

Kirche, Staat, Widerstand

JEAN-LUC NANCY

1

Die Trennung von Kirche und Staat ist der französische Ausdruck – verbunden mit der in diesem Land vorherrschenden katholischen Kirche –, der eine vollständige Abgrenzung der Kompetenzen, der Rechte und der Gewalten der religiösen Ordnung (sei sie kirchlich oder anders verfasst) von denen einer politischen Ordnung bezeichnen soll. Er ist so zu verstehen, dass in jeder öffentlichen oder bürgerlichen Angelegenheit die politische Ordnung Vorrang genießt, während in religiösen Angelegenheiten – die dadurch als etwas Privates oder als solches angesehen werden, das in den Bereich der Intimität des Gewissens fällt – eine Autorität waltet, die eine religiöse Instanz ausübt, der zu folgen jedem frei steht.

Diese Trennung ist heute eine anerkannte Gegebenheit der Demokratie, in welcher genauen Form sie durch das öffentliche Recht auch ausgesagt sein mag. Sie ist dies selbst dort, wo, wie in England, ganz besondere Verhältnisse vorliegen, die den Anschein einer Nicht-Trennung, einer nicht vorhandenen Trennung erwecken können, die in Wirklichkeit aber gleichwohl besteht. Die konstitutionelle und/oder organische Behauptung und Auferlegung einer Konsubstantialität von Religion und Staat verstößt gegen die allgemeinen Regeln der Demokratie und des Rechtsstaats – ist es doch unter anderem die Aufgabe des Rechts, die Unabhängigkeit der Religionen und die Bedingungen, denen sie unterworfen werden muss, zu etablieren, so wie es seine Aufgabe ist, die Voraussetzungen der Rede- und Gedankenfreiheit zu sichern.

Wir sind daran gewöhnt, diese Situation als Errungenschaft der modernen Demokratie zu betrachten. In dem Maße, wie die juristische Festschreibung der Trennung ein noch junges geschichtliches Ereignis darstellt, ist dies nicht falsch (allerdings nur unter dem Vorbehalt von Präzisierungen, auf die wir später noch zurückkommen müssen). Gleichwohl ist es nicht weniger notwendig daran zu er-

innern, dass eine solche Trennung oder zumindest ihr Prinzip und ihre Bedingung der Möglichkeit mit dem Beginn der Politik selbst auftauchen: nämlich bereits in Griechenland. Es ist nötig daran zu erinnern, denn dies bedeutet, um gleich zum Wesentlichen zu kommen, dass die Trennung von Kirche und Staat keine politische Option unter anderen darstellt, sondern dass sie ein konstitutives Element der Politik als solcher ist, wenn man diesem Ausdruck denn die Bedeutung geben will, die ihm an seinem griechischen Ursprung zukommt, und nicht einen vagen und überdehnten Sinn, mit dem er sich auf jede mögliche Art der Organisation des gemeinschaftlichen Zusammenlebens beziehen kann.

2

Die *Polis*, der Stadtstaat, konnte zwar eine eigene Religion umfassen, ihre Riten feiern und außerdem anderen, weniger öffentlichen oder weniger von ihren eigenen Bürgern getragenen Kulte einen Platz einräumen, es bleibt darum nicht weniger wahr, dass sie in ihrem Prinzip, in ihrem Sein selbst als *Polis*, einen fundamentalen Bruch mit jedweder Art direkter oder indirekter Theokratie voraussetzt. Ohne dass man dazu auf die offizielleren und moderneren Formen der Trennung von Kirche und Staat zu warten braucht, bewahrheitet sich von Aristoteles und selbst Platon bis hin zu Machiavelli und Bodin dasselbe Prinzip: Die Politik umfasst jede Art der „*Kratie*“ außer der Theokratie. Die Theokratie im Gegenzug umfasst jede Art gesellschaftlicher Organisation nach einem religiösen Prinzip, nur nicht die Politik und zwar selbst dort, wo die letztere ein religiöses Moment zu beinhalten scheint. Es geht hier um eine gewichtige Differenz: Religion und Gedankenfreiheit sind dem Prinzip nach grundverschieden. Bei der Religion dreht es sich nicht vorrangig um eine „private“ Vorliebe, sondern um einen Modus der Darstellung und der Organisation sowohl der kollektiven wie der privaten Existenz: Es handelt sich bei ihr also um nichts mehr und nichts weniger, als um die alternative Möglichkeit kollektiven oder gemeinschaftlichen Zusammenlebens neben der Politik. Die Trennung von Kirche und Staat müsste als der einzige wahre Geburtsakt der Politik betrachtet werden.

Die *Polis* beruht zunächst auf der Tatsache, dass sie sich selbst ihr Gesetz gibt. Sie kann sich auf eine göttliche Vorschrift oder Garantie für dieses Gesetz berufen, aber es obliegt deshalb nicht weniger ihr selbst, der *Polis* selbst, das Gesetz entschieden festzulegen, zu formulieren, einzuhalten und zu pflegen. Nichts ist in dieser Hinsicht aufschlussreicher als einerseits die Verschiebung und die nach und nach erfolgende Abkehr von den verschiedenen Formen des Ordals, des Gottesurteils, und andererseits die der *Polis* (besonders in Babylon) vorausgehende Entwicklung von Kodizes für Eigentum und Tausch (Handel, Erbschaft usw.), die einen Teil der allgemeinen *Auto-nomie* vorwegnehmen, auf der der spätere Stadtstaat beruht.

Das Politische, wenn man sich denn dieses Neutrums bedienen möchte, um das Wesen oder das Prinzip zu bezeichnen, ist per Definition und in seiner Struktur Autonomie. Im Gegensatz dazu stellt die Theokratie, in dem Sinne, in dem wir sie als das Andere der Politik bezeichnet haben, per Definition und in ihrer Struktur Heteronomie dar. Offensichtlich muss die Autonomie gegen die Heteronomie Widerstand leisten und umgekehrt. Im Allgemeinen kann man sogar sagen, dass jede Form politischen oder moralischen Widerstands eine Beziehung zwischen Autonomie und Heteronomie impliziert, wobei seine für uns authentischste Form (oder sogar die einzig authentische) im Widerstand der sowohl individuellen, wie auch kollektiven Autonomie gegenüber jeder Art von Heteronomie besteht.

3

Unter diesen Voraussetzungen bekommt die Religion, die der *Polis* eigen ist – wenn ihr denn eine eigen ist – ein doppeltes Gesicht. Einerseits erscheint sie als Überbleibsel und Ersatz für die theokratische Religion. Hier scheint es so, als ob die *Polis* noch nicht genau wusste, wie sie die Beziehung zu dem Prinzip, das sie trägt, d. h. zu der Autorität, die sie begründet, ordnen sollte, ohne ihm die traditionell gebräuchliche, aber eben nicht politische Form eines Rückbezugs auf das Göttliche zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt kann man zur Auffassung gelangen, die Trennung von Kirche und Staat, wie auch ihre genaue Form sein mag, sei das logische Ergebnis der Erfindung des Politischen, wie groß ihre zeitliche Entfernung dazu auch sein oder scheinen mag. Die Autonomie der *Polis* trennt sich in ihr unzweideutig von religiöser Heteronomie.

Andererseits tendiert die Religion der *Polis* im Gegensatz dazu dahin, sich in eine besondere Religion zu verwandeln, die vom „Pfaffentum“ verschieden ist, um den Ausdruck Kants zu gebrauchen, mit dem er die gewöhnliche Religion von derjenigen unterscheiden möchte, die er „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ entfaltet. Diese Religion will politisch *und* religiös sein, religiös allerdings, insofern sie politisch ist und nicht umgekehrt.

Zumindest in mancher Hinsicht ist bereits die Religion Athens, jener Stadt, die nicht aus Zufall den Namen ihrer Schutzgöttin trägt, von dieser Art. Noch offensichtlicher von dieser Art ist die Religion Roms, die in der abendländischen Geschichte zweifellos das vollendetste Beispiel einer Religion abgibt, die konsubstanziell mit der *Polis* und mit dem Staat ist. So sehr übrigens, dass das lateinische Wort *religio*, das wir geerbt und übernommen haben, um ein Phänomen zu benennen, das allein Rom als solches benannt hat, einen gleichermaßen rechtlich-politischen und religiösen Sinn besitzt, egal ob man unter dem Wort gemäß seiner Etymologie eine strenge Observanz oder gemäß einer unsichereren Etymologie das Erzeugen einer Bindung versteht.

Was bedeutet die römische Religion, wenn man sie als politische, staatliche oder Zivilreligion versteht? Sie bedeutet den Einschluss der Autonomie in einer Heteronomie, die ihr, ohne sie zu unterlaufen, die doppelte Dimension einer Transzendenz und einer Inbrunst verleiht. „Rom“ transzendiert seine eigene autonome Immanenz; der römische politische Körper (*SenatusPopulusQueRomanus*) ist mehr und etwas anderes als die tatsächliche Existenz der Römer, die zur Versammlung zusammengetreten sind, ihrer Gesetze und ihrer Institutionen. Deshalb übernimmt die römische Republik beispielsweise sogar das legendäre Erbe der Könige, die vor ihr geherrscht haben: Als Wirkung derselben Wahrheit – eben derjenigen „Roms“ – ist sie stolz darauf, das Königtum verdrängt zu haben, und verehrt sie die Könige als Vorfahren und Wegbereiter des republikanischen Gesetzes.

Rom verfügt über eine Heteronomie *seiner* eigenen Autonomie oder über eine Transzendenz seines eigenen immanenten Prinzips. Ob dieses römische Modell mit der historischen Realität genau übereinstimmt oder nicht, ist hier weniger wichtig als die Tatsache, dass Rom dieses Bild seiner selbst zu zeichnen und seiner Nachwelt davon ein Abbild zu vermachen wusste: Die Beispielhaftigkeit der römischen Staatsbürgertugend, der engen Verbindung der Einhaltung des Rechts mit dem patriotischen Kult, der Darstellung des Senats als einer „Königsversammlung“ (Friedrich Schlegel), verbunden mit der Vorbildlichkeit der städtischen, sozialen und ökonomischen Verwaltung, der Armee, die so stark wie nirgendwo sonst in der Antike national geprägt ist, und schließlich ganz allgemein das *exemplum* schlechthin, jenes des Magistrat-Priesters, dessen Name – *pontifex* – zweifach mit Sinn beladen ist, als ein doppeltes geistliches und staatliches Genie – diese Beispielhaftigkeit wurde regelmäßig in Erinnerung gerufen, sowohl durch die Französische Revolution wie durch den italienischen Faschismus, um nur die zwei berühmtesten und repräsentativsten Fälle zu nennen.

4

Die Bedeutung des römischen Beispiels offenbart, wie sehr wir dem Bild der griechischen Demokratie, die wesentlich durch die Agora und die offene Diskussion über Gerechtigkeit geprägt ist, die für Aristoteles den *politikon*-Charakter des menschlichen *zoon* ausmacht, jenes einer religiösen Wirklichkeit der öffentlichen Angelegenheiten hinzufügen wollten, vor jeder Gestaltung und Artikulation ihrer Beziehung. Was heißt, dass wir dies „wollten“? Wüssten wir dies – und weshalb? Haben wir es als innere Notwendigkeit der öffentlichen Angelegenheiten wahrgenommen, sobald sie autonom wurden? Und woher kommt diese Notwendigkeit? Zumindest jetzt, in der ersten Annäherung ist es zweifellos nicht möglich, auf diese Fragen zu antworten. Doch um die Frage nach dem Politischen in ihrer ganzen Breite anzugehen – so wie sie sich heute für uns darstellt – ist es nötig zu unterstreichen, an welchem Punkt und in welcher Weise das Bild,

die Idee oder der Begriff einer „Zivilreligion“ mehr oder weniger bewusst unseren hauptsächlichen Repräsentationen des Politischen zugrunde liegt.

So muss man im Übrigen das schmittsche Motiv einer „politischen Theologie“ begreifen. Selbst wenn Carl Schmitt die Frage der Zivilreligion nicht stellt – und unabhängig von der Tatsache, dass er sich als berechtigt erachtete, im Nationalsozialismus ein annehmbares Gegenstück für sein „theologisches“ Modell zu erblicken – oder vielleicht genau deshalb, weil er diese Frage nicht als solche stellt, zeigt sein strenges Denken der Souveränität sehr wohl, dass ein Rückbezug religiösen Typs dunkel am Horizont der Politik der Modernen verbleibt oder wiederkehrt. Trotz eines solchen Rückbezugs, den die Idee der „Republik“ besonders in ihrer französischen Form bis vor kurzem lebendig gehalten hat (um hier nichts über das Modell der Vereinigten Staaten, den „Verfassungspatriotismus“ von Habermas oder alles, was in der japanischen und chinesischen Wirklichkeit sowie in den konstitutionellen Monarchien Europas analysiert werden könnte, zu sagen), scheint es, dass das Politische dem Entzug jener Wesenszüge ausgesetzt ist, die für es unterstellt wurden, indem es zulässt, dass diese in „Management“ und „Polizei“ aufgelöst werden, die uns folglich als elende Reste dessen erscheinen, was die Politik hätte tun können oder müssen.

Marx hatte gute Gründe, die Kritik der Religion mit jener der Politik zu verbinden: Zumindest in seiner ersten und grundlegenden Idee ging es ihm darum, die Besonderheit der Politik aufzulösen und ihre eigenständige Existenz („den Staat“) abzuschaffen, ganz wie die Kritik der Religion den Unterschied von Erde und Himmel beseitigen sollte, allerdings mit dem Ziel, eine Welt zu erreichen, die keine Welt „ohne Geist und Herz“ mehr wäre. Anders gesagt, der wahrhafte Geist und das wahrhafte Herz, der Geist und das Herz der wahrhaftigen menschlichen Gemeinschaft in der Produktion des Menschen selbst, müssten ihre immanente Authentizität an die Stelle der falschen Transzendenz des politischen Geistes und des religiösen Herzens setzen.

Wie man sieht, sollten Politik und Religion gemeinsam aufgehoben* [dt. im Orig.] werden, in derselben und einzigen Bewegung, die selbst archi-politisch und folglich archi-religiös wäre, von der Bewegung des wirklichen sozialen Wesens diesseits und jenseits seiner politisch-religiösen Repräsentationen.

Alles bietet sich also so dar, als wäre dies die große Alternative der Moderne gewesen: Entweder endgültig die Politik emanzipieren, indem sie völlig von der Religion geschieden wird, oder aber beide gemeinsam aus dem Wirkungskreis und dem Ernst der Selbstverwirklichung der Menschheit ausscheiden. Entweder wird also die Politik als Wirklichkeit der (gleichermaßen individuellen wie kollektiven) Autonomie verstanden, oder aber Politik und Religion werden als heteronom dargestellt und die Autonomie besteht dann darin, sich von beiden zu befreien. Widerstand des Politischen gegen das Religiöse oder Widerstand gegen das Politisch-Religiöse (und in diesem Fall stellt sich die Frage: Widerstand wovon und wessen? Aber lassen wir diese Frage in der Schwebe).

5

Diese Alternative hatte die Bedingung ihrer Möglichkeit in dem zweiten römischen Ereignis, jenem das der Republik und dem Imperium, in dem, was dieses sich noch an *republikanischen* Zügen bewahrt hatte, folgte. Dieses Ereignis ist offensichtlich das Christentum. Von dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt aus gesehen bringt das Christentum nichts weniger als eine Trennung des Wesens von Kirche und Staat. Tatsächlich ist diese Trennung so grundlegend, dass sie selbst begründend ist: Mit dem Christentum taucht das Begriffspaar „Kirche/Staat“ im engeren Sinne auf. Es taucht ausgehend von der Entstehung der *ek-klesia* auf, einem Ausdruck, der von den Institutionen des griechischen Stadtstaates übernommen wurde und nun eine „Versammlung“ und eine spezifische Art des Zusammenseins bezeichnet, die von dem sozialen und politischen Zusammensein verschieden ist.

Vor der Erschaffung der Kirche oder vielmehr der lokalen Kirchen als solche kündigt sich das Christentum in zwei Hauptmerkmalen an: in der Unterscheidung zweier Reiche und der damit einhergehenden Unterscheidung von zweierlei Recht. Reich Gottes und Reich Cäsars, Gesetz Moses' („Gesetz der Sünde“ nach Paulus) und Gesetz Jesu oder Liebesgebot („Gesetz der Freiheit“ nach Jakobus). Als Erbe einer Abspaltung vom Judentum stellt das Christentum, wie oben bereits angedeutet wurde, ein wichtiges politisches Ereignis dar – oder ein Ereignis mit Blick auf das Politische. Mit ein und demselben Akt trennt es dieses streng und ontologisch vom Religiösen (denn es handelt sich dabei um zwei „Welten“, eine Trennung, die wiederum bedeutende religiöse Konsequenzen nach sich zieht) und bringt andererseits das Religiöse selbst in einer paradoxen Geste nach dem politischen Modell des Königreiches oder des Staates („Reich“ in den Evangelien, „Staat“ [civitas] bei Augustinus) hervor.

Der Ursprung dieser völlig neuen Gestalt in der Ordnung des Religiösen liegt in der Bedeutung des Messianismus: Dort nämlich, wo der Messias erwartet wurde, um das Reich Israel wiederherzustellen, wird er zum Begründer eines ganz anderen Reiches, das sich der Natur und den Gesetzen des menschlichen Reiches vollständig entzieht. Oder genauer gesagt: Nur so zeigt sich das Politische als menschliche, allein menschliche und „allzu menschliche“ Ordnung...

Vor diesem Hintergrund ist eine Zivilreligion unmöglich. Kirche und Staat können alle möglichen Verbindungen eingehen – und wie man weiß, steht die Bekehrung des Imperiums zur neuen Religion sogar am Beginn eines neuen Zeitalters, das zum doppelten Schicksal des Imperiums zwischen Ost und West führen wird, gemäß einer zweifachen Bestimmung der Beziehung zwischen den beiden Reichen – und dennoch bleibt es dabei, dass das fundamentale Prinzip der Heterogenität beider Ordnungen niemals grundlegend in Frage gestellt werden wird.

(Dies ist auch der Grund – sagen wir es, ohne lange bei diesem Punkt zu verweilen –, weshalb, wie man wohl weiß, ein wichtiger Aspekt der islamischen

Tradition oder der diversen islamischen Traditionen die Beziehung der zeitlichen und der geistlichen Autoritäten zueinander ist – eine Formulierung, die *strictu sensu* nur in einer christlichen Terminologie möglich ist.)

Die Trennung von Kirche und Staat, so wie sie die Demokratie schließlich hervorgebracht hat, ist in gewisser Weise die direkte Folge des doppelten Regimes, das das Christentum hervorgebracht hat und das zugleich sowohl die Ordnung des Staats als auch die Ordnung der Religion verschoben hat. Diese Verschiebung hat sich selbst als – wiederum irgendwie direkte – Konsequenz der prekären und immer wieder aufs Neue destabilisierten Situation des Gemeinwesens, das mit einer Zivilreligion verbunden ist, in der antiken Welt ergeben.

6

Unter diesen Bedingungen ist es nicht verwunderlich, dass sich das moderne Denken des Politischen hinsichtlich der Beziehung zwischen Staat und Religion in zwei entscheidenden Etappen entwickelt hat.

Die erste Etappe ist jene der Erfindung der Souveränität. Von Machiavelli zu Bodin – ohne der Vorstellung der Kontinuität vom einen zum anderen zu großen Wert beimessen zu wollen – verschiebt sich offenkundig der Schwerpunkt der Problematik des Politischen unablässig hin zum profanen, zeitlichen oder sogar atheistischen – um ein Wort Bayles bezüglich Bodins zu verwenden – Grund des Staates. Der Begriff des „Staates [Etat]“ selbst mit seinen Werten der Etabliertheit und der Stabilität zeugt von dem Bedürfnis, dort eine Grundlage und ein Prinzip der Dauerhaftigkeit zu finden, wo ein absolutes Fundament definitiv fehlt. Selbst wenn der Ausdruck „absolute Monarchie“ auf Regime angewandt wird, die sich mit kirchlichen und theologischen Garantien umgeben, spricht er für sich selbst: Die Souveränität des Monarchen, d. h. des Staates, kann per Definition von keiner anderen Autorität außerhalb ihrer selbst abhängen, und dem Anschein zum Trotz erzeugt nicht die religiöse Weihe des Monarchen seine politische Legitimität.

Ein souveräner Staat ist so beschaffen, dass er seine Legitimation aus sich selbst ziehen muss. Ohne in diesem Kontext die wesentliche Rolle des Rechts, über den Ausnahmezustand zu entscheiden, hervorheben zu wollen (worüber Schmitt die Souveränität definiert), muss man doch feststellen, dass die prinzipielle *Autonomie* des Politischen hier ihre hauptsächliche Anforderung vorbringt: Es muss oder müsste auf die eine oder andere Art sein eigenes Gesetz mit seinen eigenen Mitteln begründen, autorisieren und garantieren. Ist dies auf andere Weise möglich als durch die Berufung auf die Sicherheitsnotwendigkeiten, die aus der Schwäche und Feindseligkeit der Menschen entspringen? Aber können solche Notwendigkeiten überhaupt etwas anderes begründen als einen Notbehelf – ja sogar gegebenenfalls als eine usurpierte Autorität zum Wohle einiger weniger?

Auf diese Weise zeichnet sich die allgemeine Gestalt der Problematik des Politischen seit dem klassischen Zeitalter ab.

Die zweite Etappe ist keine andere als die Forderung nach einer Zivilreligion, wie sie etwa Rousseau formuliert. Worum handelt es sich? Darum, die Gesamtheit der Regeln und Bedingungen, die vom Gesellschaftsvertrag in transzendentaler Deduktion abgeleitet wurden, „dem Herzen der Bürger fühlbar“ zu machen. Wie entsteht aber dieses Bedürfnis nach einer spezifischen Affektivität? Wie, wenn nicht dadurch, dass der Affekt aus dem Vertrag ausgeschlossen worden ist. Schon dessen Begriff impliziert Rationalität, aber weder Hingabe, noch Begehren oder Gefühl.

Die Zivilreligion Rousseaus ist entgegen dem Anschein kein Stück, das dem Gebäude, das durch den Vertrag konstruiert wird, nachträglich als Ornament hinzugefügt wird und mehr oder weniger folgenlos bleibt. Sie versucht im Gegenteil, den intrinsischen Fehler des Vertrages zu beheben, dem es nicht gelingt, eine andere Art des Zusammenkommens hervorzubringen als jene, die durch das Interesse motiviert ist – obwohl dieser Vertrag den Menschen selbst fortbildet, indem er ihn zum Bürger macht. (Die Verwandtschaft mit und Herkunft dieser Zivilreligion aus dem Protestantismus verdient ganz offensichtlich eine Untersuchung, die an anderer Stelle durchgeführt werden muss.)

7

Wie man weiß, hat die Zivilreligion Rousseaus zumindest mit Blick auf die Durchführung von Rousseaus Programm bis auf wenige Ausnahmen keinerlei Aufnahme gefunden. Nichtsdestoweniger hat sie in der doppelten Gestalt der „Brüderlichkeit“ und des „Laizismus“ zwei ebenso dauerhafte wie problematische Spuren hinterlassen.

Wie die „Trennung von Kirche und Staat“ ist die politische Bedeutung von „Brüderlichkeit“ und „Laizismus“ eine französische Besonderheit. Wie beim Begriff der „Trennung“ ist es angebracht, beide in einem weiten Sinne und so zu verstehen, dass sie Begriffe bezeichnen, die für das gegenwärtige Selbstverständnis der Demokratie von allgemeinem Wert sind. (Die Aufgabe, dies ausführlicher zu rechtfertigen, vertage ich auf eine andere Gelegenheit.)

Die „Brüderlichkeit“, die, wie man weiß, der Devise der Französischen Republik nachträglich hinzugefügt wurde, ist ein minimaler Rest des politischen Affekts. Das heißt dann auch die Minimalform einer latenten und mehr oder weniger klar wieder auftauchenden Frage nach der Kraft des Affekts, den das einfachste Mit-Sein voraussetzt. Es ist nicht so, dass die Idee der „Brüderlichkeit“ dies notwendigerweise gut wiedergibt – doch dies ist eine andere Debatte, die Derrida mehrmals wieder eröffnet hat, indem er sich gegen Blanchot oder mich selbst wandte. Hier ist mir wichtig, dass selbst, wenn man sich um den Begriff streitet, man dies tut, um ihn durch andere Begriffe mit affektiver De- oder Kon-

notation zu ersetzen: im Falle Derridas durch „Freundschaft“ oder anderswo durch „Solidarität“ oder gar „Verantwortung“, durch Begriffe, die wie auch zuletzt derjenige der „Gerechtigkeit“, wenn man recht darüber nachdenkt, nicht völlig von einer affektiven Tonlage befreit werden können. Um es so kurz wie möglich zu sagen: Das, was mit der „Brüderlichkeit“ widersteht, ist der Affekt und etwas im Affekt widersteht auf diese Weise unter dem einen oder anderen Namen dem Kern der politischen Ordnung, die als Ordnung vollständiger Autonomie verstanden wird – vorausgesetzt natürlich, dass letztere überhaupt ohne Affekt gedacht werden kann (oder auch, dass sie überhaupt denkbar ist, was vielleicht auf dasselbe hinausläuft).

Mit dem „Laizismus“ zeigt sich ein anderer Aspekt desselben Widerstands: und zwar nicht die einzige Möglichkeit, die politisch-soziale Ordnung von jeder religiösen Einmischung freizuhalten, auch nicht jene, diese Ordnung damit zu beauftragen, die freie Ausübung der verschiedenen Religionen unter den dafür nötigen Bedingungen zu organisieren, sondern jenseits dessen – und tendenziell im Widerspruch zu den beiden vorangegangenen Klauseln – die Notwendigkeit, etwas wie die Einhaltung und die Feier der Werte, Symbole und Zeichen der Anerkennung einer Zugehörigkeit aller zur Gemeinschaft als solcher zu begreifen und zu praktizieren.

Der eben gelesene Satz setzt sich sicherlich dem Verdacht aus, wir seien gerade dabei, eine Art vagen Faschismus zu definieren... Aber ich möchte genau genommen sichtbar machen, dass die Faschismen und mit ihnen die „real existierenden“ Kommunismen sowie einige andere Spielarten der Diktatur so verstanden werden können, dass sie einen brachliegenden Wunsch, die Gemeinschaft zu feiern, aufgegriffen haben. Wenn dieser Wunsch brachlag – und dies auch heute tut –, so hat dies seinen Grund darin, dass die Politik es nicht vermochte, ihn aufzunehmen. Das heißt, er liegt brach, weil die Politik die Intentionen und Erwartungen nicht erfüllen mochte oder konnte, die die Ausdrücke „Brüderlichkeit“ und „Laizismus“ recht und schlecht bezeichnen. Oder aber, um es nochmals umgekehrt zu formulieren, weil die allgemeine Idee der Toleranz und des Staates als Raumes der Toleranz hinter dem, was mit Recht vom Politischen erwartet wird, zurück- oder ihm sogar fremd bleibt, nämlich dass es sich der Kraft des Affekts annimmt, der dem Mit-Sein inhärent ist.

8

Wenn die Autonomie durch alle Darstellungen der Demokratie hindurch der Heteronomie Widerstand leistet, widersteht die Heteronomie im Gegenzug der Autonomie mit der Kraft des Affekts. Der Affekt ist wesentlich heteronom, und vielleicht muss man sogar sagen, dass der Affekt Heteronomie *ist*.

Das Christentum verlieh einer Teilung Wirksamkeit, die die griechische Gründung des Politischen implizierte: der Teilung zweier Ordnungen und zweier

Gemeinwesen. Auf der einen Seite die Ordnung und das Gemeinwesen des Nützlichen und des Rationalen (in dem engen Sinne, den wir diesem Wort meist geben), auf der anderen die Ordnung und das Gemeinwesen unter einem Gesetz, das nicht zufällig als Liebesgebot bezeichnet wird.

Während der gesamten so genannten christlichen Zivilisation ist die Liebe auf der Seite des Politischen immer wieder zurückgekehrt – zumindest als Frage, Forderung oder Sorge. So sollten die Untertanen des Königs ihre Souveräne lieben, und Hegel begreift die Liebe sogar als Prinzip des Staates. Die Brüderlichkeit, der Patriotismus (bis hin zum „Verfassungspatriotismus“ von Habermas), die nationalen Befreiungsbewegungen, die Demokratie selbst oder auch die Republik (europäischen Stils) oder die Nation (amerikanischen Stils) sowie diese oder jene generöse Vorstellung von Europa stellen verschiedenste Anstrengungen dar, etwas von dieser Liebe zu übernehmen oder zu reaktivieren. Denn die Erfinder der Demokratie wussten immer, wie und mit Rousseau, dass die Demokratie die Liebe zu einem anderen Reich nicht aufgeben kann und dass sie sie vielleicht sogar restlos auf sich nehmen muss, bei Strafe sonst nichts zu sein... als Demokratie, das heißt eine einfache Ordnung nützlicher und rationaler Verwaltung einer in sich selbst vom Affekt, d. h. auch von der Transzendenz, gereinigten Welt.

Die Demokratie ist von Anfang an (man könnte sogar sagen an ihrem zweifachen – griechischen und modernen – Anfang) zugleich zu christlich und zu wenig christlich. Zu christlich, denn sie übernimmt vollständig die Trennung der zwei Reiche; zu wenig, denn es gelingt ihr nicht, in ihrem Reich jene Kraft des Affekts wieder zu finden, die das andere für sich beanspruchen kann. Zugleich jedoch hat sich das Christentum, das der öffentlichen Positionen beraubt ist, die ihm erlaubt, mit der einen Hand die materielle Macht zu ergreifen, die es mit der anderen Hand wieder verteilte, und das durch diese auch fortfuhr, ein wenig Liebe oder Scheinliebe in die politische Ordnung einzuführen, als soziale Religion und im gleichen Moment tendenziell als Religion überhaupt aufgelöst, dabei, ebenfalls tendenziell, alle Religionen mit sich ziehend.

Keines der beiden Reiche widersteht mehr dem anderen außer in der brutalen Form von Fanatismen, seien es Fanatismen der Kirche oder solche des Staates. In Wirklichkeit handelt es nicht dabei jedoch nicht um eine Beziehung des Widerstandes, sondern um eine Beziehung zwischen dem Willen zur Beherrschung und zur Übernahme des einen jeweils durch das andere Reich, um eine Beziehung reiner und ungeteilter Feindschaft mit dem Ziel von Eroberung und Zerstörung.

9

Es handelt sich nicht mehr um Widerstand, sondern um Konfrontation. Es handelt sich nicht mehr um einen wesensmäßigen Unterschied zweier Reiche, sondern um eine Differenz der Stärke zwischen zwei Imperien. Wenn es denn sicher

ist, dass wir weder zur Christenheit zurückkehren werden, noch zur römischen Republik oder zum athenischen Stadtstaat, und wenn es ebenso sicher ist, dass die Rückkehr zu einer dieser Formen überhaupt nicht wünschenswert ist, dann ist auch sicher, dass wir heute eine neue Art und Weise erfinden müssen, die Institution des Politischen wieder ins Spiel zu bringen, und dass wir dabei die Anforderung, die mit ihr verbunden ist, als *Unmöglichkeit einer Zivilreligion* klar formulieren müssen. Denn wenn die Zivilreligion unmöglich ist und wenn wir nur zu gut wissen, wohin ihre mangelhafte Verwirklichung (republikanisches Fest...) und ihre exzessive Verwirklichung (faschistisches Fest...) jeweils führt, und ihr „rechtes Maß“ genau genommen das Unmögliche selbst ist, dann müssen wir die Frage des Affekts, gemäß dem wir ko-existieren, wieder von Grund auf neu aufgreifen. Wir werden uns dementsprechend fragen müssen, wie sich Kirche und Staat wirklich angemessen trennen lassen oder vielmehr wie ausgeschlossen werden kann, dass entweder irgendeine Religion auf die Politik Einfluss nimmt oder die Politik den Wunsch verfolgt, den Affekt und seine Heteronomie zu übernehmen. Beides zugleich zu verlangen, scheint zu viel. Dennoch müssen wir uns dies zumindest als sondierende und heuristische Regel vornehmen.

Wir könnten so (wieder) beginnen:

Gemeinsam sein oder zusammen sein, oder einfacher, entblößter noch, zu mehreren sein, heißt im Affekt sein, heißt affiziert werden und affizieren. Das meint berührt werden und berühren. Der „Kontakt“ – die (unmittelbare) Nähe, die Reibung, die Begegnung und der Zusammenstoß – ist die fundamentale Modalität des Affekts. Was die Berührung nun berührt, ist die Grenze, die Grenze des Anderen, des anderen Körpers. Denn der Andere ist der andere Körper, d. h. das Unpenetrierbare, das Undurchdringliche (penetrierbar nur durch die Wunde und nicht in der sexuellen Beziehung, in der die „Penetration“ nur eine Berührung ist, die die Grenze in weiteste Ferne verrückt). Das, worum es im Mit-Sein geht, ist die Beziehung zur Grenze: Wie sie berühren, an ihr rühren, wie von ihr berührt und gerührt werden, ohne sie zu verletzen? Wir begehren sie zu verletzen, denn die Grenze zeigt die Endlichkeit an und stellt sie aus. Das Begehren zu verschmelzen oder das Begehren zu morden bilden die doppelte Modalität der existenziellen Unruhe, die uns in unserer Endlichkeit bewegt. Die anderen zu verschlingen oder zu vernichten – und sie dennoch als andere erhalten zu wollen – denn wir ahnen ja auch den Schrecken der Einsamkeit (die eben genau das Verschwinden des Sinns ist, wenn der Sinn wesentlich ausgetauscht oder geteilt wird). In Folge hiervon wird oder wurde die Beziehung zur Grenze von der Menschheit auf zwei Arten geregelt: entweder durch irgendeine Modalität des Opfers, die darin besteht, die Grenze zu überschreiten und dabei eine Verbindung mit der Totalität herzustellen (noch allgemeiner würde ich sagen: eine Modalität der Widmung, denn das Blutopfer ist nicht die einzige Spielart dieser Beziehung) oder aber jenseits der Widmung durch den Okzident, die Politik und das Gesetz, d. h. im Wesentlichen im Rekurs auf eine Autonomie der Endlichkeit. Der Staat konnte zwar den Willen haben, sich nach einem kosmischen, physikalischen oder

organischen Modell zu regulieren, die Tatsache jedoch eben dieses Willens und dieser Darstellung weist sehr wohl darauf hin, dass diese Totalität, die „Widmung für das Ganze“, als mangelhaft empfunden wurde.

So befindet sich der Staat, wenn ich so sagen darf, bezüglich des Affekts in einer problematischen Situation: Die Beziehung zu den Grenzen, die Beziehung der Grenzen zueinander wird nicht mehr durch eine virtuell totale „Widmung“ geleistet. Das Politische wird von Beginn an als Regulierung der Affekte geboren. Es ist kein Zufall, dass das Christentum in einem Kontext entsteht, in dem der wenig später so genannte „menschliche Staat“ sich angesichts der persönlichen Beziehungen als gescheitert erweist und in dem das Imperium das Scheitern oder das Ende der *Polis* und der *Autonomia* zu Gunsten eines Modells der Herrschaft (des *Imperiums*) bezeugt, dem es trotz seiner Anstrengungen nicht gelingt, den Affekt zu ergreifen (da es selbst nicht wahrhaft heilig, sondern aus dem bürgerlichen Gesetz stammt, aus der „Diktatur“ im römischen Sinn). Das Christentum, d. h. das prophetische Judentum und jenes der Diaspora (damit möchte ich die zwei Figuren einer gewissen Spaltung zwischen dem Reich Israel und dem Volk Gottes Israel bezeichnen), antwortet nicht zufällig, nachdem es zu einem entscheidenden Punkt der Transformation genau im Herzen und gegenüber dem Imperium gelangt war (wie zugleich auch die stoische und die epikureische Philosophie nach einer Regulierung des Affektes streben), zugleich mit dem „Liebesgebot“ und dem „Reich Gottes“. Es schlägt sowohl die Unterscheidung zweier Reiche oder zweier Staaten als auch die Abtrennung des legalen Gesetzes vom Gesetz der Liebe vor, d. h. vom anderen des Gesetzes oder von seiner Kehrseite. Die christliche Liebe bedeutet in erster Linie die Kehrseite des Gesetzes, seine Inversion oder Subversion, auch seine versteckte Seite, d. h. das, woraus das Gesetz entspringt, ohne es anerkennen zu können: nämlich den Sinn selbst des Mit-Seins.

Unter diesen Bedingungen leistet nicht mehr die Kirche gegenüber dem Staat oder der Staat gegenüber der Kirche Widerstand, sondern es ist das Mit-Sein selbst, das sich widersteht und das es sich selbst versagt, sich in irgendeiner Form der Hypostase, der Konfiguration, der Institution oder der Gesetzgebung zu vollenden. Es ist das Mit-Sein in seinem Widerstand gegenüber seiner eigenen Versammlung. Dieser Widerstand berührt die Wahrheit seines „Mit“, dieser Nähe des *Mit*, die niemals als Sein wirksam werden kann und stets widerständig bleibt. Weder autonom noch heteronom: vielmehr Anomie im gegenseitigen Widerstand des Autonomen und des Heteronomen.

(Übersetzung aus dem Französischen: Christoph Dittrich)