

Auf dem Weg zu einer theo-politischen Topologie

Die Politische Ideengeschichte im Dialog mit einer topologischen Theologie

Towards a Theo-Political Topology

The History of Political Ideas in Dialogue with a Topological Theology

Stephan Tautz

Abstract

The aim of this article is to explore in how far Karlheinz Ruhstorfer's theological-topological approach to the relationship between faith and knowledge can be extended to include the category of the political, in order to prepare a possible ratio definition for the relationship between politics and religion at the current turn of the postmodern era. The article proceeds in four steps. The first step gives a first cursory overview of the basic questions of the history of political ideas and links these with the method of theological topology. Based on these reflections, a second step develops an outline of a topological political theology by constellating Klaus Roth's political history of ideas approach to the emergence of the state with Ruhstorfer's topological-theological approach. A third step addresses the permanent interrelatedness of politics and religion, before a fourth step presents how a topologically working theology might shape a 'productive' approach to reality.

Keywords

History of Political Ideas, Topology, Political Theology, Religion and Politics, Karlheinz Ruhstorfer, Klaus Roth

1. Einleitung: Perlentauchen in der Ideengeschichte

Das Denken, genährt aus dem Heute, arbeitet mit den ‚Denkbruchstücken‘, die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschnachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubereichen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung

abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies Denken leistet, ist die Überzeugung, daß zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, daß aber der Verwesungsprozeß gleichzeitig ein Kristallisationsprozeß ist; das in der ‚Meereshut‘ – dem selbst nicht-historischen Element, dem alles geschichtlich Gewordene verfallen soll – neue kristallisierte Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente gefeit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt: als ‚Denkbruchstücke‘, als Fragmente oder auch als die immerwährenden ‚Urphänomene‘.¹

Mit dieser berühmten Metapher des Perlentauchers umschreibt Hannah Arendt ihr unter dem Gesichtspunkt heutiger Politikwissenschaft etwas ahistorisch wirkendes, und „dennoch legitimes ideengeschichtliches Erkenntnisverfahren“². Ausgehend von der Frage, wie mit der Vergangenheit umzugehen sei, kommt Arendt in ihrem Artikel über Walter Benjamin zu dem Schluss, dass in der Geschichte der Ideen zeitlose Denkbruchstücke zu finden sind, die gerade aufgrund ihrer Zeitlosigkeit auch Anregung und Ausgang für Fragen des jeweiligen Heute sein können. Die Zeitlosigkeit dieser Perlen des Denkens kann dabei besonders das gegenwärtige Denken *herausfordern*, weil Zeitlosigkeit nach Arendt der Gegenwart als „Zusammenprall von unendlicher Vergangenheit und unendlicher Zukunft“³ näher kommt als etwa Ewigkeit.⁴ In ihrem posthum erschienenen Spätwerk *Vom Leben des Geistes* unternimmt Arendt für ihre Analyse der menschlichen Geistestätigkeiten des Denkens, Wollens und Urteilens selbst Tauchgänge zu den Perlen und Korallen aller Zeiten, von der griechischen und römischen Antike, über Kant bis Heidegger. Sie resümiert, dass das „merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, daß sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden“⁵.

Dass Arendt sich auf den Aspekt der Nicht-Zeit bzw. Zeitlosigkeit großer Denkbruchstücke aus der Geschichte konzentriert, und nicht etwa auf ihre (anhaltend) bleibende Bedeutung oder aber gerade auch auf ihre Bedeutungslosigkeit für die Gegenwart, ist dabei selbst Ausdruck eines Verständnisses ihrer eigenen Gegenwart. Ihre eigene Gegenwart der 1960iger Jahre charakterisiert sie als einen Bruch mit der (Denk)Tradition früherer Jahrzehnte und Jahrhunderte, der davon gekennzeichnet ist, dass die „Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen“⁶ ist. Und eben diese

1 Arendt, *Walter Benjamin*, S. 242.

2 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 82.

3 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.

4 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 14.

5 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 206.

6 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.

Brucherfahrung nötigt sie zu einem neuen Umgang mit der Vergangenheit. Erst in der Erfahrung des Traditionsbruchs wird es sinnvoll, sich darüber Gedanken zu machen, welche Bruchstücke aus der Tradition an die Oberfläche zu holen sind, anstatt wie noch zuvor, an die Tradition anschließend alles in „Einem“ weiterzuschreiben.⁷ In erstaunlicher Nähe zur Entwicklung des postmodernen Denkens im Frankreich ihrer Tage spricht sie von einer „Demontage“ als Methode des Umgangs mit der ihr vorausgegangenen Philosophie: „[i]ch bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien [...] zu demontieren.“⁸ Diese Demontage der Metaphysik ist dabei – ganz ähnlich der postmodernen Dekonstruktion – keine reine Destruktion. Stattdessen stellt sie für Arendt letztlich die Konsequenz aus der gegenwärtig erfahrenen Bruchsituation dar. Mit ihr ist die „Kontinuität der Vergangenheit“ (der Metaphysik) verloren gegangen, wie auch der (moderne) Glaube an die Schaffung einer vollkommen „neuen“ Welt. Was bleibt, ist eine „zerstückelte Vergangenheit“, die es wieder und in veränderter *Konstellat*ion zusammenzusetzen gilt.⁹

Arendts „ideengeschichtliche Methode“¹⁰ des Perlentauchens illustriert auf prägnante Weise, inwieweit die politikwissenschaftliche Disziplin der sog. *Politischen Ideengeschichte* interessante Anstöße auch für die Theologie und ihren Umgang mit ihrer (Denk)Tradition geben könnte. Zunächst stellt sich vor dem Hintergrund einer in der Einleitung skizzierten „Zeitenwende der Postmoderne“ die Frage, inwieweit wir unsere heutige Situation ebenfalls als einen „Bruch“ wahrnehmen, dieses Mal aber als einen *Wegbruch*, einen Bruch weg von der Bewegung, die Arendt zu ihrer Zeit wahrgenommen hat. Diese Gegenwartsanalyse ist deswegen so wichtig, weil Arendts Beispiel aufzeigt, dass der Konstruktionspunkt für eine Ideengeschichte selbst dem jeweiligen Kontext unterworfen ist, aus dem heraus auf die Geschichte zurückgegriffen wird.¹¹ Ihr spezifischer Kontext bringt Arendt dazu, methodisch grundsätzlich von einer „[h]istorische[n] und theoretische[n] Diskontinuität“¹² auszugehen. Diese Diskontinuitätserfahrung ermöglicht es Arendt aber zugleich, frei mit

7 Vgl. Arendt, *Walter Benjamin*, S. 237.

8 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207.

9 Vgl. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 206–207.

10 Hierbei ist anzumerken, dass in Arendts Selbstverständnis die Ideengeschichte nur einen Zwischenschritt für ihre davon letztlich losgelöste normative Theorie darstellt. Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 63.

11 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 65.

12 Vgl. Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 58–65. Arendt selbst hält fest: „Und wenn ich es auch nicht für das ‚Land der Wahrheit‘ halte, so ist es doch gewiß der einzige Bereich, in welchem sich das Ganze des eigenen Lebens und sein Sinn [...], wo dieses ungreifbare Ganze sich als reine Kontinuität des Ich-bin offenbaren kann, als

der Geschichte zu operieren. Die Tradition bietet keine Bedeutungsgewissheit mehr, wenngleich Arendt, so die Einschätzung von Frauke Höntzsch, „immer noch einen normativen Umgang mit den Quellen“¹³ pflegt. Was kennzeichnet dann Arendts Methode des Perlentauchens? Zwar „holt Arendts Denken immer wieder Begriffe und Denkfiguren, die doch eigentlich unter den Trümmern des Traditionsbruchs verschüttet sind, in die Gegenwart“¹⁴, doch handelt es sich dabei um einzelne Bruchstücke, die letztlich Bruchstücke bleiben und die sich nicht mehr zu einer „vollkommenen Narration“ zusammenfügen lassen, wie Rieke Trimcev bemerkt.¹⁵ Soweit die Erzählung vom Ende der großen Erzählungen. Doch konfrontiert uns unsere gegenwärtige Situation nicht gerade mit der Herausforderung, (erneut) „große Bilder“¹⁶ zu entwerfen? Und, so wäre mit Ruhstorfer zu fragen, will nicht gerade auch die Theologie letztlich immer eine Geschichte erzählen?¹⁷ Wenn dem so ist, dann käme es aber auch für unsere gegenwärtige Suche nach „Gottesreden nach der Postmoderne“ darauf an, Kriterien dafür zu entwickeln, wie unser Perlentauchen in der theologischen Tradition gerechtfertigt ist. Zudem wäre zu klären, wie die einzelnen gefundenen Perlen zu einem Schmuckstück zusammenzufügen sind – welche *Konstellation(en)* quasi *anziehend* sind. Ein solches Kriterium, dass Trimcev mit Blick auf Arendts „Anachronismus“ des Perlentauchens nennt, könnte dabei auch für die Theologie wegweisend sein: Zentral für jede Analyse in der Politischen Ideengeschichte sei, so Trimcev, der „Innovationswert für die Jetztzeit“¹⁸. Zusammen mit der Erwartung einer „zu Recht eingeforderte[n] Produktivität“¹⁹ könnte man dies auf das Kriterium der Gegenwarterschließung und -gestaltung kondensieren.

Hier lässt sich an Ruhstorfers Vorschlag einer „Produktiven Konstellation“ der verschiedenen Traditionsstränge der Theologie- und Philosophiegeschichte für eine aktuelle Rede von Gott anschließen. Die Zeitenwende fordert dazu auf, die verschiedenen Zeiten – ihre jeweils ausgebildeten „kristallisierten Formen“ – in die Hand zu nehmen, zu wenden und in ein neues Gefüge zu bringen.²⁰ Der folgende Beitrag möchte diesen topologischen Ansatz Ruhstorfers

fortdauernde Gegenwart inmitten der ständig sich wandelnden Flüchtigkeit der Welt“ (Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207).

13 Höntzsch, *Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte*, S. 62.

14 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 80.

15 Vgl. Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 84.

16 Reckwitz/Rosa, *Spätmoderne in der Krise*, S. 12.

17 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

18 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 90.

19 Trimcev, *Produktive Erkenntnisfehler*, S. 91.

20 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

reflektieren, indem er ihn mit der politikwissenschaftlichen Disziplin der Politischen Ideengeschichte in ein Gespräch bringt. Das Ziel dieser Untersuchung ist auszuloten, inwiefern Ruhstorfers topologischer Ansatz für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen um die Kategorie des Politischen erweitert werden kann, um so einer möglichen Standortbestimmung für die Konstellation und Politik und Religion für die gegenwärtige Zeitenwende der Postmoderne vorzuarbeiten.²¹

Der Beitrag geht hierzu in vier Schritten vor. Im ersten Schritt sollen anhand eines ersten kursorischen Überblicks über die Grundfragen und Ausrichtungen der Politischen Ideengeschichte einige Reflexionen zur topologischen Methode in der Theologie getroffen werden. Ausgehend von diesen Überlegungen wird in einem zweiten Schritt ein topologischer Aufriss einer möglichen politischen Theologie entwickelt, indem der politisch-ideengeschichtliche Ansatz von Klaus Roth zur Entstehung des Staates mit dem topologisch-theologischen Ansatz von Ruhstorfer in Konstellation gebracht wird. Ein dritter Schritt kommt daran anschließend auf die bleibende Verwiesenheit von Politik und Religion bis in unsere heutige Gegenwart zu sprechen, bevor in einem letzten und vierten Schritt in Form eines kurzen Fazits eine Möglichkeit vorgestellt wird, wie eine topologisch arbeitende Theologie sich wirklichkeitserschließend wie -gestaltend in gegenwärtige Diskurse einbringen könnte.

2. Die Politische Ideengeschichte als Impulsgeber für eine topologische Theologie

Mit Blick auf die Politikwissenschaft als Insgesamtes fällt zunächst auf, dass die (Politische) Ideengeschichte nicht allein einen bestimmten Ansatz oder eine bestimmte Methode darstellt, sondern eine eigenständige Disziplin – je nach Definition als Teildisziplin der Politischen Theorie oder auch synonym dazu gebraucht. Beim Vergleich zu den anderen Disziplinfeldern der Innenpolitik/Politikanalyse, Vergleichenden Politik/Regierungslehre und Internationalen Politik/Beziehungen fällt vor allem die für die eher empirisch-analytisch und an der Praxis ausgerichtete Sozialwissenschaft der Politologie die Charakterisierung der Politischen Ideengeschichte als „normativ-ontologisch“ auf. Als solche kann sie zwar einerseits eine gewisse „subversive Scharnierfunktion“

21 Im Grunde folgt diese Untersuchung damit einer bis dato nicht nachgegangenen Spur meines eigenen Ansatzes einer politischen Theologie, deren entscheidende Inspiration für die epistemologische Strukturierung des Feldes der politischen Theologie Ruhstorfers theologische Topologie darstellt. Vgl. Tautz, *Radikale Sakramentalität*, S. 29–30, 33, 94.

gegenüber den anderen Teildisziplinen übernehmen,²² andererseits haftet ihr dadurch aber auch etwas von dem Geruch der politischen Groß Erzählungen von Hegel über Dilthey bis Meineck an, die als Gattung insbesondere den deutschsprachigen Diskurs bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts prägten und auszeichneten.²³ Unter dem Eindruck der historischen wie theoretischen Diskontinuitätserfahrung – Arendts „Bruch“ – stand die Politische Ideengeschichte im Laufe der vergangenen Jahrzehnte immer wieder unter Rechtfertigungs- und Transformationsdruck.²⁴ Dies scheint ihr indes aber keineswegs Abbruch getan zu haben, insofern auch in jüngster Zeit monographische Neuerscheinungen zu verzeichnen sind.²⁵ Denn letztlich, so stellen Gérard Raulet und Marcus Llanque in ihrer *Geschichte der politischen Ideengeschichte* fest, setzte eine Reflexion über die Politische Ideengeschichte erstmals in den Umbruchsituationen des 20. Jahrhunderts ein (1920iger, Kalter Krieg), „da ihre Bedeutung erst im Zusammenhang ihrer Instrumentalisierung anerkannt wurde“²⁶. Damit aber wird die Politische Ideengeschichte zu einer „selbstreflexiven Disziplin“, sodass der Blick darauf auch verrät, auf welche „Art und Weise [...] die Politikwissenschaft ihre eigene (ideale) Geschichte denkt und schreibt, ihr ‚Narrativ‘“²⁷. So gibt also die Geschichte, die in der Politischen Ideengeschichte erzählt wird, Aufschluss darüber, wer, warum und unter welchen Umständen die Geschichte erzählt.

Was aber zeichnet die gegenwärtige Politische Ideengeschichte – ihre Fragestellung(en), Problemanalysen und Methodik – aus und was lässt sich daraus für unsere Fragestellung nach einer gegenwärtigen *theologischen* Ideengeschichte an Anstößen gewinnen?

Zunächst kann man festhalten, dass sich die Politische Ideengeschichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt als eine Subdisziplin der allgemeineren Ideengeschichte begreift, also einen eigenen Zugang im Vergleich zum philosophischen, geschichtlichen, rechtlichen oder soziologischen Zugang zur Ideengeschichte hat.²⁸ Diese Abgrenzung bedingt das Selbstverständnis: Laut Raulet und

22 Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 3.

23 Vgl. Trautmann, *Hat Theoriegeschichte Sinn?*.

24 Vgl. z.B. Bernbach, *Über die Vernachlässigung der Theoriengeschichte*.

25 Vgl. z.B. Reese-Schäfer, *Ideengeschichte als Provokation* (2019); Salzborn (Hrsg.), *Handbuch Politische Ideengeschichte* (2018), Schwaabe, *Politische Theorie* (2018).

26 Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 10.

27 Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 9.

28 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 1. Im Zentrum der Politischen Ideengeschichte steht laut Llanque dabei politische Gebilde bzw. „Institution der Institutionen, das heißt jener Ort, der über die Abgrenzung von Institutionen, über ihre Gestalt wie Legalität befindet“ (S. 2). Hier wäre auch zu bemerken, dass im Reigen dieser Bezugswissenschaften die Theologie (bislang) kaum in den Blick geraten ist.

Llanque ist die Politische Ideengeschichte weder mit der politischen Geschichte (synchroner Ansatz), noch mit der Entwicklung „zeitloser“ politischer Ideen (diachroner Ansatz) gleichzusetzen.²⁹ Oder wie Samuel Salzborn in Abgrenzung zum philosophischen bzw. geschichtlichen Zugang anmerkt, konzentriert sich die Politische Ideengeschichte weder auf die Universalität einer bestimmten Idee, noch rein auf deren (Entstehungs)Kontext oder Geschichtlichkeit.³⁰ Tatsächlich erwecken gegenwärtige Gesamtentwürfe einer Politischen Ideengeschichte den Eindruck, als wollten Sie nach der Verabschiedung sowohl eines „metaphysischen“ zeitlosen Ideenverständnisses als auch eines „strukturalistischen“ kontext- und sprachanalytischen Zugangs beide Pole wieder miteinander versöhnen, indem die Ideengeschichte auf ihr Potential zur Gegenwartsdeutung- und -gestaltung hin befragt wird. So heißt es etwa bei Salzborn:

Ideengeschichtlich fundamental dürfte es sein, neben dem Raum-Zeit-Kern auch in den Blick zu nehmen, worin die Potentiale des politischen Denkens liegen, die über die damit anvisierte empirische Analyse konkreter gesellschaftlicher und politischer Konstellationen, die politische Theorien zum Zeitpunkt ihrer Verfassung ja letztlich im sind, hinausgehen [...] und damit stets ihr abstraktes Generalisierungspotential im Blick zu behalten.³¹

Auch Grit Straßenberger schließt ihre Darstellung der verschiedenen methodologischen Zugänge zur Politischen Ideengeschichte mit dem sogenannten „Challenge-and-Response-Ansatz“. Dieser zeichne sich dadurch aus, dass „konzeptionelle Leistungen“ sowohl im Entstehungskontext (synchron) als auch darüber hinaus für einen neuen Blick für die Gegenwart (diachron) interpretiert werden.³² Und auch Llanque stellt ganz ähnlich fest, dass die „Politische Ideengeschichte [...] also weitaus mehr [ist] als nur eine Doktrinen-geschichte der Disziplin oder Sachverwalterin ihrer Tradition. Sie ist zugleich Archiv und Arsenal des politischen Denkens“³³. Mit dieser doppelten Funktion als Archiv und Arsenal ist zugleich angegeben, welche normierende – wenn nicht sogar normative – Rolle die Ideengeschichte in Bezug auf die Gegenwarterschließung und -deutung hat, wenn Llanque sie beschreibt als „ein Teil des Deutungskampfes der Gegenwart: mit Blick auf die Vergangenheit zu ergründen, was die Gegenwart prägt und was die Zukunft bringen mag“³⁴.

²⁹ Raulet/Llanque, *Einleitung*, S. 10.

³⁰ Salzborn, *Einleitung*, S. vii.

³¹ Salzborn, *Einleitung*, S. vii.

³² Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 7.

³³ Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.

³⁴ Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 3.

Denn „Rezeption ist Adaption“³⁵, wie er treffend festhält. Die Ideengeschichte ist mit ihrem Rückgriff auf ideengeschichtliches Material Teil der jeweils gegenwärtigen Theoriebildung (Arsenalfunktion) und damit zugleich eingebunden in den Prozess der Weitergabe desselben (Archivfunktion).³⁶ Die Frage, was und warum etwas rezipiert wird, gibt also letztlich Aufschluss über das Problembewusstsein, von dem aus eine bestimmte Darstellung der Ideengeschichte angestellt wird. Und das gegenwärtige Problembewusstsein scheint stark geprägt von dem Bedürfnis ein „möglichst umfassendes Bild der [...] Ideen zu skizzieren“³⁷, sodass „die Ideengeschichte [...] so zur Vitalität der politischen Kultur bei[trägt], weil sie das Ferne und Vergangene als Denkmöglichkeit wach hält“³⁸.

Mit Ruhstorfers Vorschlag gesprochen könnte man dieses Ansinnen durchaus als „produktiv“ beschreiben: Es geht darum, nach dem Verzehren der postmodernen Dekonstruktion wieder etwas aufzubauen.³⁹ Auch die anderen beiden von Ruhstorfer verwendeten Theoriebausteine, „Dialektik“ und „Konstellation“ lassen sich bei Llanque finden. Er spricht zwar nicht von Konstellation(en), aber von einem „Gewebe politischer Diskurse“. Dieses Gewebe entspannt sich fortwährend zwischen Urheberschaft und Rezeption bestimmter Ideen. Und in eben diesem „Gewebe politischer Diskurse greifen diachrone und synchrone Debatten ineinander“⁴⁰. Gleichwohl würde auch Llanque nicht von einer stur ablaufenden Rhythmik bzw. einem gleichbleibenden Muster in diesem Gewebe sprechen. Es gibt keine einfache Logik, um die Grammatik des Gewebes politischer Diskurse in der Ideengeschichte zu bestimmen (oder sogar vorherzubestimmen), „Diskurse [verfügen über] keine meta-personale Kontinuitäten, in denen Ideen sich von allein entwickeln“⁴¹. Wohl aber lassen sich in der Rezeption zur Strukturierung „disruptive Brüche“⁴² ausmachen, oder „diskursive Zäsuren“, wie etwa die Menschenrechte, die sich dadurch auszeichnen, dass sich nach Einführung dieser Ideen kulturelle wie religiöse Konflikte neu sortieren und fokussieren.⁴³ Im Gegensatz zu Ruhstorfer verfügt aber Llanques ideengeschichtlicher Ansatz über keine genaueren Kategorien, um diese Zäsuren – Ruhstorfers epochale Prinzipien – „auf den Begriff zu

35 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.

36 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 3.

37 Salzborn, *Einleitung*, S. vii.

38 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 469.

39 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 21.

40 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6–8, Zitat S. 10.

41 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6, Zitat S. 8.

42 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 6.

43 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 465.

bringen“. Dennoch gibt er zwei m.E. produktive Denkanstöße mit: (1) Zunächst das, was er das „*Problem der Kausalität*“ nennt. Damit verweist er darauf, dass wir gewöhnlich vom Einfluss eines:r früheren Autor:in auf eine:n spätere:n sprechen, wir aber tatsächlich von einer „umgekehrten Kausalitätsrichtung“ an ideengeschichtliche Quellen herantreten sollten, also wie ein späterer Text einen früheren interpretiert. Letztlich macht dies deutlich, dass die diachrone Bedeutung eines:r Autors:in in der unterschiedlichen Rezeption, i.e. Adaption an das jeweilige Problembewusstsein liegt. Daran anschließend ließe sich an Ruhstorfer gerichtet die Forderung formulieren, sich des Problembewusstseins, das seinem topologischen Ansatz zugrunde liegt, klarer bewusst zu sein bzw. dieses klarer bewusst zu machen, so wie er dies am Beginn des diesen Band einleitenden Artikels formuliert: „Zweck dieser Erzählung ist es, sowohl dem Glauben als auch dem Wissen Orientierung anzubieten.“⁴⁴ Was sagt dieses Movens der Suche nach Orientierungswissen über unsere Zeit wie auch über die Form der Theologie, die wir darin betreiben wollen, aus? Und wie bedingt diese Leserichtung die jeweilige Rezeption der Tradition?

Verbunden mit diesem Denkanstoß ist noch ein zweiter (2), den Llanque einbringt, i.e. die *Konzentration auf Diskurse und ihre jeweiligen Parameter* anstatt auf Autor:innen, da dies nach Llanques wesentlich aufschlussreicher und produktiver zu sein verspricht.⁴⁵ Zudem wird hierbei deutlich, dass es eine große Bandbreite an Anknüpfungs- und Adaptionketten geben kann.⁴⁶ Immer neue „Konstellationen“ zwischen den verschiedensten Texten und Diskursen entstehen im Laufe der Ideengeschichte – und werden wieder fallengelassen.

Hier bietet sich ein kurzer Blick auf die Dogmatik als der theologischen Disziplin an, die einige Anknüpfungspunkte zur Politischen Ideengeschichte aufweist, und im Speziellen gilt dies für den topologischen Theologieansatz in der Dogmatik, wie er beispielsweise in Ruhstorfers *Christologie* oder Ulli Roths *Gnadenlehre* zu finden ist.⁴⁷ Letztlich, so könnte man sagen, stellt sich für die Dogmatik die Frage, wie die zentralen Glaubensinhalte der Tradition als Denkmöglichkeiten auch für die Gegenwart erschlossen werden können. Auch sie kann nicht einfach „Sachverwalterin der Tradition“ sein, sondern

44 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 4.

45 In diesem Zusammenhang liese sich der konkrete Bezug auf einzelne Autor:innen, der in Ruhstorfers Ansatz notwendigerweise immer kurz und prägnant ausfallen muss, mit einem Ausspruch Benjamins augenzwinkernd kommentieren, den Arendt wie folgt zitiert: „Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen.“ (Arendt, *Walter Benjamin*, S. 229).

46 Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 8f.

47 Siehe Ruhstorfer, *Christologie*; Roth, *Gnadenlehre*.

muss ihre eigene Form des „Challenge-and-Response“ entwickeln; also ausgehend von einer Analyse des gegenwärtigen Problembewusstseins – der „Zeichen der Zeit“ – die Rezeption (Adaption!) des tradierten Wissensschatzes vornehmen. Dogmatik erschließt sich wesentlich als Dogmengeschichte. Wie Rahner verdeutlicht, besteht dieses „Perlentauchen“ dabei keineswegs allein in einer diachronen Analyserichtung: Offenbarung ist keine Mitteilung von Glaubenswahrheiten, die dann ein für alle Mal so angenommen werden müssen, sondern genauer betrachtet in der stets gegenwärtigen „Selbstoffenbarung Gottes“.⁴⁸ Das bedeutet aber nicht, dass sich das tradierte Glaubenswissen, das Dogma, rein auf den jeweiligen historischen Kontext (synchroner Ansatz) reduzieren und damit verabschieden ließe. Stattdessen könnte man sagen, dass sich in der Funktion der Dogmengeschichte als Archiv ihre Funktion als Arsenal verwirklicht. Die Geschichtlichkeit der Dogmatik wird so zu einer fortschreitenden Aneignung der Offenbarung als „Christusgeschehen“.⁴⁹ Zum Vergleich führt Ruhstorfer in Bezug auf die Gotteslehre aus:

Diese Geschichte ist einerseits eine Art Theologie- und Philosophiegeschichte. Doch andererseits ist sie die *Geschichte Gottes selbst*. Denn Gott enthüllt sich und verhüllt sich in der Geschichte. Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *strip tease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte.⁵⁰

Damit ereignet sich für Ruhstorfer wie für Rahner auch immer Neues in Bezug auf Gott, abhängig vom jeweiligen Ort des Offenbarungsgeschehens.⁵¹ Die spannende Frage und zugleich Aufgabe der Dogmatik besteht dann aber gerade darin, im Licht des Gegenwärtigen Anknüpfungspunkte zur Tradition herzustellen, um damit das Potential für die Öffnung auf die Zukunft hin zu entwickeln. Das oben für die Politische Ideengeschichte bereits herausgearbeitete Kriterium der Gegenwarterschließung und bedingt auch der Gegenwartsgestaltung ist also auch für die Dogmatik zentral. Was aber im weiteren Vergleich beider Disziplin auffällt, ist, dass es der Theologie – zumal einem topologischen Ansatz – wesentlich leichter zu fallen scheint, die

48 Kaluža, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 452f.

49 Kaluža, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 452f.

50 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40.

51 Vgl. Kaluža, *Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung*, S. 456. Für Rahner ist dabei einzig entscheidend, dass das Neue in den überlieferten Glaubenssätzen implizit enthalten ist und in einem harmonischen Gesamtzusammenhang gebracht werden kann.

diachrone Analyse mit der synchronen in eine „produktive Konstellation“ zu bringen. Letztlich ist das darauf zurückzuführen, dass Gott, wie Rushtorfer oben bemerkt, nicht allein eine Geschichte hat, sondern selbst Geschichte *ist*. In seiner Christologie kann Ruhstorfer prägnant formulieren, dass die „Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte“ werde, weil der (ideengeschichtliche) Impuls der Inkarnation über die Glaubensgrenzen hinweg „Weltgeschichte geschrieben“ hat. „Jesus von Nazaret wurde dadurch zu einem Movens der Weltgeschichte. Dieses Movens ist für die Glaubenden zugleich auch Heilsgeschichte.“⁵² Doch gerade der Umstand, die Geschichte als *Heilsgeschichte* auffassen zu können und ihr damit eine tiefere Mitte zu geben, von der aus sie die Gegenwart erschließen kann, ist der Politischen Ideengeschichte nicht möglich. Sie steht damit stets vor der Herausforderung, ein oberstes Prinzip zu finden, das das produktive Zusammenspiel von synchronem und diachronem Ansatz ermöglicht.

Auf die Frage, nach welchem „obersten Prinzip“ sich die Politische Ideengeschichte als Ganzes diachron gliedern lässt, gibt es eine Vielzahl von Vorschlägen. Hierbei gilt festzuhalten, dass der klassisch neuzeitliche Ansatz, eine gegebene politische Ordnung auf ihre Legitimität hin zu hinterfragen, weiterhin von großer Bedeutung ist.⁵³ Llanque erweitert diesen Ansatz in Richtung einer „Organisation von politischer Verbindlichkeit“:

Alle politische Theorie hat es mit der Organisation von Verbindlichkeit zu tun, sei es, dass sie dieses Problem thematisiert, sei es, dass sie es voraussetzt. [...] Herkunft, Glaube, rationale Zustimmung, vertragliche Einwilligung, tacit consent, Unterwerfung; in zahllosen Varianten ist die Verbindlichkeit thematisiert worden. Verbindlichkeit ist nicht nur eine Frage der Legitimität der politischen Gewalt, es handelt sich um ein Problem der grundsätzlichen Anerkennung von Normen und Verfahren, Verhaltensweisen und Wertungen, die weit über die Verfügungsgewalt des staatlichen Zentrums der Politik hinausgeht.⁵⁴

Llanques Prinzip der Verbindlichkeit ist eher verfahrenstechnischer Natur, es bezieht sich also auf die unterschiedlichen Varianten und Modi der politischen Organisation, und nicht auf ein Prinzip für eine genealogische bzw. archäologische Kategorisierung verschiedener politischer Ordnungen. Eine solche Frage wäre vermutlich eher im Gebiet der Politischen Philosophie als in dem der Politischen Ideengeschichte zu verorten. Dennoch weist Llanques Verbindlichkeitsprinzip zumindest indirekt in diese Richtung, und zwar dann, wenn man mit ihm nach der tieferliegenden theoretischen Begründungsstruktur für

52 Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, S. 369–370.

53 Vgl. z.B. Salzborn, *Die Zukunft der politischen Ideengeschichte*, S. 267.

54 Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 468.

eine jeweilige „grundsätzliche Anerkennung“ der Politik fragt. Wenn man aber diese tieferliegende theoretische Begründungsstruktur einer Gesellschaft analysieren will, kommt man an Carl Schmitt und dessen Politischer Theologie nicht ohne Weiteres vorbei. Sein bekanntes Diktum von der Strukturparallele zwischen politischen und theologischen Begriffen führt er letztlich auf das zurück, was er als die „Soziologie der Begriffe“ bezeichnet.⁵⁵ In Bezug auf den Absolutismus des 17. Jahrhunderts führt er aus,

daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmt.⁵⁶

Dies bedeutet, dass die Strukturparallele zwischen allmächtigem Gott und omnipotentem Gesetzgeber zur Zeit des Absolutismus letztlich auf einer Strukturparallele zwischen politischen und theologischen Konzepten auf der Höhe des jeweiligen (soziologischen) Kontextes – der Bewusstseinslage – beruht. Jede Zeit hat ihren „Zeitgeist“, der sich in den verschiedenen Disziplinen ausdifferenziert und letztlich darüber bestimmt, was allgemein als plausibel – als verbindlich – gelten kann. In Anlehnung an Hegel spricht Schmitt sogar davon, dass „die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist“⁵⁷, wobei jede Epoche freilich ihre eigene „Metaphysik“ ausbildet.

Daher ist Schmitt bezüglich einer diachronen Analyseachse, die sozusagen das überzeitliche Wesen des Politischen im Allgemeinen zum Ausdruck bringt, sehr kritisch. „Eine dauerhafte Stabilität kollektiver ‚Lebens- und Weltanschauungen‘ (Dilthey)“, so Reinhard Mehring, „gibt es nach Schmitt nicht. Weil alle Orientierungssysteme bestimmte Träger haben, sind sie umkämpft und instabil. Jede Politik der Wahrheit entzündet Konflikte.“⁵⁸ Man könnte also höchstens von Schmitts Freund-Feind-Dualismus als dem Prinzip des Politischen und damit zugleich als dem Prinzip der Entwicklungsdynamik der politischen Geschichte sprechen, die sich in verschiedenen, diachron voneinander abgrenzbaren „Zeitgeistern“ entwickelt. Und genau in diesem Sinne versteht sich auch Schmitt als politischer Akteur und seinen eigenen Rückgriff auf die Politische Ideengeschichte (besonders auf die Autoren der Restauration) als „offensive Geschichtspolitik“⁵⁹, denn er konstruiert seine Politische

55 Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 43.

56 Schmitt, *Politische Theologie*, S. 50.

57 Schmitt, *Politische Theologie*, S. 51.

58 Mehring, *Schmitts agonale Ideengeschichte*, S. 208.

59 Vgl. Mehring, *Schmitts agonale Ideengeschichte*, S. 212.

Theologie dezidiert als Gegennarrativ zu den liberalen und sozialistischen Gesellschaftskonzepten seiner Zeit. Diese schonungslose Offenheit hat für postmodern geschulte Ohren etwas geradezu Verblüffendes, war man doch im Fahrwasser von Foucault angetreten, die oft verborgenen und unterbewussten politischen Interessen hinter den verschiedenen Formen von Wissensbildung und -vermittlung aufzudecken. Damit weist Schmitts Ansatz – bei allem Abstoßenden, was seine eigene politische Stoßrichtung anbelangt, – eine erstaunliche Aktualität auf, gerade wenn man bedenkt, wie zentral in gegenwärtigen politisch-emanzipativen Diskursen von *Black-Lives-Matter* über *LGBTQIA+* bis hin zu *#outinchurch* die Methodik des Teilens von alternativen Geschichten und Geschichtsbildern ist, um die *eine*, normativ erfahrende Geschichte bewusst und offensiv zu durchbrechen und zu unterlaufen. Man könnte daran anknüpfend fragen, ob dieses globale gesellschaftliche Phänomen die volle Entwicklung und damit aber auch die Abschlussscheinung postmodernen Denkens darstellt. Wenn dem so wäre, dann käme es allerdings darauf an, über den Streit der verschiedenen offensiven Geschichtspolitiken hinweg an einem gemeinsam geteilten großen Geschichtsbild zu arbeiten, in dem freilich dem Erinnern erlittenen Leids Raum gegeben werden muss.⁶⁰

Eine weitere spezifische Politische Ideengeschichte, die hierfür interessante Impulse – aus dezidiert europäischer Sicht – einbringen könnte, ist Klaus Roths außergewöhnlicher Ansatz seiner *Genealogie des Staates*. Darin entwirft er das umfassende und umfängliche Panorama der Entstehung des neuzeitlich-modernen Staates als dem „Gravitationszentrum“ unseres politischen Denkens, das aus den vorangegangenen Ordnungssystemen Polis, Reich und Ekklesia hervorgeht. Roths Untersuchung ist für unsere eigene Frage von besonderem Interesse, weil nach Roth „[d]ie leitenden abendländischen Ordnungsvorstellungen (Polis, Reich, Ekklesia, Staat) [...] sich als Paradigmen oder Metaparadigmen der politischen Philosophie begreifen [lassen]“⁶¹. Diese Paradigmen stehen also in großer systematischer Nähe zu Schmitts (synchronem) Analyseschlüssel der epochal verschieden ausgeformten Bewusstseinslagen. Diese Paradigmen bzw. die damit korrespondierenden Ordnungssysteme entsprechen „den sozialen und politischen Gegebenheiten [...]. Sie alle durchlaufen Phasen der Entstehung und Verfestigung sowie des Niedergangs infolge neu entstehender Problemformationen“⁶². Etwas genauer definiert er die Paradigmen wie folgt:

60 Siehe hierzu die Ausführungen von Martin Kirschner in diesem Band.

61 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 50.

62 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 54.

Der Ausdruck Paradigmen meint dabei Komplexe von erkenntnisleitenden Orientierungsmustern, die für ausmachbare Personengruppen wirksam sind, Vorstellungen vom ‚richtigen‘ oder ‚vernünftigen‘ Zusammenleben, Welt- oder Gesellschaftsbilder, die vor jeder theoretischen Arbeit den Rahmen festlegen, innerhalb dessen überhaupt gedacht wird, die den Filter abgeben, durch den hindurch die Wirklichkeit wahrgenommen wird, durch den die einzelnen Phänomene Relevanz und Signifikanz erhalten, durch den folglich auch festgelegt wird, was überhaupt zum Problem der jeweiligen Theorie werden kann und welche theoretischen Problemlösungswege beschritten werden können.⁶³

Diesen synchronen Analyseschlüssel eines epochal bestimmbaren „erkenntnisleitenden Orientierungsmusters“ erweitert Roth nun aber auch um eine diachrone Achse. In einer Genealogie, die er in Anlehnung an Nietzsche und besonders Foucault verstanden wissen will, verfolgt er über den Wechsel der einzelnen Paradigmen hinweg, „wie wir zu dem geworden sind, was wir heute sind – um zu explorieren, ob wir anders werden können“⁶⁴. Diese Paradigmenwechsel folgen nicht einer starren Logik, auch Roth will nicht hinter Arendts Bruch Erfahrung zurück und versteht das Konzept der Genealogie gerade als Korrektiv zu einer Geschichtssicht à la Hegel, er „verzichtet auf die teleologische Prämisse, daß die Geschichte immer ‚vernünftig‘ verlaufen oder gar einem (göttlichen) Plan gefolgt ist“⁶⁵. Stattdessen geht er davon aus, dass in der Geschichte „Kontingenz herrsche, also nicht pure Beliebigkeit, sondern überschießende Möglichkeit“⁶⁶. Dementsprechend definiert er die seinem Ansatz zugrundeliegende Genealogie anhand von Habermas:

63 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 51. Roth bezieht sich bei seiner Theorie der Paradigmen explizit auf Thomas Kuhn: „Wie Kuhn anhand der Geschichte der Naturwissenschaften zeigte, wird die Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihre theoretische Konzeptualisierung stets von bestimmten Grundorientierungen geleitet, von Orientierungsmustern oder Musterorientierungen, die vor jeder theoretischen Arbeit den Rahmen dieser Arbeit abstecken und den Filter abgeben, durch den hindurch die Wirklichkeit überhaupt erst wahrgenommen wird, durch den demzufolge auch erst die eigentlichen Fragen und Probleme festgelegt werden, die die Theorie zu lösen hat. [...] Kuhn hat den *Paradigmenwechsel*, der sich in verschiedenen Epochen in der naturwissenschaftlichen Entwicklung ereignete, mit den Umbrüchen verglichen, die sich in der Politik im Gefolge von *Revolutionen* ereignen. Entscheidend ist, daß sich hierbei das menschliche Selbstverständnis ändert.“ (S. 67). Siehe auch Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.

64 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65.

65 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65. Freilich hindert das z.B. Herfried Münkler daran, Roths Ansatz als „hegelianisch imprägniert“ zu bezeichnen, der davon ausgehe, „daß die Genealogie des Staates zuletzt nichts anderes ist als die Auslegung und Entfaltung einer Gestalt der politischen Vernunft“ sei. So Münkler in seiner Replik in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 12.1.2004 (zitiert nach Roth, *Genealogie des Staates*, S. 5).

66 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 5.

Während die Archäologie, die wahrheitskonstitutiven Ausschlußregeln der Diskurse aufdeckt', untersucht die Genealogie, wie sich Diskurse formieren, warum sie auftreten und wieder verschwinden, indem sie die Genesis der geschichtlich variablen Geltungsbedingungen bis in die institutionellen Wurzeln hinein verfolgt'. Sie soll 'nicht nach einem Ursprung fahnden, sondern die kontingenten Anfänge der Diskursformationen aufdecken, die Vielfalt der faktischen Herkunftsgeschichten analysieren und den Schein von Identität ... auflösen', um das präsentistische Zeitbewußtsein der Moderne zu destruieren bzw. hinter sich zu lassen (Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 292 f.).⁶⁷

Roth geht es also nicht um die *eine notwendige* Geschichte der Entstehung des Staates, aber durchaus um *eine* Geschichte, die allerdings auch anders hätte laufen können. Insofern folgt diese Geschichte nicht einer zielgerichteten Logik, aber die Abfolgen der verschiedenen Orientierungsmuster „lassen sich in eine logische Abfolge bringen, die der geschichtlichen Entwicklung korrespondiert“⁶⁸. Insofern wohnt dieser Geschichte also durchaus eine Vernünftigkeit inne⁶⁹, insofern man diese im Sinne einer Grammatik versteht. Denn als Grammatik wird die Ideengeschichte wieder zu einem „reichhaltigen Arsenal an Ideen und Vorstellungen, die von der Tradition bereitgestellt wurden und beliebig aktualisiert und kombiniert werden konnten“⁷⁰ und eben auch aktuell kombiniert werden können, wenn es darum gehen soll, all die verschiedenen „überschießenden Möglichkeiten“ der Geschichte darauf hin zu befragen, „ob wir anders werden können“. Es handelt sich also bei Roth um eine „konstellative Vernunft“ im Sinne Ruhstorfers, die gerade die eine Großerzählung des modernen Staates als ein nur mögliches Moment relativiert:

Alle diese Visionen vom richtigen Leben, die im Laufe der Geschichte aufgekomen sind, blieben bis heute erhalten. Nichts ging verloren. Alles ist verfügbar. Sie wurden aber zu bloßen Momenten einer bunten Vielheit und im Hinblick auf den Staat relativiert. Sie konkurrieren miteinander und halten sich so gegenseitig in Schach.⁷¹

Damit wollen wir uns im folgenden Abschnitt Roths Darstellung der Geschichte des Staates zuwenden, wobei der Fokus gerade auf dem Wechsel in den vielfältigen Visionen vom richtigen Leben liegen soll, die als „überschießende Möglichkeiten“ uns auch heute herausfordern.

67 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 65, Anm. 180.

68 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 785.

69 Siehe hierzu z.B. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 74: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die *Genealogie des Staates* enthält, nichts anderes sein als der Versuch, die Entstehung, den Wandel und die Verbreitung der Staatsidee als vernünftig zu begreifen und darzustellen.“

70 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 784.

71 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 784.

3. Topologischer Aufriss einer Politischen Theologie. Die Geschichte des Staates in Konstellation mit der theologischen Topologie von Karlheinz Ruhstorfer

Im Folgenden soll eine Geschichte erzählt werden, die Geschichte des Staates.⁷² Zentral für das Erzählen dieser Geschichte ist, dass man diese Geschichte, zumindest in Teilen, schon einmal gehört hat. Eine solche Geschichte zu erzählen ist also immer auch *nacherzählen*. In unserem Fall soll hier in aller Kürze die Geschichte des Staates nacherzählt werden, wie sie Roth zusammengestellt hat. Das Verb „zusammenstellen“ verweist hierbei darauf, dass auch Roth – wie alle, die Geschichte(n) erzählen – sich bei seiner Geschichte an bereits vorhandenem Geschichtsmaterial bedient, dieses aber auch im Sinne seiner Geschichte neu ordnet und zusammenstellt. Hierfür sind die Wendepunkte der Geschichte entscheidend. Diese „plot twists“ sollen dabei lose mit den verschiedenen epochalen Prinzipien bzw. „Protagonisten“ der Ruhstorfer’schen Topologie in *Konstellation* gebracht werden, wie sie im einführenden Beitrag von ihm entwickelt werden. Dies kann hier nur annäherungsweise in einem ersten spielerischen Schritt geschehen.⁷³ Ziel dabei ist es, das Grundgerüst für die Betrachtung eines zentralen Motivs der Geschichte zu bauen: das Verhältnis von Politik und Religion. In Anlehnung an Ruhstorfers Geschichte des Verhältnisses von Vernunft und Glaube soll das Beziehungsgeflecht zwischen Politik und Religion an den entscheidenden Wendepunkten des Orientierungsmusters nachgezeichnet werden. Denn vor unserem gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Wendepunkt „nach“ der Postmoderne stellt sich die Frage, ob wir nicht dabei sind, ein neues Kapitel im Verhältnis von Politik und Religion zu schreiben und hierfür auf das Arsenal an „überschießenden Möglichkeiten“ aus der Ideengeschichte zurückgreifen könnten.

Die Geschichte des Staates hat nach Roth einen doppelten Ursprung: einerseits den jüdischen *Exodus* und andererseits die griechische *Polis*.⁷⁴ Während die Griechen mit dem Prinzip der Selbstverwaltung autarker Bürgerschaften als die eigentlichen „Erfinder – bzw. Entdecker – des Politischen“ gelten können, sollte auch der hebräische Bundesgedanke „ein reichhaltiges Potential an Orientierungsmustern für das alltägliche Leben“ entfalten. Denn der in der hebräischen Bibel entwickelte „Bundesgedanke ließ sich [...] von den damaligen

72 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 3.

73 Vgl. zu den Metaphern der Protagonisten bzw. des Spiels siehe Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24–26; 6.

74 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 785–786.

Verhältnissen abstrahieren und konnte zum Modell für die modernen Vertragstheorien werden, die mit seiner Hilfe die Entstehung des Staates sowie die Rechte und Pflichten des Souveräns bestimmten.“ Und auch der „Aufstieg der Polis und die Entwicklung der Demokratie [...] [die] ihren Niederschlag in den klassischen Tragödien, in den Geschichtswerken von Herodot und Thukydides und in der Politischen Philosophie (Platon, Aristoteles)“ fanden, sollten „im Spätmittelalter zum Anstoß der Säkularisierung und in der Moderne zum Katalysator der Demokratiebewegung“⁷⁵ avancieren. Bereits hier sei auf zwei wichtige Anhaltspunkte hingewiesen: Zum einen auf den bereits diskutierten Umstand, dass politische Innovation immer durch Rückbesinnung und Reinterpretation vonstatten geht. Darin weisen politische Ideengeschichte und Theologie eine interessante Parallele auf. Und zum anderen – und auch hier sei auf die Parallele zur Theologie verwiesen – hat auch unser gegenwärtiges politisches Denken, das sich am „Gravitationszentrum Staat“ ausrichtet, einen doppelten Ursprung: Athen und Jerusalem.⁷⁶ In Bezug auf Ruhstorfers epochales Prinzip der Identität 1.0 (der sich selbst gleiche Gott der Juden und Griechen) ließe sich analog von einem Prinzip der vollen Anwesenheit von Macht im Politischen sprechen. Das hebräische Bundesvolk lebte im und aus dem Bewusstsein, dass sein Gott im Lager in einem eigens dafür vorgesehenen Zelt bleibend „in ihrer Mitte wohnt“ und von dort aus wirkmächtig in ihr Leben eingreift. Und auch in der griechischen Polis war es die anwesende Volksversammlung, die an Ort und Stelle als höchste politische Instanz über das Schicksal der Stadtgemeinschaft entschied.

Der Ort des nächsten plot twists für Christentum wie für die Geschichte des Staates ist in Roths Geschichte Rom, und zwar zu der Zeit, als es sich von der Republik zum antiken Großreich des Imperium Romanum entwickelte – also „in jenen Tagen, dass Kaiser Augustus den Befehl erließ, den ganzen Erdkreis in Steuerlisten einzutragen“ (Lk 2,1). Die anfängliche römische Stadtrepublik mit ihrem institutionalisierten Ämtersystem zur Gewaltenteilung und -verschränkung, ganz besonders aber mit der Erfindung des römischen Rechts, sollte zwar einerseits ebenfalls für das spätmittelalterliche

75 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 786.

76 Spannend ist hierbei sicherlich auch zu bemerken, dass Roths Ausführungen es nahelegen, dass er den Exodus als historisches Faktum betrachtet. Auch wenn er gerade was die Person des Mose betreffend festhält, dass alle Erwägungen letztlich spekulativ bleiben müssen, so gilt bezüglich des Exodus: „entscheidend ist der dauernde Eindruck, den der Auszug in die Wüste hinterließ“ (Roth, *Genealogie des Staates*, S. 204). Abseits vom historischen Faktum liegt der Fokus also auf dem Narrativ des Exodus und dessen Potential als Orientierungsmuster zu fungieren.

Europa zur Inspiration für die konzeptionelle Trennung von Religion und Politik werden. Andererseits ist der entscheidende Wendepunkt, den Roth mit Rom verbindet, die Entstehung des Ordnungsparadigmas des antiken Großreichs, dass „der Polis und der Republik ein Ende setzte[...]“⁷⁷. So wurde das Paradigma der *antiken Polisorstellung* abgelöst durch die *antike Reichsidee* als einer „Vorstellung einer vom Kaiser als Herrscher (*Dominus*) und Hirte (*Pastor*) gelenkten und befriedeten Welt, die jede natürliche Grenze transzendiert und keine andere Herrschaft als gleichberechtigt anerkennt“⁷⁸. Wie schon die griechischen Städte unter Alexander dem Großen, so wurde schließlich auch die römische Republik unter Pompeius, Caesar und Augustus zu einer Monarchie (zurück)umgewandelt und die ehemals breitere Bürgerschicht politisch praktisch entmachtet. Dieses Abdrängen der Bildungsschichten führte Roth zufolge aber zu einer Entwicklung ungeheuren Ausmaßes, an deren (vorläufigem) Ende als drittes Ordnungsparadigma die *christlichen Reichsidee* stand.

Denn indirekt beförderte diese politische Entmachtung den Drang nach einer gemeinschaftsbildenden Kompensation, der dann auf die vorderasiatischen Erlösungsreligionen treffen sollte – allen voran auf die durch die Heidenmission besonders erfolgreiche Jesusbewegung. Aus diesem Zusammentreffen schließlich die *Ekklesia* und das *Gottesreich* hervorgehen.⁷⁹ Diese ursprünglich im jüdisch-christlichen Umfeld erwachsene Idee des Gottesreiches war hinsichtlich der Ausdeutung ihrer Organisationsform – als Gemeinde, Kirche oder Reich – recht offen und die Entwicklung von der Spätantike bis zur Scholastik war daher auch gekennzeichnet von zahlreichen Spannungen und Gegensätzen, bis aus den unterschiedlichen altorientalischen, jüdischen, hellenistischen und römischen Einflüssen die Vorstellung einer *civitas christiana* als der einen *universalen Ekklesia* hervorging. Letztlich zerbrach an diesen Spannungen aber auch das „harmonische Mit- und Gegeneinander von Kaiser- und Papsttum“⁸⁰ und mit ihm die Lehre der untrennbaren Einheit von *Imperium* und *Sacerdotium*. Diese inneren Spannungen, deren bekannteste Episode der Investiturstreit darstellt, verweisen wiederum auf eine ursprüngliche Spannung, die dem, was sich letztlich als das Christentum herausbilden sollte, als Prinzip bleibend eingeschrieben ist. Idealtypisch lässt sich diese prinzipielle

77 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 787.

78 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 33.

79 Siehe Roth, *Genealogie des Staates*, S. 788: „Die entpolitisierte, aus der Reichsgestaltung und -verwaltung ausgeschlossene Bürgerschaft suchte sich alternative Räume der Gemeinschaftsbildung, der ‚politischen‘ Betätigung und der Selbstverwirklichung. Sie intensivierte die alten und entwickelte neue Formen der *Religion* und schuf sich dadurch einen Ersatz für die verlorene oder verweigerte politische Partizipation.“

80 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.

Spannung historisch an der Konstantinischen Wende festmachen. Während die Urgemeinde(n) zunächst die „im Theokratiegedanken angelegten demokratischen und anarchischen Potentiale“⁸¹ entfaltete, erfolgte unter dem Eindruck der *Parusieverzögerung* mehr und mehr eine Adaption der imperialen Herrschaftsstrukturen innerhalb der werdenden Kirche. So „verwandelte“ sich die Kirche „in eine *Anstaltskirche*, die sich mit der imperialen Herrschaft abfand, ihre Strukturen in ihrem Inneren reproduzierte, im Lauf der Zeit eine reichsfreundliche Haltung gewann und schließlich zur alleinigen Religion und damit selbst zum ideologischen Kitt des Römischen Reiches wurde“⁸². Diese „Verwandlung“ findet ihren Niederschlag in den Werken der Kirchenväter, am prominentesten vermutlich in der Reichstheologie des Eusebius von Caesarea, wie auch in der Identifikation des Reiches mit dem letzten und vierten Daniel-Reich als der letzten (Heils)Instanz, die das Kommen des jüngsten Gerichts noch aufzuschieben vermag. Durch die Translationstheorie auf das Karolingerreich und dessen Nachfolger sollte diese Identifikation das gesamte politische Denken des Mittelalters prägen. Mit der „Taufe“ des Reiches konnte es zu einer Kooperation und Arbeitsteilung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt kommen: der Zwei-Schwerter-Lehre von Papst Gelasius I. Das Reich übernahm dabei die Sorge für die Ordnung und die Sicherheit der Kirche, sodass diese sich auf das übergeordnete Ziel des Seelenheils aller konzentrieren konnte.

Inwiefern könnte man aber von einer Politik im Zeichen der Differenz 1.0 (der transzendente und zugleich sich selbst andere Gott der Patristik und Scholastik) sprechen? Wir müssen uns hier auf die kurze Andeutung beschränken, dass sich die antike wie christliche Reichsidee mit einem Machtkonzept der Repräsentation verbinden lässt: Macht konstituiert sich durch Repräsentation des absoluten und allumfassenden und in diesem Sinne transzendenten weltlichen wie geistlichen Thron der Macht. Verdeutlichen lässt sich dies mit einem Verweis auf die große Bedeutung der Leibmetaphorik in der Reichsideologie des Imperium Romanum zur Kaiserzeit. Bereits Augustus ließ im gesamten Imperium stilisierte Statuen von sich aufstellen, denen der gleiche heilige Status zugesprochen wurde wie seiner eigenen Person. Auf diese Weise wurde die Allgegenwart des Leibes des Kaisers und die dadurch gewirkte Einheit des Reiches sichergestellt. Die Parallele zu Paulus' Leib- und Gliedermetaphorik der Kirche und ihrem Haupt Christi ist nicht zufällig.⁸³ Die Kirche als Gegenentwurf zum Kaiserreich übernimmt dessen (hierarchische) Struktur und entwickelt mit der Sakramententheologie eine eigene Theopolitik der

81 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 788.

82 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 789.

83 Vgl. Cornides, *Corpus Christi*, S. 152–155.

Repräsentation des allmächtigen Gottes in Amt, Gemeinschaft und Handlungen. Letztlich, so könnte man diesen Gedanken weiterspinnen, scheitert das Ordnungsprinzip der *civitas christiana* aber daran, dass sowohl Kaisertum als auch Kirche als Repräsentanten des einen transzendenten allmächtigen Gottes fungieren wollen und müssen.

Daher scheiterte dieses harmonische Bild einer gottgefälligen Ordnung, die nach und nach die ganze Menschheit befrieden und bekehren sollte, nach Roth genau auch an diesem hehren wie unerreichbaren Ziel: „Diese Vorstellung zerbrach nicht erst mit der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern bereits im Investiturstreit. Die Reformation hat nur vollendet, was mit ihm begonnen hatte.“⁸⁴ So wird der Investiturstreit zur Keim der Entstehung des Staates und mit ihm des vierten Ordnungsparadigmas der *neuzeitlichen Staatlichkeit*,

die auf den Trümmern der christlichen Weltanschauung erwuchs und – nach theoretischen Vorarbeiten der christlichen Aristoteliker [...] – von Niccolò Machiavelli, Jean Bodin, Johannes Althusius, Hugo Grotius u.a. begründet, von Thomas Hobbes klassisch formuliert und in der Folgezeit von Spinoza, Locke, Rousseau, Kant u.a. bis hin zu Hegel ausgefeilt wurde.⁸⁵

So wurde abermals ein religiöser Impuls zum Katalysator der weiteren Entwicklung. Die „Papstrevolution des späten 11. Jahrhunderts“ und der darin zum Ausdruck kommende Rückzug der Kirche aus dem harmonischen christlichen Reichsverband unterstützte das Streben der westlichen Monarchien nach Unabhängigkeit von Papst und Kaiser: „Indem die Kirche aus der universalen, die einzelnen Königreiche (*regna*) übergreifenden Einheit der *Ekklesia* ausbrach, verlor das Reich (*imperium*) seine Schutzfunktion (*defensor ecclesiae*) und hörte auf, Universalmonarchie und integrierende Instanz Europas zu sein.“⁸⁶ Seinen Platz nahmen die Territorialstaaten als neue Akteure ein, die immer weiterreichende Kompetenzen und auf sich konzentrieren konnten. Begleitet wurde diese Entwicklung durch die seit dem 13. Jahrhundert einsetzende Rezeption von Aristoteles und des römischen Rechts. Die natürliche Ordnung erlangte so mehr und mehr einen Status (relativer) Eigenständigkeit von der übernatürlichen Gnadenordnung. „Die Rechtsgründe der weltlichen Herrschaft wurden seither nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Beherrschten gesucht, ihre Legitimation im Wohl und Willen der Bürgerschaft gefunden“, resümiert Roth, und „fand seinen bedeutendsten Niederschlag in

84 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.

85 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 53.

86 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 790.

der *Theorie der Volkssouveränität*.⁸⁷ Verbunden mit der Souveränität in einem Herrschaftsgebiet nach Innen war auch die äußere Souveränität, also die Befähigung die Beziehungen zu anderen Staaten selbstständig und ohne Einmischungsmöglichkeit einer „höheren“ Instanz auszuhandeln. Folglich bildet „[d]en Kern der neuzeitlichen Staatsidee [...] der Gedanke der *Souveränität*, d.h. der zeitlich unbegrenzten, ungeteilten absoluten Herrschaft“⁸⁸. Bei Hobbes begegnet einem schließlich diese Souveränität in Idealform als die unabhängige Staatsgewalt, die allein in der Lage ist, den Krieg aller gegen alle zu bändigen – oder die für die historische Situation seiner Zeit zentralen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Ständen und Konfessionen untereinander. Bei Hobbes wird in der Form des Gesellschaftsvertrags schließlich auch „der Bundesgedanke des Alten Testaments unter veränderten Bedingungen wiederbelebt“⁸⁹. Die vormalige Stellung Gottes wird aber unter diesen Bedingungen vom Bild des Naturzustandes des Menschen abgelöst. So könnte man etwas zugespitzt formulieren, dass Theologie bereits weit vor Feuerbachs Forderung unter den Bedingungen neuzeitlichen Staatsdenkens zu Anthropologie wird. Auf Ruhstorfers epochales Prinzip der Identität 2.0 (die neuzeitliche Synthese von Glauben und Wissen) bezogen, könnte man davon sprechen, dass Gott wie die (All)Macht nicht mehr *über* bzw. *neben* uns verortet wird, sondern *in* uns.⁹⁰ Aber analog zur neuzeitlichen Synthese von Glauben und Wissen bleibt bei aller Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung das Konzept der Macht im Letzten auch noch auf ein Absolutes bezogen, sowohl was den absolutistischen Herrscher von Gottesgnadentum als „sterbliche[n] Gott“⁹¹ anbelangt, als auch das individuelle Subjekt, das seine politische Freiheit rückgebunden weiß an den Gesellschaftsvertrag und das strenge Diktat der (moralischen) Vernunft. Im weiteren Verlauf von Roths Geschichte des Staates richtet sich folglich das politische Denken in der Folge grundsätzlich daran aus, welches Bild man sich vom Menschen und dessen „Natur“ macht. Damit wurde, je nach zugrundeliegendem Menschenbild aber nicht allein eine absolutistische, sondern auch eine liberale, republikanische, demokratische, kommunistische etc. Konzeption des Staates möglich.⁹² Im weiteren Verlauf der Geschichte sollten sich so unter dem zunehmenden Einfluss eines aufklärerischen Menschenbildes die absolutistischen Staaten „im 19. Jahrhundert in bürgerliche Rechtsstaaten und schließlich im 20. Jahrhundert in parlamentarische Demokratien sowie in

87 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 792.

88 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 792.

89 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 795.

90 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 12.

91 Hobbes, *Leviathan*, 134.

92 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 794–796.

Interventions- und Wohlfahrtsstaaten verwandel[...].n. [...] Dadurch wurde der *Leviathan* gezähmt.“⁹³

All diese unterschiedlichen politischen Richtungen, die vom 17. Jahrhundert an das politische Denken entwickelten, bewegten sich dennoch alle im Umfeld des Ordnungsparadigmas der *Staatlichkeit*. Gewiss konnte sich die Legitimationsideologie verändern, z.B. über den Nationalismus des 19. Jahrhunderts oder den Kommunismus des 20. Jahrhunderts, aber selbst der anfänglich stark anarchisch veranlagte Kommunismus richtete sich schließlich auf den Staat aus, erhoffte man mittels ihm doch eine effektive „Steuerung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen“⁹⁴. Demnach kennt Roth keine grundlegenden Paradigmenwechsel, die mit dem Übergang von der Neuzeit in die Moderne und dann in die Postmoderne verbunden wären. Allenfalls, so lässt sich ableiten, erfährt der Staat in der vollständig ausgebildeten Moderne in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seinen machtvollen „Höhepunkt“, bevor er gerade an dieser Machtfülle – und dem in seinem Namen begangenen maßlosen Greul – letztlich scheitert: „Auf dem Höhepunkt seiner Macht begann die Pathologie des Staates. Die nationalistische Übersteigerung der Staatsidee führte im Zeitalter des Imperialismus zum Kollaps.“⁹⁵ Auch wenn Roth kein eigenständiges Ordnungsmuster für die Moderne entwickelt, wird doch auf den ersten Blick deutlich, wie sehr diese Übersteigerung der Staatlichkeit dem epochalen Prinzip der Differenz 2.0 (der negative Gott der nachmetaphysischen Moderne) ähnelt, stellt dieses doch auch für Ruhstorfer eine Radikalisierung der Differenz 1.0 dar. Während also einerseits „die ganz andere, nun aber innerweltliche Zukunft, in der die wirkliche Zerrissenheit des Menschen aufgehoben wird“, gefordert wird, „führt die tatsächliche weltliche Inszenierung der Destruktion des Widerwärtigen nicht in die Gegenwart der weltlichen Fülle, sondern in die europäischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“⁹⁶. Diese Erfahrung führt in der Folge bei Ruhstorfer zur Ausbildung des epochalen Prinzips der Differenz 3.0 (die dekonstruktive Nicht-Synthese der Postmoderne), die sich gerade dadurch von der Differenz 2.0 abhebt, dass ihr „deren wiederholte Negation oder Destruktion“⁹⁷ unmöglich wird. Destruktion wandelt sich in das Spiel der Dekonstruktion, einer deren bekanntesten Motive Derridas Rede von einem *Messianismus ohne Messias*⁹⁸ oder Becketts

93 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 796.

94 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 798–799.

95 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.

96 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 17.

97 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 18.

98 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 19–20. Siehe auch Derrida, *Glaube und Wissen*, S. 9–106.

„Godot kommt nicht“ sind. Die Postmoderne bildet keine neue Identität mehr aus, sie kann jeden Versuch einer solchen Konsolidierung immer nur limitieren. Der Geist der Moderne schwebt wie aus Pandoras Büchse entflohen über ihr, aber zugleich „weht der Geist, wo er will“.

Eine ähnliche Entwicklung könnte man auch in Roths Politischer Ideengeschichte für die Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ausmachen. Seit seinem Kollaps befindet sich laut Roth das Paradigma der Staatlichkeit in einer Art Dekonstruktion: Es hat das mit seinem Namen über Jahrhunderte verbundene Heilsversprechen eingebüßt, ohne dass am Horizont des politischen Denkens bereits klar ersichtlich ein neues Paradigma erschienen ist. So formuliert Roth unter dem Eindruck von Globalisierung und europäischer Einigung abschließend:

Die Genealogie des Staates gelangt heute an ihr Ende. [...] Den Fokus der künftigen Orientierung jedenfalls kann nicht mehr der Staatsbegriff bilden. Die Entwicklung der Staatstheorie und der Staatlichkeit bildet eine abgeschlossene Phase der geschichtlichen Entwicklung. Das etatistische Ordnungsdenken ist erschöpft. Das Bild des Staates ist vollendet. Der große Kreis hat sich geschlossen. Die Melodien sind durchgespielt. Die Staaten werden zwar nicht ‚absterben‘, sie werden aber herabgestuft zu untergeordneten Momenten im Kontext internationaler und innergesellschaftlicher Verhandlungssysteme.⁹⁹

Damit stellt sich nicht allein für Roth die Frage nach dem „Danach“. Welche neue Ordnungsparadigmen die Zukunft – als eine immer schon hereinbrechende Gegenwart – bringen mag, scheint offen. „Neue Theorien sind gefordert, die neue Leitideen ins politische System einführen und sich in neuen Institutionen ablagern müssen. Ob sie durch die Aktualisierung und eine neue Kombination der alten Visionen gewonnen werden können, muß an dieser Stelle offen bleiben.“¹⁰⁰ Seine Genealogie des Staates jedenfalls soll als Baukasten für diese Arbeit an der Zukunft dienen.

Damit schließt Roth seine Analyse genau an dem Punkt, wo Ruhstorfers Gegenwartsanalyse in Bezug auf das Verhältnis von Glauben und Wissen unter dem Paradigma der Identität 3.0 (die produktive Konstellation der Geschichte) ansetzt: „Zukunft soll aus der Geschichte hervor-geführt werden und zwar in einem ‚pro-duktiven‘, weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation.“¹⁰¹ Ruhstorfers Vorschlag der „produktiven Konstellation“ zielt hierzu darauf ab, „die verschiedenen epochalen Prägungen des Absoluten miteinander ins

99 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.

100 Roth, *Genealogie des Staates*, S. 799.

101 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

Gespräch [zu] bringen. Dieses Gespräch soll als eine neuartige Dia-Lektik verstanden werden, die gerade zu keiner Synthese führen, sondern die eine produktive Konstellation vorstellen möchte¹⁰². Wäre ein solcher Vorschlag auch für die Zukunft des politischen Denkens möglich? Ließe sich für die Politische Ideengeschichte – analog zu Ruhstorfers theologischer Topologie – mittels einer produktiven Konstellation, die aus der Dia-Lektik der verschiedenen Ordnungsparadigmen hervorgeht, ein neues „konstellatives“ politisches Ordnungsmuster „pro-duzieren“?

Die erste Schranke, die einer solchen Pro-duktion an Ort und Stelle im Wege steht, ist der Umfang einer hier möglichen Untersuchung. Daher scheint es „produktiver“, sich zunächst einer zweiten Schranke zu widmen: die Rolle, die die Religion in dieser politischen Produktion spielen könnte. Diese Frage stellt insofern ebenfalls eine Schranke dar, da die Religion – zumindest in der Geschichte Roths – seit der „Papstrevolution des 11. Jahrhunderts“ keine produktive Rolle in der politischen Ideengeschichte mehr gespielt zu haben scheint. Wie aber kann sie dann, nachdem die Melodie des Ordnungsparadigmas des Staates verklungen ist, erneut ein Wörtchen mitreden?

Einer zumindest andeutungsweisen Beantwortung dieser Frage in einem letzten Abschnitt soll dabei noch ein kurzes Gegenarrativ zur *Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*¹⁰³ vorangestellt werden.

4. Die bleibende Verwiesenheit von Politik und Religion aufeinander

Die Frage des Verhältnisses von Politik und Religion ist bekanntlich ein weites Feld, sodass eine Erörterung dieses Sachverhaltes beinahe notwendigerweise zu kurz gerät und zentrale Momente nicht in den Blick geraten. Daher soll der Fokus der hier vorgenommenen Betrachtung auf die Frage eingegrenzt werden, wie theologisch eine bleibende Bezogenheit von Religion und Politik auch über die Neuzeit hinaus gedacht werden kann. Denn von Seiten der Politischen Ideengeschichte scheint es auf den ersten Blick recht eindeutig, dass die große Errungenschaft der Neuzeit gerade in der Trennung dieser beiden Sphären besteht, während die „harmonische Einheit“ unter dem Ordnungsparadigma der *Ekklesia* bzw. der *civitas christiana* ihren geschichtlichen Ort gerade in der Patristik und vor allem im Mittelalter hat.

¹⁰² Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 7.

¹⁰³ So der Untertitel von Schmitts später Antwort auf die Kritik von Erik Peterson von 1970, *Politische Theologie II*.

Ein erster Einwand bzw. eine erste Klarstellung bei aller Zustimmung zur generellen Stoßrichtung dieser Geschichte muss allerdings darauf verweisen, dass zumindest die Unterscheidung zwischen Politik und Religion – bzw. von der weltlichen und geistlichen Sphäre – bereits prinzipiell im christlichen Denken angelegt ist, wie auch Roths Ausführungen verdeutlicht haben. Insofern müsste man also etwas genauer davon sprechen, dass die Unterscheidung unter dem politischen Ordnungsparadigma der neuzeitlichen Staatlichkeit schlicht eine neue Form angenommen hat, und zwar die einer zunehmenden Monopolisierung politischer Autorität auf Seiten des staatlichen Akteurs. Entscheidend hierbei ist aber anzumerken, dass diese Entwicklung auch religiös-theologisch unterstützt wurde. Hier ließe sich nochmals auf Roths Ausführungen zur Rolle des Investiturstreits verweisen oder aber ganz allgemein auf die Rolle reformatorischer Theologie – insbesondere auf Luthers Reinterpretation der *Zwei-Regimenter-Lehre* – sowie auf die Entwicklung des neuzeitlichen Territorialstaates.¹⁰⁴ Ohne dies weiter ausführen zu können, wird jedoch bei näherem Hinsehen schnell ersichtlich, dass – mit Schmitt gesprochen – die jeweilige historisch-soziologische Bewusstseinslage nicht allein spezielle politische Evidenzen ausbildet, sondern eben auch spezielle Formen des Religiösen. Dies aber bedeutet, dass Politik und Religion auch über die Phase der „harmonischen Einheit“ hinweg aufeinander bezogen blieben, auch wenn sich die Paradigmen dieser Beziehung grundlegend veränderten.

Dies in Hinblick auf die Begriffspaare von Glauben/Wissen, Religion/Vernunft bzw. Theologie/Philosophie in aller Deutlichkeit herausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst von Ruhstorfer. Sein Ansatz erlaubt es, selbst die scheinbaren Auflösungserscheinungen des Christentums seit dem ausgehenden Mittelalter als Orte göttlicher Offenbarung – als „eine Art göttliche[n] *strip tease*“¹⁰⁵ – im langen Lauf der Heilsgeschichte zu lesen. Wie Ruhstorfer im einleitenden Artikel oben ausführt, bildet so beispielsweise die Neuzeit das religiöse Bewusstsein der „gottmenschlichen Einheit [aus], für die Jesus steht, [und die] nunmehr als definitiv auf alle Menschen geweitet vorgestellt wird“.¹⁰⁶ Dass dieses Näheverhältnis zwischen individuellem Subjekt und dem allmächtigen Gott als dem Paradigma neuzeitlich-absolutistischer Souveränität Folgen für die Demokratisierung von Liberalisierung der politischen Sphäre bewirkt, erscheint unmittelbar einsichtig. Auch in der Moderne im Zeichen des „Todes Gottes“ kann so „das christliche Movens der Menschwerdung Gottes

104 Vgl. Dreier, *Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates*, S. 301–346.

105 Ruhstorfer, *Der Gott, den wir brauchen*, S. 40.

106 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 13–14.

[...] [entdeckt werden], nur dass hier Gott in der Weise Mensch wird, dass er sich seiner Göttlichkeit vollkommen entledigt¹⁰⁷. Dies ist für Ruhstorfer aber im Gegensatz z.B. zu Eric Voegelin gerade kein Zeichen für eine säkulare und manichäische Perversion des Christlichen.¹⁰⁸ Wohl aber tritt Gott radikal in das Schicksal des irdischen Menschen ein und teilt existentiell seine Freude und sein Leid, die sich in den Abgründen der Moderne ereignen. Und schließlich kann Ruhstorfer auch nachweisen, dass sich die Postmoderne u.a. bei Derrida nicht allein auf religiöse Anspielungen wie etwa das Bild des Messianismus ohne Messias beschränkt, sondern „dass die religiöse Dimension der philosophischen Vernunft in der Postmoderne in neuer Weise ans Licht tritt“¹⁰⁹. So kann z.B. der politische Philosoph Claude Lefort in Bezug auf die moderne Demokratie von einer *Fortdauer des Theologisch-Politischen* sprechen und davon, dass sich „die moderne Religion, das Christentum, als diejenige [erweist], die den Philosophen lehrt, was er zu denken hat“¹¹⁰. Aber auch im Zeichen der Postmoderne, die oftmals mit dem Phänomen der Postsäkularität gekoppelt wird, gilt für Ruhstorfer: „Die christliche Religion ist nicht einfach wiedergekehrt, sondern sie ist sich selbst eine andere geworden. In diesem Werden erweist sich ihre Lebendigkeit.“¹¹¹ Dieser Lebendigkeit wollen wir uns nun nochmal abschließend zuwenden, wenn es darum geht zu überlegen, welche Rolle die Religion in der gegenwärtigen politischen Konstellation spielen könnte.

5. Resümee: Ressourcement der *gerechtfertigten Fiktionen* des Heils

Wie Roth feststellt, gelangt die Genealogie des Staates heute an ihr Ende. Diese Feststellung hat aber keinerlei triumphalen Unterton. Roth, der sich der Errungenschaften des Ordnungsparadigmas des Staates – die vor allem im langen Verlauf von dessen Zähmung erkämpft wurden – bewusst ist, weist auf die Risiken im Umfeld dieses Übergangs hin.¹¹² Allen voran aufgrund der Garantie der Freiheit durch den Staat sehen eine Vielzahl der Politikwissenschaftler:innen (derzeit) daher keine Alternative zur Staatlichkeit, weil, so Salzborn, „der Staat praktisch die einzige Kategorie ist, die das universelle Versprechen auf individuelle Freiheit auch außerhalb der westlichen Welt zu einer ernsthaften

107 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 17.

108 Vgl. Voegelin, *Die Politischen Religionen*.

109 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 20.

110 Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, S. 46.

111 Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion?*, S. 83.

112 Vgl. Roth, *Genealogie des Staates*, S. 798–800.

Perspektive“ hat werden lassen und dies weiterhin verspricht.¹¹³ Damit scheint ein, wenn nicht sogar *das* Leit- und Legitimationsmotiv der Politik „das große Wagnis“¹¹⁴ der Freiheit zu bleiben. In puncto Freiheit hat sich das Christentum allerdings – gerade in seiner katholischen Ausprägung – in den vergangenen Jahrhunderten nicht als Fackelträger gezeigt. Deshalb dürfte zumindest von einer Außenperspektive wie der Politikwissenschaft her nicht unmittelbar ersichtlich sein, was das Christliche bzw. Katholische zum Bau der Zukunft beitragen könnte. Wenn das Christliche aus politologischer Sicht nicht einfach nur ein Moment der politischen Ideengeschichte – das Ordnungsparadigma der Ekklesia – sein will, ist zu allererst eine „Befreiung des ‚Katholischen‘“¹¹⁵ notwendig, an der es theologisch zu arbeiten gilt. Eine solchermaßen „befreite“ Theologie ist dann aber auch frei, sich in den interdisziplinären und interglobalen Diskurs um die Gestaltung unserer globalen Zukunft einzubringen. Denn wie der topologische Aufriss zur Entstehungsgeschichte des Ordnungsprinzips der Staatlichkeit gezeigt hat, können Politik und Religion entlang unterschiedlicher epochaler Prinzipien als bleibend aufeinander bezogen betrachtet werden. Mit Blick auf Roths Archäologie des politischen Ordnungsparadigmen kann auch darauf verwiesen werden, dass die jeweiligen Paradigmenwechsel in je eigener Weise immer auch religiös gefärbt sind: der doppelte Ursprung des Politischen in Polis und jüdischem Bundesgedanken, die Jesusbewegung als Katalysator für die Entstehung der (christlichen) Reichsidee und schließlich der *civitas christiana*, sowie letztlich auch die Papstrevolution für die Entstehung des Staatsdenkens.

Folgen wir Ruhstorfers Analyse unserer Gegenwart, stehen wir vor der Herausforderung, „*von einer Kultur des Verzehrs und Verbrauchs zu einer produktiven Konstellation der Bewahrung und Bewirtschaftung – auch – der geistigen Schöpfung über[zu]gehen*“¹¹⁶. Hierfür könnte für das Verhältnis von Politik und Religion das Gleiche gelten wie für die Bezugspunkte Glaube und Vernunft in der Ruhstorfer'schen Konzeption: „Glaube und Vernunft können unter dem neuen Vorzeichen gedeihen – ungetrennt und unvermischt. Glaube und Vernunft aber lassen unter dem Paradigma der *produktiven Konstellation*

113 Vgl. Salzborn, *Zukunft der politischen Ideengeschichte*, S. 273. Salzborn verweist in diesem Zusammenhang auf ähnliche Stimmen wie z.B. Voigt, *Der Januskopf des Staates*, insbesondere S. 41; Heinze, *Rückkehr des Staates?*; sowie Krell, *Weltbilder und Weltordnung*, insbesondere S. 99.

114 Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, S. 60.

115 Vgl. Ruhstorfer, *Befreiung des ‚Katholischen‘*. Faktisch hat sich diese „Befreiung“ in der Kath. Theologie, insbesondere seit dem II. Vatikanum, Bahngebrochen. Freiheit ist längst zum Leitmotiv und Fundament zahlreicher Theologien geworden.

116 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 22.

erfüllte Gegenwart in neuer Weise denken.¹¹⁷ Der Mangel an erfüllter Gegenwart kann politisch als der unbefriedigende und undynamische Zustand unter dem „Diktat der Alternativlosigkeit“ gelesen werden: die konstatierten Fehlstellungen des Hier und Jetzt können nur als einzige Möglichkeit und zugleich als einzige Bedingung des „Immer-so-weiter“ gesehen werden. Die Geschichte hört auf, da es kein Wohin mehr gibt, wohin sie erzählt werden könnte. Daher bleibt als (echte) Alternative eine „neue Geschichte und neue Geschichten spielerisch zu generieren“¹¹⁸. Der spanische Philosoph José Antonio Marina spricht in seiner politischen Philosophie der *Passion der Macht* davon, dass politisches Handeln immer eine „Anfangsfiktion“ benötige, sei diese nun Gott, die Natur oder das Volk. Dabei ist sich Marina des sandigen Fundaments politischen Handelns vollauf bewusst.¹¹⁹ Er zieht daher den Begriff der „konstituierenden Fiktionen“ dem des „legitimierenden Mythos“ vor, da das Wort Fiktion besser die grundsätzliche Verwundbarkeit und das damit eingeschriebene Risiko besser zum Ausdruck bringt. Gleichwohl hält er daran fest, dass diese Fiktionen gerechtfertigt sind. Hierfür aber, brauche es eine „kreative Rationalität“, die diese Fiktionen nicht allein kritisieren, sondern eben auch erfinden könne.¹²⁰ – Theologie als kreativ-rationale Rede von der „Fiktion“ Jesus Christus? Gewiss ließe sich theologisch nur schwer von einer Fiktion sprechen. Aber entscheidender für die konstellative Dialektik wird die Frage sein, wie glaubhaft, wie transformierend, wie potentiell produktiv die christliche „gute Botschaft“ ist. Denn in ihrem wirklichkeitserschließenden und -transformierendem Potential erschließt sich ihre Rechtfertigung. Wie wollen wir Christ:innen also von einer Welt erzählen, die wir als von Gott verherrlicht glauben?¹²¹ Operiert Theologie also womöglich immer schon mit einem solchen „Challenge-and-Response-Ansatz“¹²²?

Die Tradition, angefangen von der Heiligen Schrift ist eine Geschichte, erzählt in einer unvorstellbaren Vielzahl von Geschichten, die doch zum „Gravitationszentrum“ das Heil der Welt haben. Insofern ist theologische Innovation immer auch ein Zurückblicken. Tradition hat ähnlich der Politischen

117 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 23.

118 Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 24.

119 Vgl. Marina, *Passion der Macht*, S. 157–160.

120 Vgl. Marina, *Passion der Macht*, S. 170. Ferner definiert Marina auf S. 161 wie folgt: „Ich verstehe unter konstituierender Fiktion diejenige, auf der sich ein Projekt konstruieren lässt, und zwar so, dass, wenn die Fiktion verschwindet, die Konstruktion zusammenfällt.“

121 Vgl. Ruhstorfer, *Produktive Konstellation*, S. 26.

122 Vgl. Straßenberger, *Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte*, S. 7.

Ideengeschichte immer beide Funktionen, die des Archivs und die des Arsenal.¹²³ Doch dieser Ruf zum *ressourcement* oder *ad fontes* kann in unserer Zeit nicht mehr die Suche nach der (Wieder)Entdeckung der Wahrheit sein. Das wäre Anachronismus. Dem Perlentaucher gleich können wir nur Bruchstücke aus den Tiefen hervorholen und versuchen, „im Meer der theologischen und philosophischen Diskurse nach Bausteinen für ein zeitgemäßes Wissen und Glauben zu suchen“, wie auch für ein zeitgemäßes (politisches) Handeln. Daher könnte man auch einem solchen theologischen Programm des „Ressourcements gerechtfertigter Fiktionen des Heils“ Arendts Zitat aus Shakespeares *Der Sturm* (I, 2) voranstellen:

„Fünf Faden tief liegt Vater dein:
Sein Gebein wird zu Korallen;
Perlen sind die Augen sein:
Nichts an ihm, das soll verfallen,
Das nicht wandelt Meeres Hut
In ein reich' und seltnes Gut.“¹²⁴

Literatur

- Arendt, Hannah: „Walter Benjamin“, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz. München: 1989, S. 185–242.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, hrsg. v. Mary McCarthy. München: 1998.
- Bermbach, Udo: „Über die Vernachlässigung der Theoriengeschichte als Teil der Politischen Wissenschaft“, in: Ders. (Hrsg.): *Politische Theoriengeschichte. Probleme einer Teildisziplin der politischen Wissenschaft, Politische Vierteljahresschrift*. Sonderheft 15, Opladen: 1984, S. 9–31.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt a.M.: 1976.
- Cornides, Johannes: *Corpus Christi. Biblische Vorausbilder, sakramentale Vergegenwärtigung und ekklesiologische Vorwegnahme des ‚neuen Menschen‘*. Paderborn: 2018.

¹²³ Vgl. Llanque, *Gewebe politischer Diskurse*, S. 2.

¹²⁴ Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 207. Siehe auch Arendt, *Walter Benjamin*, S. 229, wo Arendt den Textabschnitt überschrieben mit „Der Perlentaucher“ ebenfalls mit diesem Auszug einleitet.

- Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Ders./Gianni Vattimo (Hrsg.): *Die Religion*. Frankfurt a.M.: 1996, S. 9–106.
- Dreier, Horst: „Zur Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates“, in: Maik Reichel/Hermann Solms/Stefan Zowislo (Hrsg.): *Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute*. Halle: 2015, S. 301–346.
- Heinze, Rolf G.: *Rückkehr des Staates? Politische Handlungsmöglichkeiten in unsicheren Zeiten*. Wiesbaden: 2009.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. engl. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner. Stuttgart: 1984.
- Höntzsch, Frauke: „Diskontinuität als Paradigma. Ideengeschichte im Zeitalter der Kontingenz“, in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 43–68.
- Höntzsch, Frauke: „Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte“, in: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 9–14.
- Kaluža, Krystian: „Was bisher nicht ‚so‘ gegeben war“. Karl Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 130 (4/2008), S. 445–466.
- Krell, Gert: *Weltbilder und Weltordnung. Einführung in die Theorie der internationalen Beziehungen*. Baden-Baden: 2009.
- Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: 1962.
- Lefort, Claude: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, übers. v. Hans Scheulen u. Ariane Cuvelier. Wien: 1999.
- Llanque, Marcus: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*. München: 2008.
- Llanque, Marcus/Münkler Herfried (Hrsg.): *Politische Theorie und Ideengeschichte. Lehr- und Textbuch*. Berlin: 2007.
- Marina, José Antonio: *Passion der Macht. Theorie und Praxis der Herrschaft*. Basel: 2011.
- Mehring, Reinhard: „Der Apologet als Mineur. Carl Schmitts agonale Ideengeschichte“, in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 203–219.
- Raulet, Gérard /Llanque, Marcus: „Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 9–20.
- Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: 2021.

- Reese-Schäfer, Walter: *Ideengeschichte als Provokation. Schriften zum politischen Denken*. Stuttgart: 2019.
- Roth, Klaus: *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*. Berlin: 2011.
- Roth, Ulli: *Gnadenlehre*. Paderborn: 2013.
- Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie*. Paderborn: 2008.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Wiederkehr der Religion?“ Theo-philosophische Perspektiven“, in: Thomas Jürgasch/Ahmad Milad Karimi/Georg Koridze/ders. (Hrsg.): *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages Bernhard Uhdes*. Freiburg i.Br.: 2008, S. 59–85.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen“, in: Ders.: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn: 2015, S. 31–47.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte“, in: Ders. (Hrsg.): *Christologie*. Paderborn: 2018, S. 215–377.
- Ruhstorfer, Karlheinz: *Befreiung des Katholischen. An der Schwelle zu globaler Identität*. Freiburg i.Br.: 2019.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa“, in diesem Band erneut erschienen, S. 3–30.
- Salzborn, Samuel: „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. vii–ix.
- Salzborn, Samuel: „Die Zukunft der politischen Ideengeschichte“, in: Ders. (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 266–275.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, München: 31990.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: 71996.
- Schwaabe, Christian: *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*. Paderborn: 2018.
- Straßenberger, Grit: „Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte“, in: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: 2018, S. 2–8.
- Tautz, Stephan: *Radikale Sakramentalität. William T. Cavanaugh's politische Theologie der Eucharistie im Gespräch mit radikaldemokratischer Theorie der Macht*. Münster: 2022.
- Trautmann, Günter: „Hat Theoriegeschichte Sinn? Anmerkungen zum Forschungsstand einer Teildisziplin“, in: Udo Bernbach (Hrsg.): *Politische Theoriegeschichte. Probleme einer Teildisziplin der politischen Wissenschaft, Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 15*, Opladen: 1984, S. 250–280.

Trimcev, Rieke: „Produktive Erkenntnisfehler. Anachronismen in der politischen Ideengeschichte“, in: Gérard Raulet/Marcus Llanque (Hrsg.): *Geschichte der politischen Ideengeschichte*. Baden-Baden: 2018, S. 69–91.

Voegelin, Eric: *Die Politischen Religionen*. München: 1993.

Voigt, Rüdiger: *Der Januskopf des Staates. Warum wir auf den Staat nicht verzichten können*. Stuttgart: 2009.