

II. Theologien im Politischen – Zur theoretischen Verortung der Untersuchung

Bei dieser Forschungsarbeit handelt es sich um eine religionswissenschaftliche Untersuchung mit Blick auf die Schnittstellen von christlicher Theologie und Politik. Der religionswissenschaftliche Ansatz der Arbeit zeigt sich darin, dass mithilfe politiktheoretischer Zugriffe der Blick auf Theologien gerichtet wird. Es werden keine theologischen Annahmen vorausgesetzt; vielmehr sollen theologische Argumentationen eines spezifischen Kontextes mitvollzogen und als politisch strukturiert sichtbar gemacht werden, also sowohl durch das Politische begründet als auch von politischen Kategorien abhängig. Es geht um verschiedene Varianten von Theologien im Politischen.

Zur Klärung einiger grundsätzlicher Voraussetzungen soll das Politische im Folgenden mithilfe zentraler Texte des Staatsrechtlers Carl Schmitt sowie der politischen Theoretiker:innen Claude Lefort, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau umrissen werden. Theologie wird anschließend als Sphäre des Sozialen beschrieben. Eine mögliche Variante von Theologie (Theologie 1) wird daraufhin auf der Grundlage des Entwurfs von Ingolf Dalferth als Interpretationspraxis skizziert. Ausgehend von dieser Theologie 1 wird eine Konzeptualisierung von Theologie 2 innerhalb neurechter Netzwerke vorbereitet.

II.1. Der Primat des Politischen

II.1.1. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen

Das Politische ist begrifflich eng verknüpft mit den Schriften des Staatsrechtlers Carl Schmitt (1888–1985), der 1927 seinen zentralen Aufsatz dazu veröffentlicht hat. In dem essayistischen Text »Der Begriff des Politischen« setzt Schmitt das Politische zu anderen Begriffen ins Verhältnis, in erster Linie mit

Staat aber auch Kultur, Religion und Wirtschaft. Schmitt selbst will den Text in seinem Nachwort zur zweiten Auflage von 1932 vor allem als juristischen Text an eine europa- und staatsrechtlich versierte Leserschaft verstanden wissen. Die breite und ambivalente Wirkungsgeschichte zeigt jedoch das Interesse an den Thesen weit über diese Kreise hinaus.

Schmitts Anliegen ist, das Politische von seiner Gleichsetzung mit Staatspolitik zu emanzipieren. Bereits im ersten Satz der ersten und zweiten Auflage setzt er beide Begriffe miteinander ins Verhältnis. »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus«¹, schreibt er und konstatiert damit die grundsätzliche Verschiedenheit von beidem. Politik ist nicht gleich Staat und Staat nicht gleich Politik. Das eröffnet ein neues semantisches Feld von z.B. nichtstaatlicher Politik oder unpolitischer Staatlichkeit.² Es handelt sich hier noch nicht um die vollendete Trennung, die erst in späteren Schriften Schmitts vollzogen wird, sondern um die Ausdifferenzierung ihrer Verhältnisbestimmung abseits der Gleichsetzung. Die relative Eigenständigkeit des Politischen zeigt sich bei Schmitt in den spezifischen Kategorien, durch die das Politische gegenüber anderen Bereichen des Denkens wirksam wird. Analog zur Unterscheidung von Gut und Böse im Moralischen oder von schön und hässlich im Ästhetischen ist die grundlegende Unterscheidung im Politischen die zwischen Freund und Feind. Dabei steht Politik eben nicht *neben* anderen Gesellschaftsbereichen wie Moral, Ästhetik oder Religion, sondern die Logik des Politischen strukturiert diese Bereiche und überlagert sie. Die Unterscheidung des Politischen zwischen Freund und Feind kann in unterschiedlichen Worten oder Codierungen daherkommen. Wenn die moralische Unterscheidung zwischen Gut und Böse eine solche Intensivierung erfährt, dass das Böse als Feind definiert wird, gegen den in einem Krieg ins Feld gezogen werden müsse, so zeigt sich, dass auch die Moral letztlich politischen Dynamiken unterliegt. Dabei wird der Krieg als Möglichkeit immer vorausgesetzt: Ohne einen potenziellen Krieg gäbe es auch nichts Politisches. Dieses Politische »speist« oder »nährt« sich und »zieht seine Kraft« aus den anderen Bereichen des Denkens:

1 C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit e. Vorw. u. 3 Corollarien, Berlin 1979, 21.

2 Vgl. C. Schönberger, »Staatlich und Politisch« (20–26). Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen, in: R. Mehring (Hg.), Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 21–44: 22.

»Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder anderen Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten.«³

Das Politische bezeichnet bei Schmitt also die *Intensität* einer Verbindung. Der Feind muss nicht der moralisch Schlechte oder der wirtschaftliche Konkurrent sein, sondern er wird in einem existenziellen Sinne als anderes bestimmt. Der Akt der Freund-Feind-Kategorisierung konstituiert die politische Einheit, die in dem Moment zur maßgebenden menschlichen Gruppierung wird und andere Unterscheidungen sekundär werden lässt. An dieser Stelle wird die Verbindung zu einer weiteren bedeutenden Figur in Schmitts Denken deutlich, jener des Ausnahmezustandes. »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«⁴, lautet der Eröffnungssatz der 1922 erschienenen Schrift »Politische Theologie«, in der er zeitgenössische rechtspositivistische Positionen kritisiert, deren zufolge das Recht an seinen selbst gesetzten Grenzen endet. Schmitt zufolge werde das Politische nicht mehr von der staatlichen Ordnung, vom Regelfall, hergeleitet, sondern von der Ausnahme, vom Ernstfall. Gerade wer abseits der Grenzen über Recht und Unrecht, über Freund und Feind entscheiden könne, sei souverän, was eine zentralisierte, ordnende und durch Autorität gesicherte Machtform meint. Es geht Schmitt um die Definition des Eigenen und des ganz Anderen, des Fremden, und um das Ende von möglichen Zugehörigkeitsbestimmungen. Das ist es, was ihm zufolge das Politische ausmache: Ein Prozess der Zuordnung zu unterschiedlichen Bereichen. Bezogen auf die Theologie formuliert Schmitt 1934 in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von »Politische Theologie«:

»Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, daß die Entscheidung darüber, ob etwas *unpolitisch* ist, immer eine *politische* Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer sie trifft und mit welchen Beweisgründen sie sich umkleidet. Das gilt auch für die Frage, ob eine bestimmte Theologie politische oder unpolitische Theologie ist. [Hervorh. i. Orig.]«⁵

3 Schmitt, Der Begriff des Politischen (s. Fn. 1), 15.

4 Ders., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität, Berlin¹⁰ 2015, 13.

5 A.a.O., 7f.

Diese Aussage ist als Ablehnung der zeitgenössischen Strömung der dialektischen Theologie zu verstehen, die mit dem Theologen Karl Barth verknüpft ist. Schmitt richtet sich hier gegen Auffassungen, wonach Gott als ganz Anderes unpolitisch sein soll. Das Unbehagen, das aufkommt, wenn Schmitt hier ein Jahr nach der Machtergreifung durch das NS-Regime das Politische als »total« bezeichnet und damit genau *die* theologische Strömung angreift, die sich als widerständig gegen die fatale »Vertotalisierung« aller Lebensbereiche durch die Nationalsozialisten erweisen wird⁶ – ist ein Hinweis auf die ambivalente Wirkungsgeschichte der Neu-Konzeptionalisierung Schmitts. Der begeisterte Nationalsozialist Schmitt lehnt die Weimarer Republik ab und begrüßt die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler. Die politische Einheit, die durch die Bestimmung des Feindes entsteht, ist für ihn das Volk und dieses Volk ist die Voraussetzung für den Staat. Der Politikwissenschaftler Reinhard Mehring urteilt diesbezüglich, dass Schmitt in seinen Texten keine Option für ein bestimmtes politisches Subjekt festlegt, sondern für den Vorrang des Politischen überhaupt argumentiert.⁷ Der Theologe Rasmus Nagel würdigt das Diktum des Ausnahmezustandes als kritisches Moment:

»Die Figur der Ausnahme ist zunächst eine *kritische* Figur, die zwar für alle möglichen, auch problematischen Formen positiver Politik verwendet werden kann (was gerade bei Schmitt ja auch der Fall gewesen ist), die aber auch die Prekarität des politischen Gründungsmomentes offenlegt [Hervorh. i. Orig.]«.⁸

Schmitts Kritik an zeitgenössischen Staatskonzepten erscheint im konkreten historischen Kontext als Ablehnung der Demokratie zugunsten eines totalitären Regimes. Im Laufe des 20. Jh. erweist sie sich jedoch als vielseitig anschlussfähig. Das zeigt sich auch in einer linken Schmitt-Rezeption, etwa durch Autor:innen wie Chantal Mouffe oder Ernesto Laclau, die sich in ihren

6 Die dialektische Theologie und ihr Stichwortgeber Karl Barth waren begründend und prägend für die kirchenpolitische Partei der Bekennenden Kirche, die die Gleichschaltung der evangelischen Kirche unter einem Reichsbischof während des Nationalsozialismus verweigerte.

7 Vgl. R. Mehring, Carl Schmitt zur Einführung, Hamburg 42011, 150. Rasmus Nagel sieht darin die Grundlage für die Möglichkeit einer emanzipatorischen Rezeption Schmitts, vgl. R. Nagel, Universale Singularität. Ein Vorschlag zur Denkform christlicher Theologie im Gespräch mit Ernesto Laclau, Alain Badiou und Slavoj Žižek, Tübingen 2021, 32f.

8 Nagel, Universale Singularität (s. Fn. 7), 32.

Schriften kritisch auf seine Texte beziehen. Bevor darauf näher eingegangen wird, soll mit Claude Lefort ein alternativer Denker des Politischen betrachtet werden.

II.1.2. Claude Lefort: Der Leere Ort der Macht

Der französische politische Theoretiker Claude Lefort (1924–2010) gehört zur philosophischen Strömung des Postfundamentalismus, innerhalb der sich verschiedene Spielarten der Ausdifferenzierung eines Begriffs des Politischen im Gegenüber zum traditionellen Feld der Politik entwickelt haben.⁹ Zentral für Leforts Arbeiten sind zwei Einsichten: Zum einen postuliert er die Abwesenheit eines letzten Grundes innerhalb der Philosophie; zum anderen konzeptionalisiert er das Machtzentrum der Demokratie als leer. Beide Thesen sind paradigmatisch für die postfundamentalistische Theoriebildung:

»Sie bezeichnen die Abwesenheit sozialer oder historischer Notwendigkeit, die Abwesenheit eines positiven Fundaments von Gesellschaft; und dennoch weisen sie zugleich darauf hin, dass die Dimension des Grundes nicht einfach verschwindet, sondern als abwesende anwesend bleibt.«¹⁰

Das Politische (*le politique*) in seiner Unterscheidung von der Politik (*la politique*) ist der Versuch auf diese Abwesenheit zu reagieren. Das Politische übernimmt systematisch gesehen diese Position, es ist die Bezeichnung für eine Gründungsdimension, »abseits derer es weder Form noch Bühne noch Bedeutung gibt«¹¹.

Lefort verknüpft das historische Ereignis der französischen Revolution mit einer Machttransformation. Wurde Macht und politische Legitimität vorher durch den Königs verkörpert, in dessen Person irdische und göttliche Macht

9 Oliver Marquart fasst die verbindenden Grundlagen folgendermaßen zusammen: »Unter Postfundamentalismus wollen wir einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen – Figuren wie Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur, aber auch Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.« Zur Unterscheidung von *le politique* und *la politique* innerhalb des Postfundamentalismus vgl. O. Marquart, Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 42019, 13–27, hier: 16.

10 A.a.O., 119.

11 A.a.O., 129.

verknüpft waren, wurde dieser Ort durch die Guillotiniierung von Ludwig XVI symbolisch entleert und die Macht dadurch von positivem und substanziellem Inhalt befreit. Lefort zufolge habe so der Wechsel von einem monarchistischen zu einem demokratischen Dispositiv stattgefunden.¹² Der zentrale Ort der Macht sei leer und durch nichts Dauerhaftes ersetzt worden. Er schreibt:

»Die im Fürsten verkörperte Macht verlieh nun ihrerseits der Gesellschaft körperliche Gestalt. Somit bestand ein latentes, doch wirksames Wissen von der wechselseitigen Bedeutung des *Einen* für den *anderen* im gesamten Umfang des gesellschaftlichen Feldes. Gemessen an diesem Modell zeichnet sich der revolutionäre und beispiellose Zug der Demokratie ab: Der Ort der Macht wird zu einer *Leerstelle*. [Hervorh. i. Orig.]«¹³

Die Verleugnung dieser Leere sieht Lefort als Gefahr, weswegen sie auch institutionell manifestiert werden müsse. Nur so ließe sich die Akzeptanz bezüglich der Grundlosigkeit des Sozialen garantieren. Doch es stellt eine Herausforderung dar, etwas rein Negatives und in seiner Anwesenheit abwesendes vollständig zu institutionalisieren: Gelänge es, wäre es nicht mehr abwesend.¹⁴ Die Machtausübung im Rahmen der Gewaltenteilung in verschiedenen demokratische Institutionen ist also kein überlegenes Modell guter Herrschaft, sondern in erster Linie ein Experiment und ständig bedroht, ihre konstitutive Spannung zugunsten einer dauerhaften Besetzung des leeren Ortes der Macht zu verlieren.¹⁵

Das Politische bezeichnet bei Lefort eine Dimension von Gesellschaft, innerhalb derer mit der konstitutiven Leere innerhalb der Demokratie umge-

12 Das Wort Dispositiv verweist auf die Diskurstheorie von Michel Foucault: »Was ich unter diesem Titel festzumachen versuche, ist erstens ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Diskurses. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.«, M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 119f.

13 C. Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. 1990, 281–297: 293.

14 Vgl. Marchart, *Die politische Differenz* (s. Fn. 9), 147.

15 C. Lefort/M. Gauchet, *Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, 89–122: 93.

gangen wird. Ähnlich wie bei Schmitt dient die Bezugnahme auf das Politische als Kritik an eindimensionalen Politikverständnissen. Die Vorstellung, Politikwissenschaft sei nur für einen bestimmten abgesteckten Bereich parlamentarischer Abläufe zuständig, lehnt Lefort ab. Das Politische erscheint als kritische Figur, die eine Verengung von politischer Philosophie auf (staats-)politische Institutionen, Beziehungen oder Handlungen überwinden will.

II.1.3. Chantal Mouffe: Über das Politische

Unter Aufnahme des Schmittschen Titels veröffentlicht die belgische Diskurstheoretikerin Chantal Mouffe im Jahr 2007 ihren Beitrag zur Konzeption des Politischen. Im Text »Über das Politische« beruft sich Mouffe auf Carl Schmitt und zieht ihn zur Kritik zeitgenössischer (neo-)liberaler Politiktheorien heran.

Mouffe wendet sich gegen die Annahme, dass das Ziel von Politik die Auflösung von Gegensätzen und das Erreichen eines universellen Konsenses sei. Diese Auffassung sieht sie als ganz und gar anti-politisch, da das Politische (im Anschluss an Carl Schmitt) durch die Trennung von Freund und Feind konstituiert werde. Dieser Antagonismus zwischen dem Eigenen und dem Anderen sei das grundlegende Element des Politischen und werde durch die Behauptung einer versöhnten Gesellschaft nicht aufgehoben, sondern lediglich in den Bereich des Moralischen verlegt.¹⁶ Nimmt man die Stellung des Gegensatzes als grundsätzliches Moment des Politischen hingegen ernst, stellen sich ganz andere Fragen an eine politische Theorie. Es gehe dann nicht in erster Linie um die Frage, wie Gegensätze überwunden und in einen gesellschaftlichen Konsens aufgelöst werden können, sondern darum, wie kontinuierliche Aushandlungen von Gegensätzen innerhalb einer pluralen Demokratie organisiert werden können. In diesem Punkt zeigt sich auch der zentrale Gegensatz zu Schmitt, der für eine funktionierende Demokratie eine weitgehend ethnisch, kulturell sowie religiös homogene Bevölkerung voraussetzt, da der Freund-Feind-Gegensatz nicht innerhalb der politischen Einheit des eigenen Volkes ausgetragen werden könne. Mouffe hingegen geht davon aus, dass die plurale Bevölkerung eines demokratischen Staates von Gegensätzen durchzogen ist und dass es eine der zentralen Aufgaben innerhalb der Demokratie sei, die Ausformung dieser Gegensätze zu Antagonismen unter Kontrolle zu halten. So wie Schmitt das Politische als Grad der Intensität betrachtet, in denen

16 Vgl. C. Mouffe, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M. 2020.

sich die Gegensätze der unterschiedlichen Lebensbereiche ausformen können und schließlich im letzten Schritt zur Freund-Feind-Dichotomie werden, so sieht Mouffe den Antagonismus als äußerste Stufe der politischen Identitätsbildung, die immer die Abgrenzung von einem anderen voraussetzt:

»Auf dem Gebiet der kollektiven Identitäten haben wir es immer mit der Schaffung eines ›Wir‹ zu tun, das nur bestehen kann, wenn auch ein ›Sie‹ umrissen wird. Dabei muß es sich selbstverständlich nicht notwendig um eine antagonistische Freund-Feind-Beziehung handeln. Wir sollten aber anerkennen, daß die Wir-Sie Beziehung unter bestimmten Umständen immer antagonistisch *werden*, d.h. sich in eine Beziehung zwischen Freund und Feind verwandeln kann. Dies geschieht genau dann, wenn das ›Wir‹ den Eindruck gewinnt, das ›Sie‹ stelle seine Identität in Frage und bedrohe seine Existenz. [Anm. d. Orig.]«¹⁷

Für eine angemessene Form, Gegensätze im demokratischen Setting auszutragen, schlägt sie den Begriff des *Agonismus* vor, der im Gegensatz zum *Antagonismus*, wo sich die gegensätzlichen Pole als Feinde gegenüber treten, ein Gegenüber bezeichnen soll, das im Sinne einer Gegnerschaft qualifiziert wird. Ziel einer demokratischen Politik müsse es also sein, potenziell antagonistische Gegensätze in agonistischen Konflikten auszutragen und sie dadurch zu kanalisieren. Mouffe befürwortet die Stärkung agonistischer Auseinandersetzungen und führt als Beispiel unter anderem eine Wiederbelebung der Links-Rechts-Unterscheidung an, deren inhaltliche Füllung sie vor allem in gegensätzlichen Einstellungen zu gesellschaftlicher Umverteilung sieht.¹⁸

Angesichts der Breite von gegensätzlichen und sogar widersprüchlichen Forderungen, die sich innerhalb der Demokratie gegenüber stehen, stellt sich die Frage nach den Grenzen der Anerkennung von Forderungen: Ist im Rahmen pluralistischer, demokratischer Politik jede Forderung legitim und jede Differenz im agonistischen Modus behandelbar? Mouffe zufolge ist die Grenze dann zu ziehen, wenn Forderungen die grundlegenden Institutionen der demokratischen Gesellschaft in Frage stellen oder darauf abzielen sie zu zerstören.¹⁹ Der Grund dafür liege allerdings nicht im Charakter der Forderungen als *böse* oder *irrational*: »Ich dagegen halte das Ziehen einer Trennlinie zwi-

17 A.a.O., 24.

18 Vgl. a.a.O., 156.

19 Vgl. a.a.O., 158. Sie bleibt an dieser Stelle sehr vage, die Fragen, was genau die grundlegenden Institutionen sind und was eine Exklusion bedeutet, bleiben offen.

schen dem Legitimen und dem Illegitimen grundsätzlich für eine politische Entscheidung, und als solche muß sie konsequenterweise für kontroverse Diskussionen immer offenbleiben.«²⁰

Ausgehend von den philosophischen Überlegungen, die sie gemeinsam mit Ernesto Laclau in ihrem gemeinsamen Hauptwerk »Hegemonie und radikale Demokratie«²¹ dargelegt hat, beschreibt Mouffe das Politische ebenfalls als eine Dimension, die sie von den ordnenden Verfahrensweisen der Politik abgrenzt. Darüber hinaus identifiziert sie Konflikte als wesentliches Merkmal von Demokratien, die die Dimension des Politischen in der täglichen Politik sichtbar machen.

II.1.4. Ernesto Laclau: Das Politische und das Soziale

Der argentinische Theoretiker Ernesto Laclau hat viele seiner zentralen Texte zusammen mit Chantal Mouffe erarbeitet und veröffentlicht. In ihrem gemeinsamen Hauptwerk »Hegemonie und radikale Demokratie« entwickeln sie aus einer konsequenten Dekonstruktion marxistischer Theorie ihren politiktheoretischen Ansatz rund um einen neuen Hegemoniebegriff. Bevor im weiteren Verlauf dieser Arbeit genauer auf die Hegemonietheorie und der daraus abgeleiteten Hegemonieanalyse eingegangen wird, soll der Fokus zunächst auf Laclaus Begriff des Politischen gerichtet werden. Dieser geht in den wesentlichen Punkten mit dem Konzept Mouffes einher, erfährt jedoch durch das Moment des »*strong* Philosophischen«²² in Laclaus Arbeit nochmal eine eigene Grundlegung.

Oliver Marchart verortet das »philosophische Element«²³ von Laclaus Denken vor allem an den Stellen, an denen sich der Autor auf die Heidegger'sche *ontologische Differenz* im Verständnis Differenz-als-Differenz bezieht. Diese grundlegende Differenz, die da, wo sie sich im Theoriegebäude zeigt, von Laclau mit dem Begriff *radikal* markiert wird, ist kein ultimativer Grund im systematischen Sinn. Sie bezeichnet vielmehr die Grundsituation einer »unüberbrückbaren Kluft und zugleich notwendige[n] Verschränkung im Kern

20 A.a.O., 159.

21 E. Laclau/C. Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien ⁶2020.

22 Marchart, Die politische Differenz (s. Fn. 9), 187.

23 Ebd.

aller Bedeutungsproduktion«²⁴. Diese Kluft, der Antagonismus, konstituiert das System der Signifikationen, indem es seine Grenze markiert. Damit es als Außen eine fundierende Funktion für das Innen übernehmen kann, muss es sich um ein *radikales* Außen handeln, das nicht durch Differenz- oder Äquivalenz-Beziehungen zu den anderen Elementen des Signifikationssystems ins Verhältnis gesetzt werden kann: Ein Außen im ontologischen Sinn. Der Moment, in dem sich dieser Antagonismus zeigt, begründet Laclaus Begriff des Politischen, den er neben seinen Begriff des Sozialen stellt:

»The sedimented forms of ›objectivity‹ make up the field of what we will call the ›social‹. The moment of the antagonism, where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible constitutes the field of the ›political‹.«²⁵

Der Moment des Antagonismus ist der Einbruch des radikalen Außen in die ontische Dimension. Das radikale Außen kann innerhalb des Signifikationssystems nicht repräsentiert werden, es tritt als Verunmöglichung in Erscheinung, als »Erfahrung des Mangels (an vollem Sein) innerhalb der ontischen Dimension.«²⁶ Laclau erklärt das am Beispiel des marxistischen Theoretikers und Begründers der Hegemonietheorie, Antonio Gramsci, der es als Aufgabe der italienischen Arbeiterklasse ansah, die nationale Einheit Italiens herbeizuführen, also das historische Projekt des *Risorgimento* zu vollenden. In dieser Aufgabe verschränken sich zwei Bezugsordnungen: Einerseits das konkrete politische Programm der Arbeiter:innen im Unterschied zu anderen Akteur:innen, andererseits das als historische Aufgabe empfundene Projekt einer einheitlichen Nation, die dieses konkrete Programm überschreitet. Dass die Aufgabe der *Einheit* über Jahrhunderte hinweg verschiedene Kräfte ins Leben gerufen hat, zeigt, dass es sich nicht um einen konkreten Inhalt handelt, der in einem bestimmten historischen Kontext realisiert werden kann, sondern um einen *konstitutiven Mangel*, der für die unterschiedlichsten Artikulationen offen ist:

»But this means that the ›good‹ articulation, the one that would finally suture the link between universal task and concrete historical forces will never

24 A.a.O., 211.

25 E. Laclau, *New Reflections on The Revolution of Our time*, London New York 1990, 35.

26 Marchart, *Die politische Differenz* (s. Fn. 9), 205.

be found, and that all partial victory will always take place against the background of an ultimate and unsurpassable impossibility.«²⁷

Diese Unmöglichkeit markiert die Grenze des Sozialen und ist gleichzeitig nicht direkt symbolisierbar, sondern nur als Scheitern von Signifikationsprozessen sichtbar. Das Soziale versteht Laclau als sedimentierte Formen, die sich als Objektivität zeigen. In dem Moment, in dem bestimmte Artikulationen hegemonialen Erfolg haben, findet eine Routinisierung und Bedeutungsfixierung statt. Mit Hilfe der Terminologie Edmund Husserls bezeichnet Laclau diesen Prozess als *Sedimentierung*, als Vergessen ihrer Ursprünge oder mit anderen Worten: als versteinerte Machtpraxen. Dies eröffnete die Möglichkeit ihrer Darstellung als objektiv, endgültig fixiert und vom Politischen abgegrenzt. Die Umkehrung dieses Prozesses, die Ausdehnung des Raums des Möglichen, die Defixierung von Bedeutung, die Vermehrung der Elemente innerhalb des Sozialen, die als kontingent erfahren werden können, bezeichnet Laclau als *Reaktivierung*. Die sedimentierten Machtpraktiken werden erneut diskursiv verhandelbar. Ein solcher Prozess wird durch eine Störung (eine *Dislokation*) in den routinierten Abläufen ausgelöst. Allerdings nur dann, wenn der Ursprung dieser Störung nicht aus der inneren Logik der sozialen Institutionen erklärt werden kann, sondern als Unterbrechung – als *Ereignis* – erscheint. Dieser Prozess einer Reaktivierung ist das Moment des Politischen und eng verknüpft mit dem *Antagonismus* und seiner »ontologischen Funktion der Entbergung«²⁸. Das, was darin aufgedeckt wird, ist die ursprüngliche Kontingenz der Sedimentierungen im Sozialen. Jede soziale Interaktion ist damit potentiell politisch. Die politischen Ursprünge der sozialen Praktiken wurde zwar vergessen, werden jedoch in dem Moment wieder sichtbar, in dem es zu einem Ereignis ihrer (Re-)Antagonisierung kommt. Das Soziale ist eine Form des Politischen im Schlafzustand.²⁹

Die Abgrenzung zwischen dem Politischen und der Politik erhält bei Laclau eine philosophische Tiefendimension, wobei im Gegensatz zu Schmitt, Leford und Mouffe vor allem die Verwobenheit beider Dimensionen hervortritt: Auf der einen Seite *die Politik* als ein Teilsystem des Sozialen, mit den routinierten Praktiken der Demokratie; auf der anderen Seite die radikale Dimension *des*

27 E. Laclau, *Emancipation(s)*, London New York 2007, 63.

28 Marchart, *Die politische Differenz* (s. Fn. 9), 205.

29 Vgl. a.a.O., 216.

Politischen, das mit dem Moment der Antagonisierung korreliert und das Soziale vom Ort eines unmöglichen, konstitutiven Außen begründet. Diese politische Grundierung des Sozialen zeigt sich im Charakter sozialer Verhältnisse als Machtverhältnisse:

»Denn sofern jede Identität auf einer antagonistischen Grenzziehung und damit einem unausweichlichen Moment der Exklusion beruht, kann nur die Kategorie der Macht erklären, warum es diese und nicht jene Grenze war, die unter konkreten Bedingungen gezogen werden konnte.«³⁰

Das Politische entspricht damit der Gesamtheit der »decisions taken in an undecidable terrain [...] in which power is constitutive«³¹. Diese Machtpraktiken, die zu identitätskonstituierenden Ausschlüssen führen, werden wiederum sedimentiert und innerhalb der Sphäre des Sozialen zu Traditionen instituiert. Damit erweist sich Laclaus Zuspitzung als besonders anschlussfähig für machtsensible Analysen des Politischen.

II.2. Theologien im Politischen

Nach dieser Rekapitulation verschiedener Konzeptualisierungen des Politischen bei Schmitt, Lefort, Mouffe und Laclau kann an dieser Stelle für die weitere Arbeit festgehalten werden: Das Politische ist unrepräsentierbar und wird nur als Ereignis sichtbar. Es bezeichnet die grundlegende Dimenseion eines Außen des Sozialen, das sich dem gegenüber als unpolitische Objektivität zeigt. Ausgehend von diesem *Primat des Politischen* wird Theologie in dieser Untersuchung als Sphäre des Sozialen begriffen, die durch sedimentierte Praktiken, Routinen und Traditionen manifestiert wird. Die politische Dimension dieser Praktiken, im Sinne einer historisierenden Rekapitulation machtvoller, kontingenter Entscheidungen, ist selten explizit sichtbar und zeigt sich im Konflikt. Mit Blick auf die Analyse theologischer Texte in Kapitel V ist nun zu klären und offenzulegen, nach welchen Kriterien Deutungsangebote in der Neuen Rechten als *theologisch* qualifiziert werden.³² Dafür wird

30 Ebd.

31 Laclau, *Emancipation(s)* (s. Fn. 27), 103.

32 »Deutung« wird hier als operativer Grundbegriff eingeführt. Er wird im Kontext der Frage nach der Deutungsmacht unter VI.1.1. näher expliziert.

mit dem Ansatz von Ingolf Dalferth einleitend ein Programm vorgestellt, das auf eine Bestimmung von evangelischer Theologie als Interpretations- bzw. Deutungspraxis zielt. Diesem Theologie-Verständnis wird als Theologie 1 anschließend eine Theologie 2 in den neurechten Texten zur Seite gestellt.³³

II.2.1. Theologie 1: Theologie als Interpretationspraxis

Der Theologe Ingolf Dalferth entwirft das Konzept einer spezifisch abgrenzbaren, evangelischen Theologie u.a. in seinem Buch »Evangelische Theologie als Interpretationspraxis«, das 2004 erschienen ist. Die *Theologie* als Reflexionsform einem gesellschaftlichen Teilbereich *Religion* zuzuordnen, scheiterte ihm zufolge an der Vervielfältigung der Lebensbereiche, die als *Religion* thematisiert werden. Würde man die wissenschaftliche Reflexion all dieser Teilbereiche als Theologie bezeichnen, wäre kein spezifisch evangelisches Profil erkennbar.³⁴ Das Ziel diese spezifisch *evangelische Theologie* abzugrenzen und dabei klassische Frontstellungen um Wissenschaftlichkeit oder Religion zu unterlaufen, mündet bei Dalferth in die Frage: »[W]as die Perspektive auszeichnet, in der die Theologie Phänomene thematisiert, welchen Fragen sie dabei nachgeht (und welchen nicht) und welche Antworten sie zu finden hofft und zu geben versucht (und welche nicht).«³⁵ Vor diesem Hintergrund entwirft Dalferth sein Programm von Theologie als Interpretationspraxis, innerhalb derer drei verschiedene Interpretationsprozesse ineinandergreifen. Erstens die Interpretation christlichen Glaubens anhand der biblischen Zeugnisse; zweitens die Interpretation des christlichen Glaubenslebens in individueller und organisierter (kirchlicher) Form und schließlich die Interpretation des jeweiligen kulturellen Gesamtgefüges und der Rolle, die ein christliches Glaubensleben darin einnimmt. Diese drei Interpretationsbewegungen (Schrift, Glaubensleben, Kultur) greifen ineinander:

»Indem sie zwischen diesen Interpretationsbewegungen vom Glauben auf das jeweilige kulturelle Gesamtgefüge hin und von der kulturellen Matrix auf den in ihr gelebten Glauben hin kontrollierbar vermittelt, fungiert die

33 Diese Versuchsanordnung könnte theoretisch weiter fortgeführt werden, indem weitere Theologien beschrieben und als Theologie 3, 4 oder 5 neben die hier aufgeführten gestellt und ins Verhältnis gesetzt werden.

34 Vgl. I. U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004, 16.

35 A.a.O., 23.

Theologie insgesamt als Interpretationsmethode und Interpretationspraxis, die kulturelle Situationen im Licht des christlichen Glaubens und diesen im Licht sich geschichtlich verändernder kultureller Situationen zu verstehen und zu erhellen sucht.«³⁶

Als Voraussetzung für diese Form von Theologie sieht Dalferth die geschichtliche Praxis des Christentums und seiner Institutionen, die diese spezifische Interpretationspraxis der Theologie und ihre Träger:innen (Theolog:innen) ausbildet. Diese Theologie werde als arbeitsteilige Gemeinschaftsaktivität in spezifischen Lehrgestalten an (kirchlichen) Hochschulen und (staatlichen) Universitäten gelehrt und fortgeschrieben und »existiert also nur als gemeinschaftliches (nicht konsensuelles, aber kooperatives) Interpretieren in sich ändernden Reihen von Gestaltungen, die zwar gemeinsame Themen und Bezüge, aber nicht immer vereinbare Inhalte und Formen haben (theologische Schulen, kirchliche Gruppierungen, konfessionelle Traditionen).«³⁷ Dieser grundsätzlich kollektive Interpretationscharakter begründet für Dalferth auch eine Differenzierung in Eigen- und Fremdperspektiven. Eben *weil* es sich grundsätzlich um einen Interpretationsprozess handelt, der zwar kollektiv eingebunden, aber als Interpretation immer auch einen spezifischen, individuellen Charakter hat, entstehen innerhalb von *Theologie* verschiedene Binnendifferenzierungen. Die entstehende Fremdperspektive ist also nicht unbedingt nicht-theologisch oder nicht-kirchlich, sondern soll eine funktionale Unterscheidung von Teilnehmer:innen und Beobachter:innen einer theologischen Tradition bezeichnen, z.B. eine lutherische Perspektive auf eine römisch-katholische Denktradition.

Was die Theologie für Dalferth als *Interpretationspraxis* auszeichnet, ist ihre Interpretation der Phänomene menschlichen Lebens *coram Deo*, also indem sie die Gegenwart Gottes und eine wirkmächtige Beziehung zu ihm voraussetzt.³⁸ Daher gebe es verschiedene Konflikte, die mit theologischen Interpretationen einhergingen. Einerseits der Konflikt zwischen einer theologischen Interpretation und Interpretationen, die anderen, nicht-theologischen Deutungsmustern, folgen (externer Interpretationskonflikt), andererseits die unterschiedlichen Arten und Weisen der theologischen Interpretation (interner Interpretationskonflikt). Dazu Dalferth:

36 A.a.O., 53.

37 A.a.O., 54.

38 Vgl. a.a.O., 61.

»Jede Interpretation ist eine Entscheidung für eine bestimmte und gegen andere mögliche Interpretationen, und weil sich nicht alle christlichen Theologen und Theologinnen in derselben Weise für die genannten, sondern immer wieder auch für andere Interpretationen entscheiden, gibt es christliche Theologie nicht zufällig und vermeidbar, sondern ganz unvermeidlich nur im Streit der Interpretationen.«³⁹

Dieser Streit zwischen kontroversen theologischen Positionen ist niemals abgeschlossen und grundlegend für Prozesse der Theologie. Interpretationskonflikte sind der christlichen Theologie inhärent. Die normativen Grenzen, innerhalb derer christliche Interpretationen als Lehre zur Grundlage für Institutionalisierung in Form von Kirche werden konnten, gelten dem Autor dabei als im historischen Prozess entstanden und notwendig, um eine unterscheidbare christliche Theologie auszubilden.

Dalferths Fokus liegt auf der »Kommunikation des Evangeliums«⁴⁰ in Geschichte und Gegenwart als Gegenstand der beschriebenen Interpretationsprozesse. »Kommunikation« meint dabei mehr als die Verkündigung der konkreten Inhalte der Schrift. Sie umfasst die Gesamtheit der gemeinschaftlichen und individuellen christlichen Lebensvollzüge.⁴¹ Da diese Kommunikation vom Evangelium bestimmt ist, meint es mehr als Inhalt, Thema oder Medium, »[e]s ist vielmehr dasjenige Geschehen, das auf Grund seiner konstitutiven Vorgänglichkeit die Gesamtheit christlicher Kommunikationsvollzüge, Medien, Inhalte, Themen usf. prägt, insofern sie ihm ihre *christliche Bestimmtheit* verdanken und dementsprechend dazu beitragen, dieses Geschehen fortzusetzen.«⁴² Die »Kommunikation des Evangeliums« zielt auf die Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben als Grundmodus des Lebens, bzw. zwischen Glauben und Aberglauben (der sich auf etwas Anderes als Gott richtet). In dem Moment, in dem zwischen Gott und Gottverständnis nicht mehr unterschieden wird, komme es zum Aberglauben. Einerseits indem Gott und Gottverständnis gleichgesetzt werden (Fundamentalismus), andererseits indem Gott in eine Reihe mit anderen Gottverständnissen tritt und mit ihnen gleichgestellt wird (Relativismus).

39 A. a. O., 62.

40 Vgl. C. Grethlein, Art. Kommunikation des Evangeliums, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2021.

41 Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis (s. Fn. 34), 94.

42 Ebd.

Es finden sich in Dalferths Entwurf verschiedene Grenzen, wonach etwas als »Kommunikation des Evangeliums« gewertet werden kann u. a. in Formfragen: »Das Evangelium ist als Einladung, Bitte, Zusage, Verheißung und Gabe im Modus des Danks, nicht als Gebot, Gesetz, Vorschrift, Pflicht oder Aufgabe im Modus der Forderung zur Sprache zu bringen.«⁴³ Aber auch methodische Grenzen zum Vollzug der Interpretationspraxis setzt Dalferth, wenn er zur Grundlage theologischer Arbeit eine Kombination *wissenschaftlicher* und *theologischer* Perspektiven macht.⁴⁴ Die einseitige Fokussierung auf eine der beiden Perspektiven führe in eine Aufhebung evangelischer Theologie. Nur als Verschränkung beider Interpretationsverläufe könne Theologie *wirklich* evangelische Theologie sein. Einerseits wird also innerhalb der evangelischen Theologie zwischen *wissenschaftlich* und *theologisch* unterschieden, andererseits wird die Kombination beider Perspektiven für Dalferths Konzept von evangelischer *Theologie* konstitutiv. Als *wissenschaftliche* evangelische Theologie ist sie deshalb an methodische Vollzüge gebunden. Das bedeutet, je nach theologischer Disziplin, ist sie an historische, philologische, empirische Methoden gebunden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Theologie nach Ingolf Dalferth eine kollektive Praxis verschiedener Interpretationsprozesse ist. Um auch als *evangelische* Theologie gelten zu können, sind diese Interpretationsprozesse zudem notwendig an wissenschaftliche Methoden gebunden.

II.2.2. Theologie 2: Theologische Deutungen in neurechten Netzwerken

Dem Entwurf einer Theologie als Interpretationspraxis, die sich wissenschaftlicher Methodik verpflichtet sieht (Theologie 1), wird im Rahmen der Analyse ein anderes Konzept von Theologie gegenübergestellt, das aus den theologischen Deutungen in neurechten Netzwerken rekonstruiert wird (Theologie 2). In den Korpus zur Analyse und Konzeptualisierung einer Theologie 2 werden Texte aufgenommen, die innerhalb des neurechten Netzwerkes Deutungen der Topoi Glauben, Schrift und Glaubensleben formulieren. Keiner der theologischen Texte in den neurechten Netzwerken erfüllt die Kriterien, die Dalferth für eine evangelische Theologie formuliert – jedoch kann man aus Perspektive von Theologie 1 der wissenschaftlich fundierten evangelischen Theologie eine Außenperspektive zuordnen, die eigene Deutungen von Topoi christlicher

43 A.a.O., 114.

44 Vgl. a.a.O., 137.

Theologie formuliert und sich damit an kollektiven, theologischen Interpretationsprozessen beteiligt. Das Vorraussetzen eines breiten Theologie-Verständnisses hat sich auch in anderen Studien zu Bezügen auf christliche Topoi in extrem rechten Kontexten als konstruktiv erwiesen.⁴⁵

II.3. Zwischenfazit

Wie aus den bisherigen Ausführungen zu dem Politischen und seiner grundlegenden Funktion für das Soziale deutlich geworden ist, basiert diese religionswissenschaftliche Untersuchung von theologischen Deutungen innerhalb neurechter Netzwerke auf dem Postulat des »Primat des Politischen«. Das gilt auch für die Beschreibung der Theologien, die als Sphäre des Sozialen aufgefasst werden. Das heißt, es wird davon ausgegangen, dass das Zentrum der Macht innerhalb von Demokratien leer ist. Diese Leere ist konstitutiv, schwer auszuhalten und provoziert immer wieder Dynamiken sie dauerhaft zu füllen.

Innerhalb der staatspolitischen Schriften Schmitts wird die Unterscheidung zwischen Freund und Feind zur entscheidenden Differenzierung, die als letztgültige Logik alle Facetten der Gesellschaft strukturiert und sie überlagert. Das Politische äußert sich als Grad der Intensität der Bestimmung des Anderen im existenziellen Sinn. Dadurch entsteht selbstbewusste Identität und bei Schmitt eben *das Volk* (und gleichzeitig das *Nicht-Volk*) als Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie. Chantal Mouffe nimmt zentrale Aspekte von Schmitt auf, grenzt sich aber in einem entscheidenden Punkt von ihm ab: Für sie ist nicht *das Volk*, beziehungsweise eine in weiten Teilen homogene Bevölkerung, die Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie, sondern Prozesse der Wir-Sie-Unterscheidung finden sowohl kollektiv nach Außen, als auch innerhalb der Bevölkerung eines demokratischen Staates statt. Ziel demokratischer Politik müsse dann sein, die identitätsstiftenden Abgrenzungsprozesse und -konflikte im Modus des *Agonismus* zu kanalisieren und nicht zum äußersten Grad eines Antagonismus werden zu lassen. Wie durch

45 Vgl. H. Strømmen/U. Schmiedel, *The Claim to Christianity. Responding to the Far Right*. SCM Press, London 2020. Die Autor:innen definieren Theologie als »invocations of themes, tropes and traditions from a religion that are interpreted in view of today's issues.« (15) und sind damit in der Lage christliche Bezüge in extrem rechten Kontexten in Norwegen, England und Deutschland zu erfassen und kritisch-theologisch zu reflektieren.

den Exkurs zur Theorie von Ernesto Laclau deutlich wird, haben diese agonistischen und antagonistischen Konflikte ent-bergendes Potential, da durch sie das Politische als gründendes Element auf der ontischen Ebene sichtbar wird.

Nach der Klärung des Ausgangspunktes der Untersuchung im Politischen wird erst im zweiten Schritt Theologie als Sphäre des Sozialen (mit dynamischen und fluiden Grenzen) konzeptualisiert, die durch kontingente historische Prozesse entstanden ist und sich um sedimentierte Machtpraktiken formiert. Eine Besonderheit dieser Sphäre liegt in der Interpretation der Phänomene menschlichen Lebens *coram Deo* und damit unter der Voraussetzung, dass Gott existiert und es möglich ist, eine wirkmächtige Beziehung zu ihm zu haben. Mithilfe des Theologen Ingolf Dalferth wird der Charakter von Theologie als Interpretationspraxis bestimmt, die notwendig kollektiv stattfindet und die »Kommunikation des Evangeliums« als Gegenstand hat. Als Interpretationspraxis findet Theologie auf drei Ebenen statt: Sie interpretiert christlichen Glauben anhand der biblischen Zeugnisse (Schrift), sie interpretiert individuelles und kollektives Glaubensleben in organisierter (kirchlicher) Form und sie interpretiert kulturelle Kontexte von einem christlichen Standpunkt aus. Dabei werden verschiedene Voraussetzungen formuliert, die nach Dalferth evangelische Theologie (in der weiteren Arbeit als Theologie 1 bezeichnet) konstituieren: die »Kommunikation des Evangeliums« im Modus des Danks und nicht des Gesetzes; die Verschränkung von wissenschaftlicher Methodik und existenzieller, glaubensbasierter Perspektive beim Vollzug der Interpretationen; die Unterscheidung zwischen Gott und Gottesverständnis. Im weiteren Verlauf der Untersuchung werden Deutungen christlicher Topoi aus dem deutschsprachigen neurechten Netzwerk gesammelt und als Theologie 2 konzeptualisiert.