission" (EG 25, erneut ein Zitat aus Aparecida), zu dem Traum „von einer missionarischen Entscheidung, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung gilt" (EG 27). Das exzentrische und relationale Verständnis von Identität kommt am deutlichsten in der wiederkehrenden Aussage zum Ausdruck „Ich bin eine Mission" (EG 273). Das meint keine Selbstinstrumentalisierung, um andere vom Glauben zu überzeugen, sondern zielt darauf, dass Selbstwerdung und Identität in der Hingabe an die anderen gefunden wird, die selbst als

wie politisch und sozialethisch fordert er, der Zeit Vorrang vor dem Raum zu geben, sodass es nicht darum gehe, Räume zu besitzen oder zu besetzen, sondern Prozesse anzustoßen, die im gemeinsamen Handeln neue Möglichkeiten eröffnen und die nicht von einer Instanz kontrolliert werden können.[34]Ein solcher Stil ist nicht inhaltsleer und bedeutet nicht den Verzicht auf eine erkennbare Identität, sondern entspricht einer Theologie, die von der Barmherzigkeit, Selbstentäußerung und der vergebungsbereiten Liebe Gottes als Zentrum des christlichen Glaubens ausgeht. Die weist in die Mitte der biblischen Botschaft. Mit der Betonung der Barmherzigkeit führt Papst Franziskus die Linien des Konzils und seiner Vorgänger weiter,[35] macht die Barmherzigkeit dabei aber konsequenter zum formgebenden Prinzip der Lehrverkündigung, wendet sie einerseits gegen kirchlichen Rigorismus und Selbstgerechtigkeit,[36] andererseits gegen politische, gesellschaftliche und ökonomische Ausschlussmechanismen, gegen eine „Globalisierung der Gleichgültigkeit", eine Politik des Ausschlusses und eine Kultur, die Überflüssige und Abfall produziert.[37] Die Ausrichtung der Kirche am anbrechenden Reich Gottes, die Überwindung eines

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Geschenk und Gabe empfangen wird.

34 Vgl. die wiederkehrenden Aussagen zum Vorrang der Zeit vor dem Raum, welche statt auf eine souveräne Herrschaft über den Raum (in Abgrenzung von anderen und in Konkurrenz der solche Herrschaft beanspruchenden Instanzen) auf das Anstoßen offener Prozesse setzt, die gemeinsam gestaltet und begleitet werden müssen und eine Unterscheidung der Geister von innen verlangen, statt eine Beurteilung an vorgegebenen Normen von außen. Vgl. Evangelii gaudium 222-25. In der Enzyklika Fratelli tutti verbindet Franziskus dies mit einer Universalität, die nicht abstrakten Prinzipien oder Normen folgt (und aus diesen Geltungsansprüche ableitet), sondern aus einer politischen Liebe und Freundschaft erwächst, die Grenzen überschreitet, weil sie niemanden ausschließen kann. Vgl. dazu Borghesi 2020, 84–166, 318–29, der die Prinzipien aus EG 222–37 in den Kontext einer Philosophie und Spiritualität der Polaritäten bei Jorge Bergoglio einordnet.

35 Vgl. Kasper 2012; Ansorge 2009; zu Papst Franziskus: Appel und Deibl 2016; Werbick 2018.

36 Vgl. besonders Evangelii gaudium 76–109; Amoris laetitia Kap. 8; Gaudete et exsultate Kap. 2.

37 Vgl. besonders die Rede auf Lampedusa, Evangelii gaudium Nr. 48–49, 53 und Kap. 4; Fratelli tutti Kap. 1, 3 und 6, dazu auch Borghesi 2020, 55–63, 202–48, 318–29.

Ekklesiozentrismus und das korrespondierende sakramentale Verständnis von der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), wie es das Konzil entwickelt, verbindet der Papst mit der vorrangigen Option für die Armen und öffnet diese ökologisch auf den „Schrei der Erde“ hin.[38]

Bezogen auf das Verständnis Europas führt dies nicht nur zu einer radikalen Dezentrierung und Rekontextualisierung der katholischen Kirche, welche die Verlagerung des Schwerpunkts der Christenheit und ihrer Dynamik in den globalen Süden anerkennt. Vielmehr geht es grundsätzlicher um ein Verständnis von Einheit, das nicht von einem Zentrum oder von der Spannung weniger Prinzipien her entworfen wird, sondern das einerseits die Besonderheit jeder partikularen Wirklichkeit anerkennt, sie aber zugleich als Teil eines Ganzen begreift, das mehr ist als die Summe seiner Teile[39]. Papst Franziskus greift als Modell einer solchen Einheit immer

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

38 Vgl. insbesondere Evangelii gaudium Kap. 1 und 4, Laudato si’, Veritatis gaudium Nr. 3–4 sowie Querida Amazonia; zu der Wendung an die Peripherien als Fortsetzung einer durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Umkehr vgl. Eckholt 2015; das Hören auf den „Schrei der Erde“ greift die Formulierung auf, wie sie Leonardo Boff geprägt hat.

39 „Die Geschichte Europas kann uns nahelegen, sie naiver Weise als eine Bipolarität zu begreifen, oder höchstens als eine Tripolarität (denken wir an die historische Konzeption: Rom – Byzanz – Moskau), und uns bei der Interpretation der Gegenwart und der Projektion auf die Utopie der Zukunft hin innerhalb dieses Schemas bewegen, das ein Ergebnis geopolitisch-hegemonischer Reduktionismen ist. Heute liegen die Dinge anders, und wir können zu Recht von einem multipolaren Europa sprechen. . . . Von der europäischen Multipolarität zu sprechen bedeutet, von Völkern zu sprechen, die entstehen, wachsen und sich auf die Zukunft hin orientieren. Die Aufgabe, die Multipolarität Europas zu globalisieren, können wir uns nicht mit dem Bild der Kugel vorstellen – in der alles gleich und geordnet ist, die sich aber als einschränkend erweist, denn alle Punkte sind gleich weit vom Zentrum entfernt –, sondern vielmehr mit dem des Polyeders, wo die harmonische Einheit des Ganzen die Besonderheit jedes einzelnen Teils bewahrt. Europa ist heute multipolar in seinen Beziehungen und seinen Bestrebungen; Europa ist weder denkbar noch konstruierbar, ohne diese multipolare Wirklichkeit von Grund auf anzunehmen.“ (Papst Franziskus, Ansprache an den Europarat vom 25. November 2014) – Vgl. zum Modell des Polyeders Evangelii gaudium 234–37 und Fratelli tutti 215–21.

wieder auf die Figur des „Polyeders" zurück, der in der Besonderheit seiner Teile und in seiner Ganzheit erst sichtbar wird, wenn man die Perspektive des Zentrums verlässt. Borghesi fasst diese Sicht Bergoglios, die er im Kontext von Aparecida und im Gespräch mit Amelia Podettis Konzept der Peripherie entwickelt habe, so zusammen:

> Daher musste die Welt von der „Peripherie" aus betrachtet werden. Denn schaut man auf sie vom „Zentrum" aus, dann ist es, als befinde man sich im Innern einer Blase, aus der man nicht „nach draußen" sehen kann; man ist Teil einer glatten und makellosen „Kugel". Nur von der Peripherie aus gesehen, sieht man den „Polyeder", die Vielfalt von Werten und Unwerten. (Borghesi 2020, 322)

Entsprechend lässt sich Europa weder als Zentrum (der Welt) noch von einem inneren Zentrum (oder „Kerneuropa") her konzipieren, von dem aus eine Einheit Europas oder eine universal gültige Sicht des Ganzen konstruiert werden könnte. Vielmehr geht es um eine Einheit, die nur aus der Kommunikation und Kollaboration der Teile in ihrer Eigenständigkeit erwächst. Die Einbeziehung der bislang ausgeschlossenen Perspektiven und Leben bildet den Schlüssel, um sich dem Ganzen zu nähern. Auch Franziskus betont die Bedeutung der geistig-kulturellen Wurzeln und der Erinnerung, jedoch nicht als Rückblick auf eine vermeintlich bessere Vergangenheit, sondern als Quellen, um die Herausforderung der Gegenwart anzunehmen und gemeinsam an der Zukunft zu bauen.[40] Die Seele Europas verbindet er mit „Kreativität", „Geist", mit der „Fähigkeit, sich wiederaufzurichten" und die eigenen Grenzen zu überschreiten.[41] Europa ist darin es selbst, dass es über sich hinausgeht. Die Versuchung, Zäune zu errichten und sich auf die Verteidigung der Eigeninteressen zurückzuziehen, sieht Franziskus demgegenüber darin begründet, „eher Räume zu sichern und zu beherr-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

40 Er greift dabei in der Ansprache an den Europarat 2014 auf ein Gedicht von Clemente Rebora zurück und vergleicht Europa mit einer Pappel, die tiefe Wurzeln und einen festen Stamm benötigt, um ihre Krone auszubilden.

41 Franziskus, Ansprache zur Verleihung des Karlspreises, 2. Mai 2016, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html. Vgl. dazu Spadaro 2016.

schen, als Inklusions- und Transformationsprozesse hervorzubringen". Was er kritisiert, ist also

> ein Europa, das sich „verschanzt", anstatt Taten den Vorrang zu geben, welche neue Dynamiken in der Gesellschaft fördern – Dynamiken, die in der Lage sind, alle sozialen Handlungsträger (Gruppen und Personen) bei der Suche nach neuen Lösungen der gegenwärtigen Probleme einzubeziehen und dazu zu bewegen, auf dass sie bei wichtigen historischen Ereignissen Frucht bringen. (Franziskus, Ansprache zur Verleihung des Karlspreises, 2. Mai 2016)

Seine Vision gilt einem „Europa, dem es fern liegt, Räume zu schützen, sondern das zu einer Mutter wird, die Prozesse hervorbringt".42 Maßstab europäischer Identität ist der Umgang mit den Schwächsten, vor denen die Universalität der Menschenrechte sich in Taten und in der Übernahme von Verantwortung bewähren muss:

> Das Mittelmeer hat Jahrtausende lang unterschiedliche Völker und weit voneinander entfernte Länder miteinander verbunden; jetzt wird es gerade zu einem kalten Friedhof ohne Grabsteine. Dieses große Wasserbecken, diese Wiege zahlreicher Zivilisationen erscheint nun als Spiegel des Todes. Lassen wir nicht zu, dass das Mare Nostrum [Unser Meer] sich in ein trostloses Mare Mortuum [Meer der Toten] verwandelt, dass dieser Ort der Begegnung zum Schauplatz von Auseinandersetzungen wird! Lassen wir nicht zu, dass dieses „Meer der Erinnerungen" zu einem „Meer des Vergessens" mutiert! Brüder und Schwestern, ich bitte euch, lasst uns diesen Schiffbruch der Zivilisation stoppen! (Franziskus, Ansprache vom 5. Dezember 2021 im Aufnahmezentrum in Mytilene).[43]

Wenn Europa in dieser Weise nicht als umgrenztes Territorium oder als eine feststehende Identität verstanden wird, sondern als eine Idee, ein Versprechen oder ein „Projekt", so entspricht dem ein Verständnis des Politischen, das über Regierungstechniken, Verfahren und die Organisationsform eines politischen Systems hinausweist: Das Politische

42 Franziskus, Ansprache zur Verleihung des Karlspreises.

43 https://www.vatican.va/content/francesco/de/events/event.dir.html/content/vaticanevents/de/2021/12/5/mytilene-rifugiati.html

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

besteht grundsätzlicher im Umgang mit den Antagonismen der Gegenwart und im Wagnis gemeinsamer Zukunftsgestaltung, sodass nicht die herrschenden Verhältnisse der Gegenwart politisches Handeln bestimmen, sondern der Vollzug der Gegenwart auf eine „kommende Gemeinschaft" (Agamben) und eine „Démocratie à venir" (Derrida) hin, der Neues ermöglich und zugleich kritisierbar bleibt.

3. ZUM PERFORMATIVEN VERSTÄNDNIS DES POLITISCHEN – UNTERBRECHUNG DES HERRSCHENDEN, ÖFFNUNG AUF ZUKUNFT

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Einem solchen Verständnis des Politischen möchte ich mich im Folgenden thetisch annähern, um im Gespräch mit Giorgio Agamben die Performativität des Politischen als Unterbrechung herrschender Machtstrukturen auf eine offene Zukunft hin zu verstehen. In erster Annäherung fragt dabei der Begriff des Politischen in Auseinandersetzung mit den konkreten Formen von Politik nach dem, was diese konstituiert, worin sie gründen, was sie voraussetzen. In einer vor allem von Frankreich ausgehenden politisch-theoretischen Debatte wird das Politische („le politique") von der Politik („la politique") als seiner „institutionellen und medialen Aufführungspraxis" unterschieden (vgl. Bedorf-Röttgers 2010). Diese „politische Differenz" fragt – analog zu Heideggers „ontologischer Differenz" – gegenüber und in den konkreten Ausdrucksformen von Politik nach deren Voraussetzungen in der sozialen Konstitution geschichtlicher Wirklichkeit. Damit ist eine grundlegende, erstphilosophische Ebene berührt, die nach Marchart 2019 gerade in einer geschichtlichen Situation als „*politische* Differenz" reflektiert wird, in der der strittige, umkämpfte Charakter jedes Fundaments bewusst wird und die Gewissheiten, Prinzipien, Werte, in denen Politik gründet, fraglich werden – ohne dass deswegen die Frage nach dem Gründenden verabschiedet werden könnte. Marchart (2019, 17) spricht von einer postfundamentalistischen „Ungewissheitsgewissheit". Auch im Bewusstsein solcher Kontingenz weist das Politische auf jene Dimension geschichtlicher Wirklichkeit und menschlichen Zusammenlebens, in der diese selbst zum Gegenstand geteilter Praxis,

konfliktreicher Entscheidung und gemeinsamer Zukunftsgestaltung wird. So wie die Entdeckung des Politischen in der griechischen Polis mit den Wurzeln Europas verbunden ist, fordern die eingangs gezeichneten Krisen dazu heraus, neue Ausdrucksformen, Ordnungsmuster und institutionelle Strukturen des Politischen zu entwickeln, um unter den Bedingungen der Globalisierung eine politische Handlungsfähigkeit und Gemeinschaft zu entwickeln, die nicht mehr durch die Grenzen der Stadt, des Staates oder einer Nation definiert werden können. Der Name Europa steht für die Suche nach einer solchen kommenden Gestalt des Politischen.

In der Bestimmung des Politischen lassen sich dabei zwei gegenläufige Linien unterscheiden: eine dissoziative und eine assoziative. Über die Spannung dieser beiden Linien möchte ich mich im Folgenden im Gespräch mit Agamben einem messianischen Verständnis des Politischen nähern, das beide Linien auf ein kommendes Drittes hin öffnet.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Auf der einen Seite lässt sich das Politische „dissoziativ" vom antagonistischen Kampf und Konflikt her verstehen, wie es in folgenreicher Weise Carl Schmitt getan hat, der das Politische von der Unterscheidung von Freund und Feind her bestimmt (Schmitt 2018). Agamben zeigt in seiner Lektüre die Zirkelstruktur von Schmitts Argumentation auf, in der die Feindschaft als primäres Kriterium des Politischen in einer konstitutiven Verbindung zum Krieg und zur „realen Möglichkeit der physischen Tötung" steht. Feindschaft, Krieg, das Politische und der Staat definieren sich wechselseitig und würden von Schmitt in einer Weise bejaht, die darauf zielt, ein – ritualisiertes oder spielerisches – Verständnis des agonalen Kampfes auszuschließen (vgl. Agamben 2018, 296–309). Demgegenüber verweist Agamben auf agonale Formen des Kampfes als ritualisierte Form von Gewalt, die soziale Bindungen ermöglichen und dabei den anderen nicht als Feind, sondern als xenos voraussetzen, in der Bedeutungsambivalenz von Fremdem und Gast. Stephan van Erp verweist in seinem Beitrag auf die Bedeutung eines agonalen Politikverständnisses bei Jacques Rancière und Chantal Mouffe, die dieses der liberalen Orientierung am Konsens gegenüberstellen, ohne in Schmitts bellizistische Antagonismen zu fallen. Die andere, assoziative Linie versteht das Politische in aristotelischer Tradition als menschliche Praxis im Kontext der Polis. Als eine gemeinsame

Gestaltung des öffentlichen Lebens, als Teil der vita activa und Ausdruck menschlicher Freiheit hat ein solches Verständnis im 20. Jahrhundert vor allem Hannah Arendt entfaltet (Arendt 1985). Zu dieser Spannung zwischen einem antagonistischen und einem gemeinschaftlich-praktischen Verständnis des Politischen tritt die Bestimmung des ‚Unpolitischen' hinzu, von der sich beide Bestimmungen des Politischen absetzen. Wie prekär diese Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Unpolitischen ist, reflektiert Agamben an der stasis als politischem Paradigma, in dem diese Unterscheidung sich zugleich auflöst und neu hergestellt wird (Agamben 2018, 257–68). Das Politische ist demnach kein abgegrenzter Bereich, sondern jenes Feld, das durch gegenläufige Prozesse der Politisierung und Entpolitisierung durchzogen ist, wobei die Möglichkeit des Bürgerkriegs, die Stasis, die Instabilität der Unterscheidung von öffentlich und privat, politisch und ökonomisch markiert (ebd., 268).

Zunächst ist es mir wichtig, mit dem Begriff des Politischen die Kontingenz und Gestaltbarkeit der Welt festzuhalten, die einen Raum menschlicher Freiheit und geschichtlicher Verantwortung eröffnet. Ist das Politische ein Feld, in dem die Grenze von öffentlich und privat, von Stadt und Haus, von Politischem und Unpolitischem selbst verhandelt und je neu gezogen wird, so entlarvt dies Ansätze, die Politik oder Theologie im Gestus des Unpolitischen betreiben: Die Kontingenz der eigenen Position wird verdeckt, wenn sie als „alternativlos", „zeitenthoben" oder politisch neutral dargestellt wird. Mit dem Politischen können darüber hinaus die Mechanismen des Einschlusses und Ausschlusses thematisiert werden, die mit ihm verbunden sind. In ihnen liegt ein Moment von Macht und Gewalt, das über die Lebbarkeit und Sichtbarkeit von Leben entscheidet. Wessen Leben zählt – und wessen nicht?[44] Nicht nur ein dissoziatives, sondern auch ein assoziatives Verständnis des Politischen und der Anspruch des Unpolitischen sind mit solchen Ausschlussmechanismen verbunden. Bei Carl Schmitt ist dies offensichtlich, da die Abgrenzung nach außen

44 Vgl. die Beiträge von Judith Gruber, Christian Kern und Carlos Mendoza; im Gespräch mit Judith Butler wäre diese Auseinandersetzung um die Lebbarkeit des Lebens als Kern des Politischen näher auszuführen, wie sie derzeit in der Black-Lives-Matter -Bewegung Ausdruck findet.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

und Homogenisierung nach innen in der Unterscheidung von Freund und Feind zum Kriterium des Politischen erhoben wird. Aber auch die Politik der Polis beruht auf der Unterscheidung zwischen den der Polis Zugehörigen und den aus ihr Ausgeschlossenen, zwischen Bürgern und Barbaren, zwischen Polis und Oikos, zwischen dem öffentlichen Leben der Stadt und dem regenerativen Leben des Hauses; zwischen den erwachsenen, männlichen Vollbürgern einerseits, Frauen, Kindern und Sklaven andererseits. Die Versuche, das Politische zu entpolitisieren, reproduzieren den Ausschlussmechanismus, indem sie ihn gegen das Politische selbst wenden. Eine Politik im Gestus des Unpolitischen verschleiert die Kontingenz der eigenen Entscheidungen und entzieht sie der Kritik – und läuft gerade darin Gefahr, Herrschaftsverhältnisse zu verabsolutieren, die ihnen inhärente Gewalt zu verleugnen und sich totalitär gegen Alternativen und Kritik zu immunisieren.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

In seinen genealogischen und archäologischen Studien zur Macht im Abendland hat Giorgio Agamben in seinem Projekt zum „Homo Sacer" die „einschließende Ausschließung" als Grundstruktur des Politischen herausgearbeitet: „Die ursprüngliche Struktur abendländischer Politik ist die ‚exceptio', der einschließende Ausschluss des menschlichen Lebens in Gestalt des nackten Lebens."[45] Der politische Raum werde gerade dadurch begründet, dass das Leben als das Unpolitische aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen und als ein Ausgeschlossenes in diesen eingeschlossen wird. Agamben zeigt diese „paradigmatische Struktur" in den verschiedensten Bereichen abendländischer Kultur auf: Im Verhältnis des Politischen zum biologischen Leben, der polis zum oikos, der potestas zur auctoritas, im Verhältnis von Herrschaft und Regierung zur Herrlichkeit, des Menschen gegenüber dem Animalischen, der konstituierten zur konstituierenden Gewalt, bis hin zum ontologischen Dispositiv von Akt und Potenz und zu jener feinsten, formalen Differenz zwischen der Sprache und dem durch sie Bezeichneten, in der sich der Mensch als sprechendes Wesen konstituiert und die dem Bereich des Juridisch-Politischen wie des Religiösen vorausliegt.[46] Peter Zeillinger zeigt auf, dass diese Struktur bei Agamben

45 Agamben 2020, 437; 2018, 1265.

46 Vgl. Agambens Rekapitulation seiner Argumentation im Epilog des Homo-

„nicht auf das Thema souveräner Macht eingeschränkt wird" (Zeillinger 2020a, 248), sondern dass sie grundlegend und in diesem Sinn letztlich unausweichlich sei. Demnach kann es nicht darum gehen, die Struktur der ex-ceptio abzuschaffen. Vielmehr wäre das Ziel, so mit ihr umzugehen, dass sie nicht mehr homines sacri – auf ihr nacktes Leben reduzierte Menschen – produziert.[47] Agambens archäologische Methode deckt diese Struktur auf, um im Umgang mit ihr einen anderen, neuen Gebrauch des Politischen zu eröffnen: Sie weist auf die Ebene des „Performativen" und einer anderen Modalität bzw. eines anderen Stils des Politischen.

Die archäologische Forschung nach der ursprünglichen Struktur des Politischen wie die Suche nach einer anderen Modalität oder Performativität des Politischen, die sich dem souveränen Zugriff auf das Leben entzieht und die Gewalt der einschließenden Ausschließung außer Kraft setzt, führt an eine Schwelle, an der sich Politisches und Theologisches nicht voneinander trennen lassen. Der souveräne Zugriff auf das Leben in der Beziehung des „Banns" wie ihre „messianische" Unterbrechung und Öffnung hin auf das Ausgeschlossene und das Kommende betreffen alle Bereiche des Lebens, den politischen wie den theologischen. Das heißt aber auch, dass die Bezugnahme auf Gott oder das religiöse Bekenntnis die politischen Probleme der Legitimation von Macht, der Gewalt, des Ausschlusses etc. nicht auflösen, sondern dass diese im theologischen Bereich sogar deutlicher und schärfer hervortreten können. Entscheidend ist auch hier, wie auf Gott Bezug genommen wird: ob in identifizierendem Zugriff, indem z.B. Gottes auctoritas in die eigene potestas als deren Voraussetzung eingeschlossen und diese damit sakralisiert wird; oder ob die Differenz zu Gott in der Bezugnahme selbst zum Ausdruck gebracht wird, sodass ein Handeln im Namen Gottes nur zeichenhaft-sakramental und vor-läufig geschehen kann (vgl. unten 4.). An der Figur des homo sacer zeigt Agamben die Ambivalenz des Sakralen und die Struktur des Banns als ein juridisch-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Sacer-Werkes: Agamben 2020, 437–63; 2018, 1265–79; dazu: Kirschner 2020a, 314–29. Zur einschließenden Ausschließung als ursprünglicher politischer Struktur und zum politischen Potential des Homo-Sacer-Werkes insgesamt vgl. Zeillinger 2020a.

47 Vgl. Zeillinger 2020a, 248–51, 260–67.

politisches Phänomen auf. Das „Messianische" verstehe ich demgegenüber als eine Performativität des Glaubens wie des Politischen, welche diese Struktur unterbricht und auf das Unverfügbare hin öffnet. Es ist darin von der religiösen oder politischen Identifikation einer Messiasgestalt ebenso zu unterscheiden wie von einem religiösen Bekenntnis oder einem politischen Messianismus.

Im Verständnis des Politischen brechen die Fragen nach Ursprung und Grund von Ordnung und Herrschaft auf (die Frage nach der archē), die mit der Suche nach Legitimation und Integration, nach Identität und Zusammenhalt eines Gemeinwesens verbunden sind. In seinem vielzitierten Diktum hat E. W. Böckenförde darauf verweisen, dass die Voraussetzung einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung gerade darin liegt, die Unverfügbarkeit dieser „vorpolitischen Grundlagen des Politischen" zu wahren.[48] Ein performatives Verständnis des Politischen bringt diese Entzogenheit des Grundes zum Ausdruck, ohne dabei jedoch ein vorgefasstes Verhältnis von Kirche und Staat vorauszusetzen. Es geht also nicht darum, über den Umweg der politischen Kultur die Politik religiös zu begründen, sie theologisch zu legitimieren oder zu revolutionieren. Vielmehr geht es darum, mit der Entzogenheit des Ursprungs und Grunds so umzugehen, dass das symbolische Zentrum politischer Macht leer bleibt (das Symbol des „leeren Throns"[49]). Diese Leerstelle im Zentrum ist nicht rein negativ, sondern erfordert immer wieder neu das Wagnis, mit diesem heterogenen Element, dem „Unvereinbaren im Zentrum" umzugehen:[50] Der Ursprung – ob er theologisch auf Gott bezogen wird oder demokratisch auf die Souveränität des Volkes oder auf ein anderes Prinzip – kann nie vollständig eingeholt, repräsentiert oder identifiziert werden und doch muss auf dieses Zentrum Bezug genommen werden. Indem es dem po-

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

48 Vgl. Böckenförde 2006.

49 Vgl. Agamben 2010, bes. 289–301, dazu Zeillinger 2019a, 2019, 2020a.

50 Peter Zeillinger arbeitet dies an den Studien von Giorgio Agamben heraus, verweist aber darauf, dass diese Struktur des Unvereinbaren im Zentrum des Politischen in zahlreichen politischen Philosophien der Gegenwart aufgewiesen und in unterschiedlicher Weise zur Geltung gebracht wird, so bei Alain Badiou, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, André Heller. Vgl. Zeillinger 2020a, hier 272.

litischen System heterogen bleibt, stellt die Bezugnahme darauf ein notwendiges Wagnis dar, das auf eine kommende Wirklichkeit zielt, ohne diese bereits einholen zu können. In der theologischen Bezugnahme auf Gott muss die eschatologische Differenz gewahrt werden, in der demokratischen Repräsentation des Volkes muss die Differenz, der verbleibende „Rest" anerkannt werden, der nicht repräsentiert ist; im Behaupten einer Identität bleibt eine Nichtidentität, die auf eine Alterität verweist, die aus dem Eigenen nicht ausgeschlossen werden kann. So lässt sich z.B. die Anrufung Gottes in der Eidesformel als Selbstrelativierung und als positive Bezugnahme auf Gott auch demokratietheoretisch bejahen, wie umgekehrt ein theokratischer Anspruch auch aus theologischen Gründen zurückzuweisen ist. Der Bezug auf das Volk und seinen Willen ist für ein demokratisches Verständnis von Politik konstitutiv, zugleich liegt in ihm die tiefste Gefährdung der Demokratie „von innen", wenn nämlich eine restlose Identität mit dem Volk und seinem Willen behauptet wird. Diese Gefahr begegnet dort, wo der Wille der Mehrheit mit dem Willen des Volkes oder mit dem öffentlich Vertretbaren identifiziert wird oder wo eine „populistische" Bewegung sich mit dem Volk identifiziert – bis hin zum Anspruch einer Einheit von Volk, Bewegung und Führer im Faschismus. In diesem Sinn lässt sich als ein Kriterium politischer Vollzüge formulieren, ob in ihnen die Unverfügbarkeit und Entzogenheit des Grundes gewahrt, markiert und berücksichtigt werden.

Wie lässt sich diese Unverfügbarkeit des Absoluten politisch zur Geltung bringen, sodass der Prozess des Politischen offen, vorläufig, kritisierbar bleibt und doch zugleich entscheidungs- und handlungsfähig? Entscheidend wäre aus meiner Sicht, dass in den Entscheidungen und im politischen Handeln selbst deren Kontingenz, Fehlbarkeit und Vorläufigkeit zum Ausdruck kommt, sodass Entscheidungen kritisierbar und Positionen lernfähig und revidierbar bleiben. Dies bedeutet, dass zwei Figuren oder Gesten politischer Begründung immer wieder zu relativieren wären. Einerseits die Vorstellung einer souveränen Instanz, in der politische Entscheidungen letzte Begründung und Legitimation finden – sei es eine institutionelle letzte Instanz, sei es die kollektive Souveränität des Volkes oder die Vorstellung des souveränen Subjekts als Basis politischen

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Handelns. Andererseits ist es aber auch problematisch, an die Stelle einer solchen letzten Instanz eine Figur des unendlichen Aufschubs zu setzen, sodass die souveräne Entscheidung durch ein formales Verfahren ersetzt wird. Auch bei solchen Verfahren bleibt es entscheidend, ob ihre Ergebnisse als quasi-souveräne Entscheidungen behandelt werden, als ob sie mit dem Volkswillen, dem Konsens oder „der Wahrheit" identifiziert werden könnten. Auch hier bleibt entscheidend, ob im Ergebnis zugleich auf das verwiesen wird, was in ihm ausgeschlossen bleibt (der Dissens der Minderheit, die im Verfahren nicht Repräsentierten, die verworfenen Optionen, etc.). In dem Sinn halte ich es für höchst fragwürdig, wie in der Corona-Pandemie ein „Konsens der Wissenschaft" mit demokratischen Entscheidungen identifiziert und grundsätzliche Gegenpositionen in Wissenschaft und Politik als illegitim ausgegrenzt werden.

Demgegenüber zielt das performative Verständnis des Politischen nicht auf eine andere souveräne Instanz oder ein quasi-souveränes Verfahren, sondern sucht in den Konstitutions- und Legitimationsprozessen einer politischen Ordnung eine „destituierende Potenz" (potenza destituente) zum Ausdruck zu bringen, welche diese Ordnung relativiert und auf das in ihr Ausgeschlossene verweist. Diese Potenz kann nicht mit einer Instanz identifiziert oder repräsentiert werden, sondern nur im Vollzug des Politischen selbst zum Ausdruck kommen, indem der Anspruch auf Letztinstanzlichkeit und Unhinterfragbarkeit unterbrochen und auf die Unverfügbarkeit des Absoluten wie auf das in jeder Repräsentation ausgeschlossene Nichtrepräsentierbare verwiesen wird. Die messianische Kategorie des „Rests" nimmt daher eine zentrale Stellung in Agambens Homo-Sacer-Projekt ein.[51] An die Stelle einer souveränen Ordnung, die immer auf einen territorialen und symbolischen Raum bezogen und mit entsprechenden Grenzziehungen und Ausgrenzungen verbunden ist, rückt eine temporale Struktur – analog zu den oben zitierten Aussagen von Papst Franziskus zum Vorrang der Zeit vor dem Raum.

Wenn Agamben und andere dies als eine ‚messianische Temporalität' entfalten, so ist dies weder als ein religiöses Bekenntnis noch als eine uto-

51 Vgl. als erste Annäherung Rudolph 2020, 226–27, 239–240.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

pische Erwartung einer noch ausstehenden Zukunft zu verstehen, sondern als eine Art und Weise, das Leben bereits in der Gegenwart zu vollziehen.[52] Ein solches Zeitverständnis entwickelt Agamben an den Briefen des Paulus und schreibt sich damit in eine breite philosophische Rezeption des Paulus ein.[53] Eine Schlüsselbedeutung kommt dabei der Figur des „Als-ob-nicht" („hos me") in 1 Kor 7 als Ausdruck eines solchen messianischen Vollzugs der Gegenwart zu: Die Herrschafts- und Besitzverhältnisse, die sozialen Klassen, Rollen und Erwartungen werden nicht affirmiert, kritisiert oder durch andere ersetzt, sondern sie werden „widerrufen", „außer Kraft gesetzt", distanziert und relativiert, sodass sie ihres totalen Anspruchs entkleidet werden und die Identifikation mit ihnen aufgelöst wird.[54] Dadurch werden sie für einen neuen Gebrauch geöffnet. Die Schwierigkeit liegt darin, diesen „feinen Unterschied" im Vollzug des Lebens und die mit ihr verbundene Transformation begrifflich zu fassen, wie er bei Paulus mit dem Übergang vom alten zum neuen Menschen verbunden ist, mit der Außerkraftsetzung und Vollendung des Gesetzes im Glauben, mit der daraus resultierenden Freiheit im Umgang mit der Welt.[55] Agamben nä-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

52 Vgl. hierzu Zeillinger 2013, 2020a, 275–92, sowie die Verweise auf eine messianische und kairologische Zeit im Aufsatz von Carlos Mendoza, dazu ausführlicher: Mendoza 2015, 101–78, 428-38, 2020, 299–353.

53 Vgl. exemplarisch Heiden, Cimino und Kooten 2017, Cimino 2018 sowie die Beiträge von Dausner und Wohlmuth in Appel und Dirscherl 2016.

54 Diese Verschiebung kommt bei Paulus in dem Verb katargein zum Ausdruck, das Agamben vor allem mit „rendere inoperoso" wiedergibt und das Luther mit „aufheben" übersetzt: Das Werk wird außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht, sodass die unverwirklichten Möglichkeiten sichtbar und die instrumentellen Relationen und Funktionalisierungen unterbrochen werden. Paradigmatisch ist dabei die Außer-Kraft-Setzung des Gesetzes bei Paulus, die nicht als Zerstörung, sondern als Vollendung desselben verstanden wird und darin einen neuen, freien Umgang damit ermöglicht: Dem Gesetz wird „seine Befehlsgewalt entzogen", sodass es nicht mehr als „Gesetz der Gebote und Werke (nomos ton entolon – Eph 2,15; ton ergon – Röm 3,27), sondern [als] das des Glaubens (nomos pisteos – ebd.)" erfahren wird: als wirksame Erfahrung des Wortes, das die Grenzen, Identifikationen und Ausschlüsse überwindet. Vgl. Agamben 2020, 453–56, 2006, 109–26. Vgl. dazu die Beiträge von Daniel Kazmeier, Joseph Wohlmuth und Moritz Rudolph in Kirschner 2020a.

55 Vgl. etwa Gal 3,28–29: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus/

hert sich diesem veränderten Vollzug des Lebens, diesem neuen Gebrauch und der korrespondierenden Lebens-Form in immer neuen Anläufen, die auf theologische wie philosophische und literarische Texte zurückgreifen. Nicht ein religiöses Bekenntnis steht dabei im Vordergrund, sondern die Unterbrechung der Bannbeziehung, die den Schein der Unvermeidlichkeit demaskiert, den sie erzeugt. Solche Unterbrechung ermöglicht einen neuen „Kontakt" zur Wirklichkeit, indem die in Entscheidungen und Handlungen ausgeschlossenen, nichtaktualisierten Möglichkeiten sichtbar werden. Entscheidend ist dafür die temporale Struktur der Wirklichkeit. Gegenüber der Vorstellung einer chronologischen, objektivierbaren Zeit lenkt Agamben die Aufmerksamkeit auf jene Zeit, die im Vollzug des Lebens oder bestimmter Handlungen in Anspruch genommen wird. Während wir in der chronologischen Zeit „ohnmächtige Zuschauer unserer selbst" sind, kommt mit der operativen Zeit jene Zeit in den Blick, „die wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die wir haben".[56] In solchem Vollzug der Zeit sind wir in diese involviert, konstituieren uns als ein empfangendes und auf das Begegnende antwortendes Subjekt, das selbst von diesem Handeln betroffen ist. Ein solches Verständnis operativer Zeit korrespondiert einem performativen Verständnis von Subjektivität und Praxis, wie es in der grammatikalischen Form medialer Verben und der Deponentien zum Ausdruck kommt. Er verweist auf Beispiele wie sitzen, schlafen, schwitzen, sich freuen, usw., mit denen ein Geschehen bezeichnet wird, in welchem das grammatikalische Subjekt zugleich involviert und exponiert ist und die Unterscheidung von aktiv und passiv, von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. In der Kategorie eines nichtinstrumentell verstandenen „Gebrauchs" (usus, chresis) kommt bei Agamben ein solches involviertes und partizipatives Verständnis von Praxis zum Ausdruck, das im

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Messias Jesus. Wenn ihr aber Christus/Messias gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben gemäß der Verheißung."

56 Agamben 2006, 75–83, hier 81. Dies bezieht Agamben nicht nur auf den individuellen Vollzug der Existenz, sondern auf den Vollzug der Geschichte insgesamt. Die messianische Zeit ist die „operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die Zeit, die uns bleibt" (ebd.).

letzten Band des Homo-Projektes den Ausgangspunkt für eine performative Transformation von Handlungstheorie und Subjektdenken im Denken des Politischen bildet. Er zeichnet die Figur eines kontemplativen Handelns, bei dem im Handeln zugleich die nichtaktualisierten Möglichkeiten bewusst bleiben.[57]

Für das Verständnis des Politischen lässt sich die hier angedeutete Modalität oder Performativität, die sich einem souveränen Zugriff auf das Leben entzieht, mit der Zeitstruktur des futur anterieur als einer „Zukunft schon jetzt" verbinden.[58] Das Politische wird hier nicht von den Verhältnissen der Gegenwart oder von einer maßgeblichen Vergangenheit oder Tradition her bestimmt, aber auch nicht von einer unerreichten utopischen Zukunft oder einem Ideal. Vielmehr geht es um einen Vollzug des Politischen, der auf das Kommende gerichtet ist und dieses im Hier und Jetzt zum Ausdruck bringt. Ein solcher Vollzug hat die Struktur eines Wagnisses, das sich seiner eigenen Kontingenz bewusst ist und auf eine Zukunft setzt, in der sich seine Berechtigung erst noch erweisen muss. Das gegenwärtige Handeln ist damit nicht aus dem Gegebenen ableitbar, es verfügt aber auch nicht selbst über die Kriterien seiner eigenen Legitimität: es bleibt kritisierbar. Zugleich macht es sichtbar, was als Kommendes der Gegenwart heterogen bleibt: „Das Subjekt handelt weder im Namen der herrschenden Ordnung noch einfach gegen sie oder unter völliger Absehung von ihr (was de facto eine Illusion wäre). Das Handeln ist vielmehr zu einer aktiven Repräsentation des Ausgeschlossenen (Kommenden) aufgerufen" (Zeilinger 2020a, 286). Damit wird die Kontingenz der herrschenden Ordnung sichtbar, ebenso jedoch die Kontingenz der getroffenen Option. Beide sind nicht alternativlos, beide müssen verantwortet und können kritisiert werden. In der Gegenwart müssen Entscheidungen getroffen und umgesetzt werden, aber diese werden nicht als souveräne Entscheidungen oder alternativlose Notwendigkeiten inszeniert, sondern im Bewusstsein ihrer Kontingenz und Angreifbarkeit auf Zukunft hin gewagt. Das politi-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

57 Vgl. dazu meinen Kommentar zu den Schlusspassagen des Epilogs zum Homo Sacer: Kirschner 2020a, 314–59, sowie die Beiträge von Michael Zimmermann und Daniel Kazmeier im selben Band.

58 Vgl. Zeillinger 2013, 2017, 2020a, 2020b.

sche Handeln erfolgt nicht in souveräner Sicherheit, im Gestus einer unangreifbaren Legitimation oder als Antizipation und Exekution eines Ideals oder einer regulativen Idee (Struktur des „Als-ob"). Es hat vielmehr die performative Struktur eines Versprechens oder Wagnisses, das auf eine Realität setzt, die noch nicht realisiert ist und doch schon im Handeln wirksam die Gegenwart prägt.

4. ZUM VERSTÄNDNIS DES THEOLOGISCHEN – ZEUGNIS DES UNVERFÜGBAREN, RESSOURCE MESSIANISCHER HOFFNUNG

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Mit der folgenden kurzen Skizze möchte ich zeigen, wie ein performatives Verständnis von Theologie an das bisher Gesagte anschließen kann, ohne dabei das Politische theologisch zu überformen und ohne umgekehrt Theologie zu politisieren oder zu säkularisieren. Dabei kann es nur um erste Umrisse gehen, die an frühere Publikationen anknüpfen und weiter zu entfalten wären.[59] Dabei wende ich mich zunächst der Performativität des Theologischen zu, auch im Verhältnis zum Politischen. Diese Performativität zentriere ich im Gotteszeugnis als Zeugnis des Unverfügbaren und Ressource messianischer Hoffnung, um schließlich nach dem Verständnis von Kirche als messianischer Gemeinschaft, als Zeichen der Hoffnung in der Gesellschaft und Instrument der Einheit mit Gott und untereinander.

Die im Kontext des Politischen eingeführte Zeitstruktur eines performativen Handelns, in welches das handelnde Subjekt in seinen sozialen Bezügen selbst involviert ist und das aus der Erinnerung des Unabgegoltenen der Vergangenheit auf die Herausforderungen der Gegenwart antwortend auf Zukunft hin gewagt wird, ist für den Glauben und die Theologie strukturbildend. In den biblischen Buch- und Offenbarungsreligionen antworten der Glaube und die Theologie als Reflexionsgestalt des Glaubens auf das Ereignis der Offenbarung, das nur nachträglich bezeugt und zugleich auf Zukunft hin bewährt werden muss. Darin sind sie rückbezogen auf die Tradition des Glaubens, die nicht einfach vergangen ist, sondern Quelle

59 Vgl. Kirschner 2006, 2013, 2015b, 2017, 2022c.

unabgegoltener Verheißungen, welche als „gefährliche Erinnerung" (Metz) die Macht- und Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart unterbrechen und eine Hoffnung stiften, die auch noch den Toten, Besiegten und Vergessenen der Geschichte gilt. Dabei bleiben Glaube und Theologie vor-läufig: Sie sind eschatologisch ausgerichtet auf das kommende Reich Gottes, das schon jetzt anbricht, im Handeln der Glaubenden und im Zeugnis der Glaubensgemeinschaft wirksam wird, ohne doch bereits eingeholt werden zu können. Christlicher Glaube und Theologie spitzen diese Zeitstruktur insofern zu, als sie sich aus dem Bekenntnis heraus konstituieren, dass die eschatologische Zukunft Gottes sich im Christus-Messias Jesus – in seinem Wirken und seiner Person, in seinem Sterben und Auferstehen – bereits ereignet hat und in seinem Geist wirksam gegenwärtig ist, um die Existenz und Identität der Glaubenden, die Gemeinschaft und Geschichte von innen her zu transformieren.[60] Was heißt das für das Verständnis des Theologischen?

Wenn ich analog zum Politischen hier vom „Theologischen" spreche, so beziehe ich mich auf jenes Feld von Glaube und Religion, Theologie und Spiritualität, in dem das Verhältnis zum Unverfügbaren, Unbedingten, Uneinholbaren gesellschaftlich und kulturell verhandelt wird und in dem Menschen auf das Ereignis des Heiligen und die Offenbarung Gottes antworten – auf dem Gotteszeugnis geschieht. Glaube akzentuiert dabei nach meinem Verständnis und in erster Annäherung den vertrauenden Vollzug der Gottesbeziehung; Religion die (in sich ambivalenten) Formen eine Rückbindung ans Absolute aus der Aneignung und Relektüre von Traditionen; Theologie adressiert und reflektiert Glauben und Religion in Blick auf die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes; Spiritualität thematisiert den existentiellen Selbstvollzug des Menschen und Haltung und Stil einer Gemeinschaft im Verhältnis zur Wirksamkeit des Geistes, womit die Frage aufgeworfen ist, was mit „Geist" gemeint ist und wie die verschiedenen Geister zu unterscheiden sind. Ich schlage in diesem Zusammenhang ein

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

60 Ich habe versucht, diese komplexere messianische Zeitstruktur in zwei Skizzen zu umreißen, die einen Vorschlag darstellen, um die kairologische und operative Zeit auf die chronologische Zeit der Dauer rückzubeziehen, um daran die Zeitstruktur christlicher Hoffnung zu verdeutlichen: Kirschner 2016, 2020b.

performatives Verständnis von Theologie vor, das auch in der wissenschaftlichen Reflexion immer auf die primären Ausdrucksformen des Glaubens und auf die Performativität des Evangeliums als ihr Kriterium zurückzubeziehen ist. Eine Theologie, die über Gott in der Form objektivierender Behauptungen oder Hypothesen spricht oder die den Namen Gottes als Legitimationsgrund für eine bestehende religiöse, politische oder kulturelle Ordnung in Anspruch nimmt, muss sich auf die Performativität des Evangeliums in Gotteszeugnis, Glauben und Verkündigung beziehen und sich von ihr unterbrechen lassen, insofern diese mit Umkehr, Aufbruch und Metanoia verbunden ist. Die Sprache lehramtlicher Grenzziehungen und dogmatischer Entscheidungen darf sich von dieser primären Ebene des Glaubensvollzugs nicht abkoppeln. Sie ist ebenso wie die Reflexionssprache wissenschaftlicher Theologie auf diese primäre Ebene bezogen und muss diesen Bezug auch transparent machen. Glauben als Vollzug und Lebensform (fides qua), Glauben als Gegenstand eines propositionalen Bekenntnisses und seiner Reflexion (fides quae) und die Verwurzelung beider in der Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft (fides ecclesiae) greifen dabei ineinander und lassen sich nicht voneinander trennen. Auch die propositionale und ekklesiale Dimension des Glaubens lässt sich jedoch performativ verstehen: So gewinnt der Glaube seine inhaltliche Bestimmung in der Form des Bekenntnisses, das zugleich auf die eschatologische Bewährung und die größere Wahrheit Gottes bezogen ist. Der kirchliche Glauben konstituiert sich im Kommunikationsgeschehen der verschiedenen Bezeugungsinstanzen (loci theologici). Er ist darin auf Prozesse einer synodalen, kollegialen und konziliaren Verständigung verwiesen, über die auch das Lehramt und seine Entscheidungen an den Glaubenssinn der gesamten Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden rückgebunden bleiben müssen.[61]

61 Ich bin mir bewusst, dass diese knappen Thesen einer ausführlichen Erläuterung und Präzisierung hinsichtlich der päpstlichen und auch der konziliaren Entscheidungsbefugnis und „Unfehlbarkeit" bedürfte, insbesondere in Blick auf die Funktion und Bedeutung der Formel „anathema sit", die den mit dogmatischen Entscheidungen verbundenen Ausschluss ja explizit (und performativ) vollzieht. Ich kann dies an dieser Stelle nicht einholen, verweise in erstem Anlauf an die Überlegungen von Peter Hünermann zu Unfehlbarkeit, loci theologici und zum Verhältnis zwischen der Sprache der Glaubenden, des

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Dogmatische Entscheidungen und theologische Thesen können positiv auf die je größere Wahrheit Gottes verweisen oder diese durch Abgrenzungen vor Verkürzungen schützen, sie können jedoch niemals beanspruchen, das Geheimnis Gottes zureichend auszusagen, den Glauben oder das Heil vollständig zu repräsentieren, (sich mit) Gott zu identifizieren.[62]

Wenn die performative Zeitstruktur im Bereich des Politischen wie des Theologischen stark gemacht wurde, so bedeutet dies nicht, dass Religion und Politik vermischt oder der eine Bereich vom anderen her bestimmt oder überformt würde. Das Performative markiert vielmehr in beiden Bereichen die negative Unmöglichkeit einer Letztbegründung oder einer (quasi-) souveränen Gründung. Zugleich markiert es positiv die Notwendigkeit, auf das Unverfügbare und Unbedingte Bezug zu nehmen, indem es bezeugt und im Handeln in kontingenter, kritisierbarer Weise beansprucht wird, als auf das Kommende bezogenes Wagnis. Wenn diese Struktur an den paulinischen Briefen oder anderen messianischen Texten der biblischen, monotheistischen Tradition abgelesen wird, so geschieht dies bei Agamben, Badiou und anderen in einer politischen und philosophischen Lektüre, nicht in Affirmation eines religiösen Bekenntnisses. Dabei geht es nicht um eine Resakralisierung des Politischen, sondern genau umgekehrt: Die an den Texten abgelesene Struktur ermöglicht es, die auch in säkularisierter Form fortwirkenden (politisch-theologischen) Überhöhungen und

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Lehramts und der Theologie: Hünermann 2003, 2016. Vgl. dazu auch die verschiedenen Beiträge in Kirschner 2017.

62 Vgl. dazu die Diskussionen um die Katholizität der Wahrheit, um Gott als bleibendes Geheimnis und die Notwendigkeit einer dialektischen und niemals abgeschlossenen Annäherung an die Wahrheit Gottes, die mit der unbedingten Nähe und Zusage Gottes verbunden ist und daher bereits hier und jetzt sakramental gefeiert werden kann. Im Rahmen unseres Projektes hat vor allem Stephan van Erp diese Aspekte eingespeist, in seinem Beitrag finden sich entsprechende Literaturangaben. Bei Papst Franziskus begegnet eine solche dialektische Denkform des Katholischen, die ich (in Anlehnung an Möhler) als ein dynamisches Zusammenhalten der Gegensätze umreißen würde, damit aus ihnen keine Widersprüche werden, sie vielmehr auf den je größeren Gott und seine je größere Barmherzigkeit hin öffnen. Im Hintergrund steht bei Bergoglio/Franziskus die ignatianische Spiritualität sowie das dialektische Denken von Przywara, de Lubac, Fessard, Methol Ferres und Romano Guardini: vgl. Borghesi 2020.

Legitimationen politischer Herrschaft zu entlarven, außer Kraft zu setzen, „zu profanieren" und einem neuen Gebrauch zu öffnen.[63] Dass religiöse Zeugnisse und theologische Texte auch politisch lesbar sind, bedeutet umgekehrt nicht, dass durch eine theologische Rezeption dieser Kriterien Theologie säkularisiert, auf eine formale Struktur reduziert oder politisiert würde.

Ein performatives Verständnis des Theologischen nimmt im Gegenteil ernst, dass kirchliche Lehren und theologische Aussagen über Gott im Bekenntnis zu Gott, im Glaubenszeugnis und in der Sprache des Gebets gründen. Sie verweisen auf die Performativität des Glaubens, bei dem menschliche Freiheit und göttliche Gnade untrennbar ineinandergreifen, ohne doch vermischt zu werden. Das lässt sich im Begriff des Gotteszeugnisses und einer Theologie des Wortes Gottes in Schöpfung, Bund und Evangelium ausdrücken, insofern diese als „Gotteswort in Menschenwort" zwischen genitivus subjectivus und genitivus obiectivus oszillieren: nur indem Gott selbst sich im Menschen bezeugt, kann der Mensch Zeugnis von Gott geben; und nur im Zeugnis des Menschen wird Gottes Wort vernehmbar.[64] Das Zeugnis tritt nicht additiv zum Zeugen hinzu, sondern indem er Zeugnis gibt, wird der Mensch zum Zeugen: Identität und Subjektivität des Menschen liegen nicht bereits fertig vor, sodass dann Glaube oder Unglaube als Akzidentien oder als Willensentschlüsse hinzutreten, sondern im Vollzug des Glaubens konstituiert sich das Subjekt zu einem „neuen Menschen", indem der alte abgelegt, „destituiert" wird. Die paradoxe Struktur des Glaubens als Ereignis von Gnade und Vollzug menschlicher Freiheit, die das Subjekt selbst, sein Verständnis und Verhältnis zur

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

63 Vgl. hierzu die Überlegungen von Peter Zeillinger 2017b, 2017c, 2019a, der die „monotheistische Struktur", die Textualität von Autorität und die Nachträglichkeit ihrer Deutung als Kernelemente für das Verständnis von Theologie in unserem Projekt stark gemacht hat, die zugleich politisch lesbar sind.

64 Solches Ineinander drückt Emmanuel Levinas anthropologisch in der Formulierung aus: „Offenbarung geschieht durch den, der sie empfängt, das inspirierte Subjekt"; Hans Urs von Balthasar formuliert christologisch: „nur in der Antwort haben wir das Wort". Vgl. Levinas 1998, 341; dazu Dirscherl 2014, 29–35; Balthasar 1960, 98.

Wirklichkeit transformiert, ist theologischen Aussagen eingeschrieben. Sie unterläuft jeden Anspruch, den Glauben beherrschen, identifizieren, konstatieren oder willentlich herbeiführen zu können. Kirchliche Pastoral wird daher in sich widersprüchlich, wenn sie als geistliche Herrschaft und Kontrolle ausgeübt wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen performativen Charakter des Glaubens, dem ein sakramentales Verständnis der Kirche entspricht, neu zur Geltung gebracht.[65]

Diese Performativität lässt sich einerseits als Zeugnis des Unverfügbaren fassen. Die Beziehung zum Unverfügbaren und Unbedingten, die mit der Frage nach der *archē* als Grund und Prinzip der Wirklichkeit zugleich mit den Fragen nach Ursprung und Legitimation von Herrschaft verbunden ist, verweist im Politischen auf den Bereich des Religiösen, in dem dieses Verhältnis zum Unverfügbaren kultiviert wird. Die Theologie thematisiert dieses Verhältnis als Beziehung zu Gott. Religion bzw. Theologie und Politik sind hier aufeinander bezogen und zugleich zu unterscheiden. Während es in der Politik darum geht, im Bereich des Vorläufigen und Bedingten allgemein verbindliche Entscheidungen zu treffen und auf der Ebene äußeren Verhaltens durchzusetzen, sind in Religion und Theologie die letzten Fragen der menschlichen Existenz, der Wirklichkeitserkenntnis und geschichtlichen Praxis direkt angesprochen, die jedoch nur in existentieller Stellungnahme beantwortet werden können, sodass sie über die Glaubens- und Gewissensfreiheit vor Zwang und Gewalt geschützt werden müssen. Der religiöse Zugriff auf das Absolute ist dabei nicht weniger gefährlich als der politische: Deswegen nehmen die Kritik der Götzen und der Idolatrie, das Bilderverbot und die Warnung, den Namen Gottes zu missbrauchen, in der Bibel eine so zentrale Stellung ein. Sie betreffen den religiösen wie politischen Bereich gleichermaßen. Idolatrie- wie Ideologiekritik ist daher wechselseitig nötig.

Im Positiven ließe sich die Performativität des Glaubens meines Erachtens über eine Theologie der Namen Gottes entfalten, welche die ge-

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

65 Vgl. Hünermann 2012, 2015, sowie in Blick auf eine damit verbundene Neubestimmung der Sprache des Glaubens im Verhältnis von gläubigem Gottesvolk, kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie Hünermann 2016.

schichtlichen und philosophischen Attribute Gottes in ein Verhältnis zu den menschlichen und sozialen Vollzügen setzt, in denen diese Attribute bezeugt (und Gottes Namen geheiligt) werden. Die theologischen Tugenden und die Kardinaltugenden ließen sich so als Formen der Bezeugungen Gottes in der Geschichte verstehen, in denen die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Allmacht und Liebe, Treue und Verlässlichkeit Gottes wie der Menschen auf dem Spiel stehen und im Wagnis geschichtlicher Praxis realisiert werden. Da diese Heiligung des Namens der oben skizzierten Zeitstruktur des Performativen folgt und damit unter einem eschatologischen Vorzeichen steht, hat sie den Charakter eines Versprechens und ist Ausdruck einer Hoffnung. Wenn ich in der Überschrift von „Ressourcen messianischer Hoffnung" spreche, dann deswegen, weil ein ressourcenorientierter Ansatz es meines Erachtens. ermöglicht, Religionen und Glaubenssysteme nicht in Konkurrenz zueinander zu rücken und mit Herrschafts- oder Absolutheitsansprüchen zu verknüpfen, sondern sie als Erfahrungen, Motivationsquellen und Grundlegungen zu verstehen, die trotz aller gegenstehenden Erfahrungen ein grundlegendes Vertrauen und sinnstiftendes Hoffen ermöglichen, die eine Selbstüberschreitung aus Liebe und darin eine Erneuerung sozialer Bindungen und Gemeinschaft ermöglichen.

Es bleibt schließlich die Frage, wie das Zeugnis des Unverfügbaren und die Ressourcen der Hoffnung vermittelt, tradiert, geschichtlich auf Dauer gestellt werden können, ohne sie dadurch verfügbar zu machen, sie mit einer Tradition zu identifizieren und zur Legitimation von Herrschaft zu instrumentalisieren. Zwar wird theologisch schwerlich jemand die Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes grundsätzlich bestreiten, die es verbietet, Gott in das Gefüge der Welt oder der eigenen Interessen einzubinden. Die Überlegungen zur Performativität, wie ich sie oben im Anschluss an Giorgio Agamben skizziert habe, machen aber darauf aufmerksam, dass über die Figur der einschließenden Ausschließung die Unverfügbarkeit Gottes selbst als der eine Pol einer Beziehung in diese eingebunden werden kann, sodass darin der souveräne Zugriff auf das Leben legitimiert wird. „Gott" wäre dann gerade in seiner Transzendenz und Entzogenheit (als „Leerstelle") als Voraussetzung in kirchliche Handlungs-

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

und Machtstrukturen, in theologische Rede und in die Geltungsansprüche des Glaubens eingeschlossen. Peter Zeillinger verweist in seinem Aufsatz auf die Möglichkeit einer solchen „verfehlte[n] Repräsentation einer Leerstelle", welche die Ausübung von Herrschaft mit der Repräsentation einer symbolischen Leerstelle (der „Herrlichkeit") verknüpft und mit der Identifikation einer souveränen Instanz verbindet.[66] Hier könnte meines Erachtens die Unterscheidung zwischen einer „sakralen" und einer „sakramentalen" Repräsentation Gottes weiterhelfen. Während das Sakrale eine Trennung und Absonderung zwischen göttlichem und weltlichem Bereich vollzieht und darin der Struktur der einschließenden Ausschließung folgt, thematisiert ein „sakramentales" Verständnis von Repräsentation die bleibende Differenz zwischen Zeichen und Sache. Sakramentale Vollzüge sind nachträglich-erinnernde Deutungen des Ereignisses der Offenbarung seiner Bezeugungen, sie dienen als zeichenhafte Vermittlungen der nichtrepräsentierbaren Unmittelbarkeit Gottes und verweisen auf die bereits wirksame Gegenwart des erst noch kommenden Reiches Gottes (signum memorativum, demonstrativum et prognosticum). Die Vermittlung wird als solche sichtbar, die Struktur der Ausnahme wird damit unterbrochen und auf das hin geöffnet, was in ihr ausgeschlossen und heterogen bleibt und auf das sie gleichwohl positiv verweist. Johann Baptist Metz hat das in den 1970er Jahren auf die prägnante Formel gebracht: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung" (Metz 2016, 184). In den Schlusspassagen seines Homo-Sacer-Projekts macht Agamben in Abgrenzung zur (Bann-) Beziehung die von Giorgio Colli entliehene Kategorie des „Kontakts" stark, welche die Vermittlungs-Beziehung unterbricht, sodass die Relata der Beziehung in ihrer Eigenheit und Potentialität hervortreten und sich berühren. Dies geht einher mit einer Unterbrechung und Außerkraftsetzung der Zweck-Mittel-Relationen und verweist auf eine („messianische" oder „sabbatische") Lebens-Form, in der Form und Leben in Kontakt sind und

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

66 Vgl. Zeillinger 2020a, 272–73, mit Bezug auf Agambens Studie „Herrschaft und Herrlichkeit" zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Agamben 2010).

sich dem biopolitischen Zugriff und der Reduktion auf das nackte Leben entziehen.[67]

Was aber heißt das für das Verständnis von Kirche bzw. Glaubensgemeinschaft und ihrem Verhältnis zu Gesellschaft und Staat bzw. politischem System? Ich beschränke ich mich auf wenige Andeutungen, die in Richtung einer synodalen Kirche als Teil einer globalen Zivilgesellschaft weiterzudenken wären.[68]

Die Repräsentation Gottes in seiner Unverfügbarkeit und Herrlichkeit kann nach dem bisher Gesagten keine Identifikation mit Gott sein und auch keine Sakralisierung, welche in den Bereich des Heiligen einschließt, aus der Welt ausschließt und darin zugleich eine Überhöhung im Namen Gottes vollzieht. Angezielt ist vielmehr eine sakramentale, zeichenhafte Repräsentation, in der die Differenz von Gott und Mensch gewahrt bleibt und die auf eine kommende, versöhnte Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander ausgerichtet ist, die als zukünftige und ausstehende bereits in der Gegenwart wirksam wird. Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert dies programmatisch, wenn es Kirche als „das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) bezeichnet, was Kirche aber nur „in Christus" sein kann. LG 8 fügt hinzu, dass Kirche dies nur „schattenhaft", geführt von der Kraft des Auferstandenen zu sein vermag, wenn sie selbst, „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, . . . immerfort den Weg der Buße und Erneuerung [geht]". In Christus in den Bund Israels einbezogen, zeichnet LG 9 sie als ein messianisches Volk unter den Völkern, das sich durchaus im Sinne einer die konstituierte Gewalt der politischen Völker begleitenden „destituierenden Kraft" im Sinne Agambens verstehen lässt: Ihr Haupt ist Christus, ihre Rechtfertigung seine Hingabe für die Sünder, ihr Stand die Freiheit der Kinder Gottes, ihr Gesetz die Liebe, ihre Bestimmung das kommende Reich (LG 9,2) – darin wird die Gewalt irdischer Herrschaft, Rechtfertigung, Standesunterschiede, Gesetze unterbrochen, relativiert und außer Kraft gesetzt, ihre Gestalt und Vollzüge

67 Vgl. dazu Agamben 2020, 394–402, 451–63; dazu Kirschner 2020a, 336-59.
68 Vgl. den Beitrag von Stephan van Erp in diesem Heft sowie meine Überlegungen in Kirschner 2015b, 2022c.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

aber werden auf das Kommende ausgerichtet, das in der Gegenwart schon wirksam wird. Hatte das Erste Vatikanische Konzil die Kirche als machtvolles „Zeichen unter den Völkern" (eine societas perfecta aus eigener Legitimation) gezeichnet, so legt das Zweite Vatikanische Konzil diesen triumphalen Anspruch ab: „So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (LG 9, vgl. Kirschner 2015b). Kirche als sakramentales Zeichen bleibt vor-läufig und darin kritisierbar: „die pilgernde Kirche [trägt] in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)" (LG 48).

Ohne an dieser Stelle die Fragen der Repräsentation und der Institutionalisierung bzw. der institutionellen Konsequenzen einer performativen politischen Theologie ausbuchstabieren zu können, möchte ich zumindest einige wenige Hinweise geben, in welche Richtung hier weitergedacht werden könnte. Am Ende des Homo-Sacer-Projekts verweist Agamben auf das Motiv des „nächtlichen Konzils" in Platons Nomoi als Idee einer „Mit-Institutionalisierung" eines heterogenen Elements, das im politischen System sein ausgeschlossenes Außen sichtbar macht und im Sinne einer „destituierenden Kraft" wirkt. Peter Zeillinger hat die Figur einer „Gemeinschaft-ohne-Souveränität" in unserem Projekt stark gemacht, wobei der Struktur des frühchristlichen Pastorats (in kritischer Absetzung zur späteren Pastoralmacht in der Kirche) eine wichtige kriterielle Bedeutung zukommt (Zeillinger 2013a, 2019, 2020a). Ich habe im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und an Papst Franziskus Überlegungen zu einer messianischen, diakonischen und synodalen Kirche angestellt (Kirschner 2013, 2015b, 2022a). Stephan van Erp entwickelt in seinem Aufsatz das politische Potential einer synodalen Katholizität für den Umgang mit Konflikten und Heterogenem im Sinne der cusanischen coincidentia oppositorum. Ich habe an anderer Stelle dafür plädiert, den konstruktiven Austrag von Konflikten selbst als Ort theologischer Erkenntnis

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

zu verstehen (Kirschner 2017, 2020c). Carlos Mendoza verweist in seinem Aufsatz und in weiteren Publikationen auf das Zeugnis und die Weisheit der Überlebenden in (post-)traumatischen Situationen, insbesondere auf die unerzwingbare Gabe der Vergebung als Ort theologaler Erkenntnis und messianischer Gemeinschaft hin (vgl. u.a. Mendoza 2015, 2020).

Die kommende, messianische Gemeinschaft kann innerhalb der institutionalisierten Kirche wie innerhalb des Staates und der politischen Systeme als ein heterogenes Element fungieren, das nicht angeeignet und integriert werden kann. Darin unterbricht es die gegebene Ordnung und ihre Ansprüche, macht sie kritisierbar und öffnet auf das hin, was in ihnen (noch) nicht repräsentiert oder realisiert ist. Diese messianische Gemeinschaft kann nicht mit einer Kirche oder Religion identifiziert werden, sondern umgekehrt: Sie bildet ein Kriterium dafür, ob im politischen wie im religiösen Bereich die Unverfügbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt und das Handeln und Entscheiden in der Gegenwart auf ein Kommendes hin gewagt wird. Aus einer solchen Performance heraus lässt sich auch ein Verständnis Europas gewinnen, in dem dieses nicht aus einem Gegensatz oder Superioritätsanspruch gegenüber anderen Kulturen und politischen Territorien verstanden wird, sondern als ein Überschreiten und Außer-Kraft-Setzen der Identifikationen und Besitzstände (des „alten" Europas) auf die Anderen hin und auf eine gemeinsame Zukunft.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

LITERATUR:

Agamben, Giorgio. 2006. *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio. 2010. *Homo sacer.* Teil 2, Bd. 2, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* Berlin: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio. 2013. *Homo sacer.* Teil 2, Bd. 5, *Opus Dei. Archäologie des Amts*. Frankfurt a.M.: Fischer.

——. 2018. *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015.* Macerata: Quodlibet.

——. 2020. *Der Gebrauch der Körper*. Übersetzt von Andreas Hiepko und Michael von Killisch-Horn. Frankfurt a.M.: Fischer. Ursprünglich erschienen 2014 als *L'uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza).

Ansorge, Dirk. 2009. *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg: Herder.

Appel, Kurt, und Jakob H. Deibl. Hrsg. 2016. *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg: Herder.

Appel, Kurt, und Erwin Dirscherl. Hrsg. 2016. *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption.* Freiburg: Herder.

Balthasar, Hans Urs von. 1960. *Skizzen zur Theologie*, Bd. 1: *Verbum caro*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Barbieri, William A. 2014. "The Post-Secular Problematic." In *At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life*, herausgegeben von William A. Barbieri, 129–61. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

——. 2015. „Sechs Facetten der Postsäkularität." In *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann, 41–78. Frankfurt a.M.: Campus.

Bauman, Zygmunt, und Carlo Bordoni. 2014. *State of crisis*. Cambridge: Polity.

Bedorf, Thomas, und Kurt Röttgers. Hrsg. 2010. *Das Politische und die Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2006. *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Breul, Martin. 2019. *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*. Regensburg: Friedrich Pustet.

Cimino, Antonio. 2018. *Enactment, Politics, and Truth: Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger.* New York: Bloomsbury Academic.

Derrida, Jacques. 1992. *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

——. 2010. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe: Introduction by Michael B. Nass: For Example. 2nd ed*. Bloomington: Indiana University Press.

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

Dirscherl, Erwin. 2014. *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Eckholt, Margit. 2015. *An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus.* Ostfildern: Matthias Grünewald.

Faggioli, Massimo. 2017. *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century.* Collegeville, MN: Liturgical Press.

Frey, Christiane, Uwe Hebekus und David Martyn. Hrsg. 2020. *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte.* Berlin: Suhrkamp.

Große Kracht, Hermann-Josef und Klaus Große Kracht. Hrsg. 2014. *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Paderborn: Schöningh.

Gruber, Franz und Klaus Viertbauer. Hrsg. 2019. *Habermas und die Religion*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG.

Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Habermas, Jürgen, und Joseph Ratzinger (Benedikt XVI). 2018. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herausgegeben von Florian Schuller. Überarbeitete Neuausgabe. Freiburg: Herder.

Heiden, Gerrit J. van der, Antonio Cimino und George H. van Kooten. Hrsg. 2017. *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*. Berlin: De Gruyter.

Hilpert, Konrad, Stephan Leimgruber, Jochen Sautermeister und Gunda Werner. Hrsg. 2020. *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*. Freiburg: Herder.

Horn, Eva, und Hannes Bergthaller. 2020. *Anthropozän zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg: Junius.

Hünermann, Peter. 2003. *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen.* Münster: Aschendorff.

———. 2012. „… in mundo huius temporis … Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens." In *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, herausgegeben von Jan Heiner Tück, 31–53. Freiburg: Herder.

———. 2015. "Continuity and Discontinuity in an Epochal Transition of Faith: The Hermeneutics of Vatican II." In *The Legacy of Vatican II*, herausgegeben von Massimo Faggioli und Andrea Vicini, 38–62. New York: Paulist Press.

———. 2016. *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung*. Freiburg: Herder.

Huntington, Samuel P. 1997. *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 6. Aufl. München: Europa.

Kasper, Walter. 2012. *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*. Freiburg: Herder.

Kirschner, Martin. 2006. *Gotteszeugnis in der Spätmoderne: theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*. Würzburg: Echter.

———. 2013. „Kirche der Armen und Zeichen messianischer Hoffnung. Zur theologischen Verfassung der Kirche in ‚Lumen gentium' 8 und 9." *Theologische Quartalschrift* 193:220–30.

———. 2015a. „Europa von der Peripherie her denken. Die Reden von Papst Franziskus als Anstoß einer politischen Kultur der Compassion und des transversalen Dialogs." *IKZ Communio* 44:355–63.

———. 2015b. „Ortswechsel der Kirche an die Seite der Armen. Skizze einer messianischen Ekklesiologie der Armut." In *Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen*, herausgegeben von Jorge G. Sánchez, 95–119. Regensburg: Friedrich Pustet.

———. 2016. „Messianische Zeiterfahrung? Eine Annäherung an das Warten aus theologischer Sicht." In *Warten als Kulturmuster*, herausgegeben von Daniel Kazmaier, Julia Kerscher und Xenia Wotschal, 141–155. Würzburg: Königshausen & Neumann.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

——. Hrsg. 2017. *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis.* Ostfildern: Grünewald.

——. 2018. „Die öffentliche Aufgabe Theologie in der Krise Europas. Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus." In *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*, herausgegeben von Martin Kirschner und Karlheinz Ruhstorfer, 29–66. Freiburg: Herder.

——. 2019. „Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Einführende Überlegungen zu Europa." In *Europa – Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen*, herausgegeben von Martin Kirschner und Richard Nate, 9–32. Bielefeld: transcript.

——. Hrsg. 2020a. *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden: Academia.

——. 2020b. „Zeit zur Hoffnung. Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung." In *Hope: Where Does Our Hope Lie?*, herausgegeben von Miloš Lichner, 203–15. Zürich: Lit.

——. Hrsg.2022a. .*Inszenierungen Europas* Mit Open Access abrufbar unter: https://www.nomos-shop.de/nomos/titel/europa-neu-erzaehlen-id-103002/ (https://doi.org/10.5771/9783748928645).

——. 2022b. "Public Theology in Europe: Towards a Performative-Political Approach." In *T&T Clark Handbook of Public Theology*, herausgegeben von Christiane Alpers und Christoph Hübenthal, 521-537. London: Bloomsbury Publishing.

——. 2022c. „Globale Wechselwirkungen des Lokalen. Die Amazonassynode als Paradigma einer dezentralen synodalen Weltkirche." In *Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale*, herausgegeben von Judith Gruber, Julia Knop, Gregor Maria Hoff und Benedikt Kranemann, 66–85. Freiburg: Herder.

Kirschner, Martin, und Christian Heckmann. 2020. „Krisenerfahrung und Transformationskonflikte in der katholischen Kirche. Erfahrungen im Synodenprozess des Bistums Trier." *Konfliktdynamik 9 (1)*: 10–19.

Kirschner, Martin und Richard Nate. Hrsg. 2019. *Europa – Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen.* Bielefeld: transcript.

Kirschner, Martin und Karlheinz Ruhstorfer. Hrsg. 2018. *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*. Freiburg: Herder.

Koselleck, Reinhart. 1995. „Krise." In *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 617–50. Nachdruck der 1. Aufl.. Stuttgart: Klett.

Lévinas, Emmanuel. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. 2. Aufl. Freiburg: Karl Alber.

Lutz-Bachmann, Matthias. Hrsg. 2015. *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs.* Frankfurt a.M.: Campus.

Marchart, Oliver. 2019. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

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

——. 2020. *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Metz, Johann Baptist. 2016. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.2: *Neue politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie*. Freiburg: Herder.

——. 2017. *Gesammelte Schriften,* Bd. 4: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder.

Patel, Kiran K. 2018. *Projekt Europa. Eine kritische Geschichte*. München: C.H. Beck.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI). 2020. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.1–2: *Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: Philosophische Vernunft - Kultur - Europa – Gesellschaft*. 2 Teilbde. Freiburg: Herder.

Reckwitz, Andreas. 2019. *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Reder, Michael, und Josef Schmidt. Hrsg. 2008. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ribbe, Darius, und Wolfgang Wessels. 2020. „Vertiefung, Erweiterung und Differenzierung im Zeichen der Krisen. Ein Vier-Stufen-Modell europäischer Integration." In *Die neue Europäische Union. Zwischen Integration und Desintegration*, herausgegeben von Andreas Grimmel, 259–90. Baden-Baden: Nomos.

Rudolph, Moritz. 2020. „Politische Theorie der Nachträglichkeit. Einige Möglichkeiten, eine Ordnung mit Agamben außer Kraft zu setzen." In *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, herausgegeben von Martin Kirschner, 219–43. Baden-Baden: Academia.

Schmitt, Carl. 2018. *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*. Berlin: Duncker & Humblot.

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

Spadaro, Antonio. 2016. "Lo sguardo di Magellano: L'Europa, Papa Francesco e il Premio Carlo Magno." *La Civiltà Cattolica*, no. 3983: 469–79.

Strecker, Christian und Micha Brumlik. Hrsg. 2013. *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart: Kohlhammer.

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

Viertbauer, Klaus und Florian Wegscheider. Hrsg. 2017. *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung.* Freiburg: Herder.

Vietta, Silvio. 2007. *Europäische Kulturgeschichte*. Paderborn: Fink.

Wenzel, Knut. Hrsg. 2007. *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*. Freiburg: Herder.

Werbick, Jürgen. 2018. *Gottes Schwäche für den Menschen. Wie Papst Franziskus von Gott spricht.* Ostfildern: Matthias Grünewald.

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Wiedenhofer, Siegfried. 2011. „Die Frage der europäischen Identität in der Theologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI." In *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, herausgegeben von Clemens Sedmak und Stephan O. Horn, 249–88. Regensburg: Friedrich Pustet.

Zeillinger, Peter. 2003. „‚Kriterien' für Recht und Gerechtigkeit. Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida." *Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden* 3:61–69.

———. 2013a. „Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums." *Jahrbuch Politische Theologie* 6–7:198–234.

———. 2013b. „Messianismus und *futur antérieur*. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen." In *Paulus-Lektüren*, herausgegeben von Sabine Biebl und Clemens Pornschlegel, 45–62. München: Wilhelm Fink.

———. 2017a. "Disillusioning Reason—Rethinking Faith: Saint Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben and Foucault." In *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, herausgegeben von Gerrit J. van der Heiden, Antonio Cimino und George H. van Kooten, 95–113. Berlin: De Gruyter.

———. 2017b. „Offenbarung als Ereignis: Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel." *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21:25–101.

———. 2017c. „Geschichtliche Erinnerung und textuelle Autorität. Beantwortung der Frage ‚Was ist gute Theologie?'." In *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, herausgegeben von Martin Kirschner, 149–74. Ostfildern: Matthias Grünewald.

———. 2019a. „Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat." *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 25:117–72. https://doi.org/10.13173/zeitaltobiblrech.25.2019.0117.

———. 2019b. „Der Mensch ist nur ohne Sicherheit. Wider die Halbierung des Vulnerabilitätsdiskurses." *Salzburger Theologische Zeitschrift* 23:11–56.

———. 2019c. *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, 12.–14. März 2019).

———. 2020a. „Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt". In *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, herausgegeben von Martin Kirschner, 245–304. Baden-Baden: Academia.

———. 2020b. „Europa als ob nicht Europa. Jacques Derrida über Identität, Verantwortung und Vertrauen" (zum 90. Geburtstag Jacques Derridas am 15. Juli 2020). *feinschwarz.net*, 13. Juli. https://www.feinschwarz.net/europa-als-ob-nicht-europa-jacques-derrida/.

crosscultural
STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY
INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11

Dr. Martin Kirschner, hat die Professur für Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt inne und leitet das dortige KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel.
Kontakt: kirschner@ku.de

crosscultural STUDIES OF RELIGION AND THEOLOGY INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES
DOI:10.25598/CSRT/2022-11