

⇒ Daniel Bogner

Das Politische neu denken

Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie?

Weil 1945 so vieles neu beginnen musste und weil die Katastrophe, die sich ereignet hatte, so verheerend war, spricht man gerne von der „Stunde Null“, die angebrochen war. Im Blick auf die christlichen Kräfte, die sich anschickten, das westdeutsche Gemeinwesen mit aufzubauen, ist das sicherlich eine ambivalente Metapher: Einerseits war deutlich, dass man an viele der Gewohnheiten und Praktiken, die etwa der politische Katholizismus in der Weimarer Zeit an den Tag gelegt hatte, nicht würde anknüpfen können und man eine neue Art und Weise erfinden musste, politisch zu werden. Andererseits aber waren die Quellen, aus denen man für das Mitwirken in Politik und Gesellschaft schöpfte, immer noch dieselben – die lehramtliche Sozialverkündigung und deren Auslegung durch die sozialetische Reflexion innerhalb der Theologie. Für die Frage, wie man aus dem Glauben heraus politische Gestaltungsverantwortung übernehmen wollte, war es also keineswegs eine Stunde Null, allenfalls in dem Sinne, dass nun endlich die Gelegenheit gekommen war das umzusetzen, was man immer schon für richtig erachtet hatte, woran man aber unter den politischen Kräfteverhältnissen der Weimarer Zeit gehindert sah. Mit anderen Worten: »Erbe verpflichtet«, – und für ein naturrechtliches Erbe galt das umso mehr. Der vollkommene Zusammenbruch staatlicher Ordnung konnte vom Sozialkatholizismus deswegen auch als eine großartige Gelegenheit wahrgenommen werden: Man konnte zeigen, dass man über weltanschauliche Ressourcen verfügte, die durch die Katastrophe hindurch lebendig geblieben waren und in ihren praktisch-politischen »Anwendungen« nun zum Einsatz gebracht werden konnten.

Vieles von der zwei Jahrzehnte andauernden Konjunktur der christlichen Sozialethik nach 1945 ist mit dem hier nur kurz angedeuteten Argument eines Gelegenheitsfensters, das sich historisch einmalig auftat, erklärt. Es hat dem Christentum einen nochmals ungeheuer großen Einfluss auf die Gestaltung der sozialen Welt erlaubt, der in der Weimarer Zeit schon viel geringer ausgeprägt war und ohne die deutsche Katastrophe des 20. Jahrhunderts wohl auch nie mehr so gekommen wäre.

Allerdings gab es auch zeitgenössische Warner und Kritiker aus dem Raum der Kirche, die darauf hinwiesen, dass man Gefahr laufe, sich Sand in die Augen zu streuen. In einem programmatischen Text befasst sich Franz Josef Schöningh 1948 im Hochland mit dem Thema »Christliche Politik« – eine Vision, der wohl viele nach dem Krieg anhängen und daran ihre Hoff-

Daniel Bogner (*1972), PD Dr., Wiss. Mitarbeiter am Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster, ab Februar Professor für Moralthologie und Sozialethik am Religionspädagogischen Institut in Luxemburg. Forschungsschwerpunkte: Religion und Menschenrechte, Religionsfreiheit, Rechtsethik.

nungen auf ein politisches Wirksam-Werden der christlichen Botschaft knüpfen. Schönigh formuliert den Titel bereits mit Fragezeichen. Sein nüchternes Bild für die politischen Aspirationen katholisch inspirierter Kräfte ist wenig schmeichelhaft:

»So wie es Menschen gibt, die sich mit ein paar geretteten Möbeln den Blick für ihre wirkliche soziale Situation versperren und sich vorerst noch eine bürgerliche Lebensform vortäuschen, während sie in Wirklichkeit proletarisiert sind, so kann man auch christliche Politiker beobachten, die sich an schöne Reminiszenzen klammern, um die tatsächliche geistige und soziale Situation nicht sehen zu müssen« (Schönigh 1948/49, 305).

Der Illusion einer bürgerlichen Lebensform nachzuhängen und die eigene Proletarisierung nicht wahrhaben zu wollen, das ist ein hartes Verdikt für die christlichen und katholischen Kräfte, die sich in der damaligen Situation anschickten, das Gemeinwesen wieder aufzubauen.

Der gerade 27-jährige Ernst-Wolfgang Böckenförde hat, ebenfalls im Hochland, im Jahr 1957 die inneren, systematischen Gründe für die Blindheit benannt, mit der Katholizismus und Kirche im Moment der Stunde Null geschlagen waren. Sein Text zum »Ethos der modernen Demokratie« entfaltet die konstitutiven Probleme einer Theologie, welche, da sie in politisch-sozialen Fragen über eine allgemeine Prinzipienlehre nicht hinauskam, die neu entstehende Demokratie zwar *theoretisch* würdigen konnte, aber die »eigentliche Aufgabe einer politischen Ethik, ein Richtmaß für das praktische politische Handeln aufzustellen, das jenseits aller Kasuistik, doch konkret genug ist, um dem Gewissen als Orientierung dienen zu können« (Böckenförde 1957/58, 6), verfehlt. Erforderlich wäre hingegen, so Böckenförde, eine »Ermittlung der Faktoren und Verhaltensweisen, die eine bestimmte staatliche und gesellschaftliche Ordnung tragen und ihr äußeres und inneres Gedeihen ermöglichen« (ebb.).

Mit diesen zeithistorischen Rekurs wird ein Gespür vermittelt für die Genese und den Gehalt einer Denkfigur, welche für das hier behandelte Thema einschlägig ist, nämlich das Verhältnis der christlichen Kirche(n) zur Demokratie. Nicht davon zu trennen ist das theologisch-theologiegeschichtliche Erbe dieses Verhältnisses und der davon bestimmte Blick auf das Politische. Auf die Kirche wird hier aber nun fokussiert, weil sich in ihr der christliche Glaube in seiner institutionell gewordenen Sozialgestalt zeigt.

Man mag einwenden: Mit der Demokratie hat die Kirche doch schon seit geraumer Zeit ihren Frieden geschlossen; ist die Thematik denn gegenwärtig wirklich noch relevant? Die von Schönigh formulierte Aufgabe (»die geistige und soziale Situation richtig lesen«) ist allerdings auch heute noch gültig. Es ergibt sich daraus ein steter Bedarf nach Vergewisserung auf: Wie stabil ist der vermeintliche Frieden der Kirche mit der Demokratie? Ist er ein wirklicher Verständigungsfrieden oder aber lediglich eine Kampfpause aus pragmatischem Kalkül? Oder, dritte Möglichkeit, ein mittlerweile längst überholter historischer Kompromiss, der dringend à jour gebracht werden müsste – angepasst

an die tatsächlichen Herausforderungen der Demokratie heute? Mit anderen Worten: Nimmt das Christentum teil an den zeitgenössischen Gefährdungen und dem Risiko der Demokratie?

Aus der so formulierten Anlage einer Fragestellung erschließt sich der Aufbau der nachfolgenden Überlegungen. In einem ersten Schritt soll ein Blick auf verschiedene Krisensymptome des Politischen in der Gegenwart geworfen werden. Darin enthalten ist die These, dass mit der Krise des Politischen die Demokratie materialiter auf dem Spiel steht (1.). Diese Beobachtungen sind der Ausgangspunkt, um die Überlegungen einiger zeitgenössischer Denkerinnen und Denker zu Wort kommen zu lassen, die an der Rettung des Politischen und der Demokratie interessiert sind (2.). Im dritten Schritt wird dann auf die Frage fokussiert, was die bis dahin erhobenen Befunde für die Christliche Sozialethik bedeuten können. Im Hintergrund steht eine These, die von vornherein benannt sein soll: Theologisch-kirchliches Sozialdenken schlittert an seiner wirklichen Aufgabe vorbei, solange es sich damit begnügt festzuhalten, dass man ja seit langem ein konstruktives Verhältnis zur Demokratie gefunden habe. Es kommt hingegen darauf an, mit einem erneuerten Sensorium die aktuellen Gefährdungen des Politischen aufzuspüren.

⇒ 1. Das Politische in der Krise

Hannah Arendts identifiziert das Politische mit jenen Formen des Zusammenseins, »in denen man sich untereinander bespricht, um dann in Übereinstimmung miteinander zu handeln« (Arendt 2002, 148). Wenn das gilt, lässt sich ein breiter Graben zur Wirklichkeit in den Gemeinwesen westlich-abendländischer Herkunft, die sich traditionell als »Demokratien« verstehen und sich im 20. Jahrhundert zu Industriegesellschaften entwickelt haben, nicht leugnen. Solche Formen des Zusammenseins scheint es immer weniger zu geben und auch das Bewusstsein um deren Bedeutung für die Identität des demokratischen Projekts überhaupt scheint zu schwinden (vgl. Darendorf/Polito 2003). Wie anders wollte man jene Bewegungen gerade in den liberalen Demokratien westlicher Prägung verstehen, die solche Räume und Modalitäten einer Verständigung über den gemeinsam einzuschlagenden Weg überdecken oder ersetzen?

Eine ausufernde *Verrechtlichung* verhindert die gleiche und freie Teilhabe der Bürgerinnen und Bürger an der Gestaltung der alle betreffenden Dinge (vgl. Kaluszynski o.J.). Recht kann Freiheitsräume sichern, indem es nötige Grenzen zieht, hyperbolische Verrechtlichung kann jedoch auch Freiheitsräume vernichten und Zugangswege zu den Leistungen des Staates autoritär vorsortieren. Und ähnlich gilt für das, was Lorenz von Stein einst noch in gutem Glauben und emanzipatorischer Absicht den »arbeitenden Staat« nannte: Wo er sich mit immer mehr Steuerungskompetenz immer öfter auch in die übersichtlichsten Lebensvollzüge einschaltet, wird seine Verwaltung zur Expertokratie, seine Bürokratie zu einem anonymen Gegenüber, das nicht subsidiär,

sondern übergriffig und bevormundend agiert. »Bürgerbeteiligung« ist zwar in Zeiten von Stuttgart 21 plötzlich zum angesagten Schlagwort geworden, aber es hat den Beigeschmack, dass ein expertokratisch funktionierendes Entscheidungsmanagement der Apparate lediglich die Implementierungskosten seiner Großprojekte verringern möchte, nicht aber den Erfordernissen demokratischer Beteiligung selbst Genüge getan werden soll. Eine Kluft tut sich auf zwischen einer administrativ perfektionierten Konsensorganisation und den unpassenden, widerständigen, quertreibenden Stimmen der Betroffenen, die nach demokratischer Überzeugung doch eigentlich die Akteure und Subjekte des politischen Prozesses sein sollten. Ebenso sorgt die ausgreifende *Ökonomisierung* der Lebensbereiche für eine Entpolitisierung des öffentlichen Raumes. Wenn die griechische Bevölkerung ein in Brüssel von Regierungen anderer Länder geschnürtes Spardiktat nicht annimmt und daraufhin die Börsenkurse in den Keller gehen, zeigt das so unverstellt wie kaum irgendwo den Bankrott des Politischen und die Sherpafunktion der Politik für die Diktate des Ökonomischen.

Die Tendenz zur Verflüchtigung des Politischen wird schließlich verdoppelt durch seine *mediale Simulation*. Politik, die eigentlich die Artikulation gesellschaftlicher Konflikte sein soll, hat sich in den Endlosschleifen medialer Simulacra verflüchtigt, wie Jean Baudrillard es ausdrückt (vgl. u.a. ders. 2010.) Es ist ein Verlust des Realen aufgrund der Übermacht selbstreferentieller Zeichen. Für politisch wird gehalten, was sich als »Politisches« darstellt und kommuniziert – und für Kommunikation ist die Talkshow der bessere Rahmen als die Parlamentsdebatte oder die Bürgerversammlung. Unterschlagen wird dabei aber der Wechsel der Kriterien, die jeweils zugrundegelegt werden: Hier der gleiche Zugang, die Berücksichtigung aller erforderlichen Interessen, die systematische Bearbeitung der Fragen und Probleme – dort die geschickte Vermarktung, gute Rhetorik, gefällige Oberflächen etc. Ein sekundäres System schiebt sich an die Stelle des primären, und viele Akteure des primären Systems reagieren auf diese Verschiebung – allerdings nicht kontrafaktisch, indem sie die Funktion des ersten Systems zurückerobern wollen, sondern indem sie ihren Erfolg im sekundären Raum suchen und damit ihren eigentlichen Auftrag verraten. »Wenn es nur noch von medialen Inszenierungen abhängt, was und wie etwas wahrgenommen wird«, so Ulrich Bröckling, »und der Rest in den Schwarzen Löchern der Nicht-Repräsentation verschwindet, hat die Demokratie ein Problem« (Bröckling/Feustel 2010, 15).

Das Politische, so könnte man diese kurze Diagnose einer Krise resümieren, ist das sachliche Fundament für politisches Handeln, das wiederum der Gestaltung der sozialen Wirklichkeit verpflichtet ist, das aber Gefahr läuft, zu einem – freilich höchst professionell betriebenen – Management von Verwaltung zu werden. Die Diagnose einer Verflüchtigung des Politischen geht einher mit einem liberalen Verständnis von Demokratie, das vor allen Dingen den Konsens betont, den diese herzustellen hätte. Eben hierin liegt nun aber die Gefahr: dass man für Konsens hält, was in Wirklichkeit nur eine Eliminie-

rung, ein Unterdrücken, ein Ausblenden der grundständigen Konflikthaftigkeit der sozialen Welt ist.

Aus dieser Feststellung lässt sich nun der Umkehrschluss formulieren: Wo das Politische nicht administrativ, technokratisch oder medial verdrängt oder ersetzt, sondern wahrgenommen und zugelassen wird, entbergen sich aus der sozialen Wirklichkeit heraus fortlaufend Momente des Dissenses, des Widerstreits, der nicht voraussehbaren Ereignishaftigkeit, der Unterbrechung. Eine solche Wirklichkeitsbeschreibung zugrunde zu legen und für einen normativen Begriff von Demokratie in Rechnung zu stellen, wäre die Verpflichtung eines demokratischen Ethos, das dem Dissens, der sich artikuliert, einen Wert zuschreibt. Dieser Wert besteht darin, die mit einer solchen Wirklichkeitshermeneutik sichtbar werdende Stimmenvielfalt zu sichern und – im demokratischen Interesse – an der Formulierung und Gestaltung von Politik zu beteiligen. »Hart am Wind des Realen zu segeln«, wäre, bildhaft gesprochen, das Leitmotiv einer solchen Vorstellung von Demokratie, anstatt in einer ungesicherten Beanspruchung eines fiktiven Zielhorizontes politisch zu erstrebender Güter und Werte den Konsens über gesellschaftlich wünschenswertes Handeln immer schon antizipativ vorwegzunehmen. Damit ist bereits ein Licht geworfen auf den zweiten Abschnitt dieser Überlegungen, in denen ein Denken exemplarisch vorgestellt werden soll, das auf einer solchen Grundlage das Politische neu zu denken beansprucht.

⇒ 2. Das Politische neu denken

⇒ 2.1 Übersicht zu einer vielstimmigen Diskussion

Mal unter dem Titel einer »poststrukturalistischen politischen Theorie«, mal apostrophiert als »radikale Demokraten« werden gegenwärtig Ansätze zusammengefasst, die durchaus unterschiedliche Akzente setzen. Das phänomenologisch geprägte marxistische Reformdenken des Merleau-Ponty-Schülers Claude Lefort bildet die wohl am häufigsten zitierte Stimme in diesem Konzert. Er denkt über die »doppelte Teilung der Gesellschaft« und den »leeren Ort der Macht« nach (Lefort 1990, 281–297); mit seinem Schüler Marcel Gauchet befasst er sich mit dem Verhältnis von Menschenrechten und Politik (Lefort/Gauchet 1990, 239-279); Jacques Rancière prägt mit seiner Rede vom »Unvernehmen« (La mesentente, 1995, dt.: 2002) einen der Schlüsselbegriffe der Debatte, mit dem er auf eine von ihm diagnostizierte »restlose Übereinstimmung zwischen den Formen des Staates und dem Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse« (Asal 2002, 10) aufmerksam macht. Eher jüngere wie Chantal Mouffe oder Pierre Rosanvallon befassen sich mit den Problemen der politischen Repräsentation und ihren Auswirkungen bis in die ganz praktischen Vollzüge staatlicher Institutionalität hinein (Mouffe 2007; Rosanvallon, 2010). Viele weitere, die daran anschließen oder sich im Umfeld befinden,

wären zu nennen; ein aktueller Sammelband reicht von Etienne Balibar, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy über Alain Badiou, Antonio Negri bis hin zu dem für die gesamte Richtung aufschlussreichen Denken des nach Frankreich emigrierten griechischen Soziologen, Psychoanalytikers und politischen Aktivisten gegen die dortige Obristenherrschaft, Cornelius Castoriadis (vgl. Bröckling u.a. 2010; Flügel u.a. 2004; Marchart 2010).

Gibt es eines, das man als Klammer für all diese Ansätze festhalten könnte? Offensichtlich bietet sich eine methodische Beobachtung an: Die allermeisten versuchen einer klassischen Zweiteilung zu entkommen. Wo in den Politikwissenschaften empirisch-komparatistische Ansätze dominieren, um Begriffe wie Politik und Demokratie primär in einem historisch-beschreibenden Sinne zu verwenden, gibt es auf der anderen Seite der politischen Philosophie Bemühungen um ein normativ zwar gehaltvolles Verständnis dieser Begriffe in kategorialen Rechts- und Vernunftprinzipien, allerdings geschieht das in der Regel um den Preis eines wirklich empirischen Bezugs. Eben dieser Zweiteilung wollen die »radikalen Demokraten« entgehen, im Gegenteil lautet ihr Anspruch: Über Politik und das Politische kann nur angemessen nachgedacht werden, wenn man nach einem dritten Weg sucht, der beides – Wahrnehmungen der Wirklichkeit und die aus dieser Wirklichkeit heraus sich ergebenden Pfade normativer Orientierung – verbindet. Über Politik und das Politische auf diese Weise nachzudenken, ist seit den 1990er Jahren auch deswegen notwendig geworden, weil die großen normativ-politischen Meisterzählungen, Kapitalismus und Sozialismus, auf je eigene Weise in sich zusammengefallen sind. Die radikalen Demokraten brechen deshalb mit dem Modernismus und den Teleologien der alten Linken. Im Gegenteil: Durch den Ausfall der ehemals wirksamen großen Erzählungen ist man dazu genötigt, die »Einrichtung der Gesellschaft« als unendliche Aufgabe zu begreifen, als komplexes Ensemble von Konfliktlinien, an denen immer wieder Entscheidungen zu treffen sind. Nicht Revolution ist dann die Maxime, sondern radikal verstandener demokratischer Prozess.

Aber ebenso, das wäre die Abgrenzung zur anderen Seite hin, verzichtet eine Theorie radikaler Demokratie auf eine Metaphysik von außen, das heißt auf normative Vorgaben, etwa naturrechtlicher Art, die »sachfremd« sind, das heißt nicht aus der Natur des Politischen selbst genommen werden und politisches Handeln in dem Sinne »fernsteuern«, als sie es auf die Umsetzung von anderswo festgelegten Prinzipien reduzieren. »Radikale Demokratie« bedeutet hingegen zu thematisieren, was das Politische überhaupt zum Politischen macht. Es ist, im Gegensatz zur Politik, nicht die bloße Steuerung und Koordination sozialer Systeme, sondern die *Sphäre der Setzung* dieser Systeme. Jacques Rancière drückt es so aus: Politik ist der Streit über die »Verfassung eines bestimmten Erfahrungsraums, in dem bestimmte Objekte gleichsam gesetzt und bestimmte Subjekte als fähig angesehen werden, diese Objekte zu bestimmen und über sie zu argumentieren« (Rancière 2008, 13). Wenn gesellschaftliche Auseinandersetzungen als unhintergebar gelten und es keine übergeordneten Narrative gibt, die eine Einigung oder eine Konfliktlösung

vorwegnehmen könnten, wird der Horizont politischer Ethik weiter aufgespannt, als dies bisher vertraut gewesen ist. Es geht dann nicht in erster Linie um das richtige Funktionieren von Institutionen, sondern um die Frage der Institutionierung des Gesellschaftlichen überhaupt. Das Anliegen der Vertreter einer radikalen Demokratie ist eine Verteidigung des Politischen. Politisches geschieht, wo aus der Vielheit des Sozialen, aus dessen Entzweigungen und realen Konflikten die Impulse zum schöpferischen, kreativen, visionären Entwurf eines »So wollen wir leben« bezogen werden.

Nach diesen generellen Bemerkungen sollen im Folgenden drei einzelne Motive aus diesem Theoriekontext herausgegriffen und darüber ein mögliches Gespräch mit christlich inspirierter Ethik vorschlagen werden.

⇒ 2.2 Drei einschlägige Motive

⇒ 2.2.1 Der leere Ort der Macht

Claude Lefort begreift den Prozess des »In-Form-Setzens« des Sozialen nicht von der Idee der Einheit ausgehend, sondern von der Teilung her. Der Grund jeder Gesellschaft ist für Lefort eine unüberwindbare und nicht ableitbare, ursprüngliche Differenz. Erst durch sie ist der Bezug einer Gesellschaft auf sich selbst denkbar. Bei jedem Versuch, dieses Ursprüngliche zu fassen, trifft man auf eine doppelte Grenze der anwesend-abwesenden Gründung – der doppelten Teilung der Gesellschaft. Die äußere Teilung trennt die Gesellschaft in Macht und Zivilgesellschaft, die innere setzt die Gruppen der Zivilgesellschaft in ein Gegenüber. Dass eine Gesellschaft sich überhaupt als gemeinsamer, kollektiver Raum erkennt, setzt einen ihr äußerlichen Betrachterstandpunkt voraus, »impliziert ja die Referenz auf einen Ort, von dem aus sie sich sehen, lesen, benennen lässt« (Lefort/Gauchet 1990, 96). Die Macht nimmt diesen Pol symbolisch ein. Sie gibt sich dabei den Anschein des Universalen, des Transzendenten, um sich von der Zivilgesellschaft zu distanzieren und gibt ihr so eine symbolische Plattform, ein symbolisches Außen, von dem aus diese sich überhaupt wahrnehmen kann. Sobald allerdings die Macht sich als das transzendenten Gesetz verkörpert, anstatt auf dieses Gesetz zu verweisen, verhöhnt sie den universalen, nicht einholbaren Charakter, den sie – unter modernen Vorzeichen in Form des Rechtes – einnimmt. Geschieht dies, erkennen die gesellschaftlichen Akteure ihre Partikularität und lehnen sich gegen sie auf, da mit der Unterbrechung der instituierenden Geste der fortdauernden Wiederherstellung der Differenz die Existenz ihres gemeinsamen symbolischen Handlungsraumes bedroht wäre.

Es ist der Prozess einer Institutionierung-Destituierung, der hier nach Lefort stattfindet: »Durch die Macht erweist sich der Ort des Außen als abwesend. Denn als Repräsentantin des Gesetzes und des Universalen erhält sich die Macht in der Distanz zum Repräsentierten. [...] Durch diese Destituierung bildet die

Macht die symbolische in-stituierende Instanz« (ebd., 102). Die Demokratie schließlich organisiert sich um ein Verfahren, das die Logik des Ursprünglichen in ihrer unabschließbaren Bewegung von der Abwesenheit zur Anwesenheit und zurück spiegelt. Der regelmäßigen Wahl haftet der Charakter einer fort dauernden Selbstinstituierung an. Mit jeder Wahl vollzieht eine demokratische Gesellschaft ihre Neugründung, besetzt den Ort der Macht neu und hält ihn damit unbesetzbar, als Leerstelle. Der Ort der Macht ist konstitutiv leer, nicht usurpierbar, weil ansonsten der Eindruck entstünde, die Macht könne das Außen – das Gesetz – wirklich verkörpern. Ihre Verweiskfunktion wäre dahin, die Distanz zwischen Gesellschaft und ihrem Grund eingerissen und ein Raum – eben der Raum, in dem überhaupt Gesellschaft sich darstellen kann, – dicht gemacht. Soviel zum Paradoxon, aus dem Lefort die Demokratie und das ihr innere Moment des Politischen erklärt.

⇒ 2.2.2 Die Entzweiung des Sozialen

Autoren wie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau setzen ebenfalls bei der wesenhaften Konflikthaftigkeit des Sozialen an. Sie schlussfolgern daraus den antagonistisch-agonalen Charakter von Politik, die besser daran tut, sich offen als hegemonial zu begreifen, den Streit als politische und nicht direkt als eine moralische Kategorie kennzeichnet, und damit eine Chance bewahrt, jeweils ausgeschlossene Ansprüche und Interessen mitbestimmend werden zu lassen, anstatt in einer moralischen Perspektive die gegenwärtigen Hegemonien beständig zu verfestigen.

⇒ 2.2.3 Die kreative Instituierung der Gesellschaft

Anstatt auf diese Figuren vertieft einzugehen, sei hier der Blick auf einen Denker gerichtet, der in Deutschland kaum rezipiert wird, der aber einiges Potential auch für eine theologische Ethik und deren Sicht auf »das Politische« birgt, nämlich Cornelius Castoriadis. Sein Hauptwerk lautet: »Gesellschaft als imaginäre Institution« (Castoriadis 1990). Darin wird das instituierende Moment vollends ins Zentrum gerückt. Er betont die schöpferisch-entwerfende Macht des Imaginären und räumt ihr den Vorrang ein vor der formalen Macht der bestehenden Institutionen. Das Politische zeigt sich in Augenblicken, »[...] in denen die institutierende Gesellschaft in die instituierte einbricht, in denen sich die Gesellschaft als instituierte mit Hilfe der Gesellschaft als instituierender selbst zerstört, das heißt sich selbst als eine andere Gesellschaft schöpft« (ebd., 15.). Der Schlüssel zum Verständnis von Castoriadis Theorie liegt im Theorie-Praxis-Verständnis: Er verbindet einen aristotelischen Praxisbegriff mit dem Interesse eines frühen Marx für die geschichtsverändernde Macht der Massen.¹ Seine Kritik an jedem orthodoxen, geschichtsdeterministischen

(1) Einen frühen instruktiven Blick auf das Werk von Castoriadis öffnet Honneth 1985.

Marxismus öffnet den Blick für die schöpferischen, gestaltenden, kreativen Potentiale individuellen und kollektiven Handelns in der Geschichte. Von solchem Handeln und seinen Entwürfen, den Imaginationen, geht nach Castoriadis die alle geschichtlich-soziale Wirklichkeit überhaupt erst konstituierende Kraft aus. Institutionenbildungen haben deshalb nur als geronnene Formen einer solchen instituierenden Bewegung Legitimität und Sinn. Die schöpferische Einbildungskraft des Menschen als unerschöpfliche Quelle von Neuem in der Geschichte und nie erlahmende Triebkraft der Selbstveränderung der Gesellschaft sind die inneren Momente dieses Denkens, das mit einer ungeheuren Wucht und Dynamik auftritt und aus Hegel, Marx und Aristoteles einen ganz eigenen Mix herstellt: Es formuliert das Projekt einer autonomen Selbst-Instituierung der Gesellschaft, in der der geschichtlich-gesellschaftlichen *Institution* der ontologische Vorrang vor der transzendentalen *Konstitution* zukommt.

Nach diesem Blick auf zentrale Motive einiger Vertreter der »radikalen Demokraten« soll nun von der anderen Seite, von der Theologie aus, gefragt werden, worin mögliche Anschlussstellen an theologisches Denken liegen könnten und weshalb sich die kritische Rezeption unter Umständen lohnt.

⇒ 3. Anknüpfungspunkte für die Christliche Sozialethik

⇒ 3.1 Ein theologisches Echo der drei Motive

Zunächst legt sich die Beobachtung nahe, in den gerade vorgestellten Überlegungen eine Tiefengrammatik zu erkennen, die einige eindeutig theologische Resonanzen auslöst. Ein Erstes: Der »leere Ort der Macht« und der Einspruch gegen seine Usurpation – wem käme da nicht eine gut biblisch begründete Machtkritik in den Sinn, dass es nur Gott ist, der wirkliche Macht in den Händen hält, irdische Gestaltungsmacht in der Perspektive des Glaubens stets mitgestaltende, empfangene, provisorisch vergebene Macht ist, die nur sein kann, weil sie an der größeren Macht Gottes teilhat? Entspricht nicht die von Lefort und anderen festgestellte Prekarität, das heißt die Grundlosigkeit des sozialen Spieles, der allein im radikal demokratischen Verfahren begegnet werden kann, auch den theologisch tiefsten Intuitionen über Welt und Sein? Gemeint ist die theologische Aussage, dass die Welt so elementar anders zu denken ist als Gott – die Welt ist Nicht-Gott –, dass legitime Herrschaft in ihr per se nur als Zitat, als Andeutung, als Vorläufigkeit zu haben ist, und das bedeutet: in Form der auf Wechsel und Kritik hin angelegten Demokratie.

Ein Zweites: Wird von Seiten der politischen Theorie die grundständige Zweifelhaftheit des Sozialen, die konstitutiven Antagonismen und die nicht zu umgehende Konflikthaftigkeit gesellschaftlicher Wirklichkeit betont, kann das unter theologischen Vorzeichen ebenfalls Momente uranfänglicher Spaltung in Erinnerung rufen: Jede Berufungsgeschichte der Bibel folgt einem Schema des Aufbruchs,

des Verlassens, der Scheidung von alt und neu, vertraut und riskant. Ein durchgehender Text wird durchrissen, um einen Unterschied zu machen, über den erst Sinn und Bedeutung generiert werden. Lässt man einmal die harmonie- und integrationsbetonten Verkündigungstrends der Gegenwart, aber auch die neuplatonisch imprägnierte Wirklichkeitssicht des mittelalterlichen Katholizismus beiseite, wird man sehen, wie sehr Exodus und Befreiung, Gericht und Gerechtigkeit mit dem theologischen Setzen eines Unterschieds, der Realisierung von Vielheit, der Wertschätzung von Differenzen zu tun haben. »Ich bin gekommen, um das Schwert zu bringen«, sagt Jesus, und die Propheten Israels stehen dem wohl nicht nach. Es scheint sich also zu lohnen, den Blick des biblischen Glaubens auf die soziale Wirklichkeit, nochmals daraufhin zu untersuchen, ob er nicht mehr Realismus enthält als oft angenommen (vgl. Bogner/Wellmann 2012).

Ein weiterer Aspekt führt nochmals zur schöpferisch-entwerfenden Macht des Imaginären als Quelle des Politischen zurück. Castoriadis, der dies mit wohl agnostischem, wenn nicht religionskritischem Hintergrund formuliert, öffnet damit ein weites Tor für ein theologisch inspiriertes Sozialdenken. Begreift die christlich-theologische Tradition Weltgestaltung nicht wesentlich als eine schöpferische Tätigkeit – als synergetisches Mitwirken an der göttlichen Welterschöpfung und deswegen gerade nicht als bloß verwaltendes, technokratisches Exekutieren starrer Ordnungen, sondern als gestaltendes, innovatives Schöpfen der je angemessenen Ordnungen? Dies wird möglich, weil solches menschliche Schöpfen seine Kreativität nähren darf aus der tiefsten Quelle, die es in einer biblisch-christlichen Perspektive gibt, nämlich der Bundestreue und Liebeszusage des Schöpfergottes. Das wichtigere Moment in einer Erschließung der sozialen Impulse, die vom Glauben ausgehen, ist wohl die Dimension des Tuns und Schaffens, nicht direkt die Rede von der Verantwortung.

Mit den drei Motiven aus dem Denken der zeitgenössischen politischen Theorie (»Der leere Ort der Macht«, die »Entzweiung des Sozialen« und die »Instituierung der Gesellschaft aus Potentialen kreativer Schöpfung«) sind also Impulse ins Bild gebracht, die eine theologische Resonanz provozieren. Hiervon ausgehend kann man einen Schritt weitergehen zur Ethik, denn es liegen damit Ansatzpunkte vor für eine kritische Lektüre dessen, was zu Anfang als Ethos der Demokratie bezeichnet worden war.

⇒ 3.2 Das Ethos der Demokratie als Stolperstein christlich-theologischen Sozialdenkens

Ernst-Wolfgang Böckenförde kritisiert die kirchlich-theologische Haltung zur Demokratie nach dem Krieg damit, dass ihr ein innerer Zugang zum Ethos der Demokratie fehle. Das christliche Urteil bleibe im Prinzipiellen stecken und verpasse dadurch die Möglichkeit, an den Stellen mitzusprechen, an denen sich wirklich ethisch-moralisch etwas entscheidet, nämlich in der geschichtlich-politischen Realität konkret. Umgekehrt und, noch verhängnisvoller, mache die

Kirche den Fehler, ihre naturrechtlich gebildeten Auffassungen eins zu eins im staatlichen Recht positiviert sehen zu wollen, anstatt sie als ein rechtsethisch angesiedeltes Korrektiv zu betrachten. Solche kategorialen Verirrungen hätten, so Böckenförde in seinem Aufsatz zur Rolle der Kirche im Jahr 1933, dazu geführt, dass die Kirche im Zweifelsfall die Durchsetzung einzelner *bona particularia* vor die umfassenderen Zielgüter eines *bonum commune* stelle. Bei der Frage, ob das Zentrum dem von der Hitler-Regierung inszenierten Ermächtigungsgesetz zustimmen dürfe, hätte eine Einschätzung über die Demokratie und eine Einschätzung zu den Folgen dieses Schrittes für die Demokratie als Staatsform, gehört. Das hat aber nicht stattgefunden, und, geblendet vom Versprechen der Reichsregierung, einige Teilgüter (kirchliche Organisationsfreiheit, kirchliche Schulen etc.) zu garantieren, habe die Kirche freudetrunken akzeptiert und damit ein größeres Gut, nämlich die Form der politischen Institutionierung, die demokratische Staatsform, preisgegeben. Das hat nur eine Minderheit in der Reichstagsfraktion des Zentrums bei den Diskussionen als Einwand vorgebracht (Böckenförde 1988). Damit ist der historische Hintergrund erläutert, der Böckenförde zu seinem Urteil führt.

Vieles hat sich sicherlich geändert, aber diese Lage kann dennoch als ein »Sprungbrett« genommen werden für eine analoge Frage: Gibt es nicht heute auch eine Gefährdung des Ethos der Demokratie durch das, was der Soziologe Hans Freyer in seinem Buch Theorie des gegenwärtigen Zeitalters einst die »sekundären Systeme« nannte: Sie sind spezifische Gebilde der modernen, industrialisierten Welt und dadurch charakterisiert, dass sie Handlungsabläufe entwerfen, die nicht an vorgefundene Ordnungen anknüpfen, sondern von wenigen zweckrationalen Setzungen ausgehen, von denen her sie konstruiert sind und ihre Rationalität erhalten. »Solche Handlungsabläufe beziehen die Menschen nicht als Person in ihrer Ganzheit, sondern nur mit den Antriebskräften und Funktionen in sich ein, die von den Setzungen und deren Realisierung gefordert sind; was die Menschen sonst sind oder sein sollen, bleibt außen vor« (ders. 2011, 65.). Der zeitgenössische, konsumgesellschaftlich orientierte Kapitalismus etwa erscheint prototypisch als ein solches »sekundäres System«: Wenige Prämissen – die Erwerbs- und Vertragsfreiheit, volle Freiheit des Waren-, Handels- und Kapitalverkehrs über nationale Grenzen hinweg, die Garantie und Verfügungsfreiheit des individuellen Eigentums – steuern die Rationalität des Systems, nicht etwa ein Kriterium wie die umfassend verstandene Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen.

Das alles kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Es interessiert daran allein die Frage, ob nicht die eingangs aufgeführten Krisensymptome der Demokratie allesamt durch das Anwachsen solcher »sekundärer Systeme« bedingt sind. Bürokratie, Expertokratie, Ökonomisierung, mediale Selbstreferenzialität – das alles könnte man als Systeme bezeichnen, die nach wenigen, überschaubaren Prämissen eine systemische Rationalität aufbauen und damit die vielschichtigeren Wirklichkeit überziehen, die sich fortan in den steuernden Systemen nicht mehr repräsentiert sieht. »Eben weil die demokratische Ordnung«, so nochmals Böckenförde, »sich ganz von unten her, vom Individuum

aus konstituiert, ist sie wie keine andere Staatsform davon abhängig, was von diesem in sie eingebracht wird. Darin liegt ihre Möglichkeit, aber auch ihre Gefährdung« (ders. 1957/58, 10). Eben dies, der gleiche und freie Zugang zu solcher Gestaltung, macht die Wertgrundlage der Demokratie aus. Und eben das – im Kern nichts anderes – ist das zentrale Anliegen der Theorien radikaler Demokratie. Radikal meint hier, die Demokratie beim Namen zu nehmen, sie an ihr erstes Anliegen zu erinnern, von dem sie sich offenbar immer mehr entfremdet.

Die historische Leistung des modernen, demokratischen Staates besteht darin, dass er in seinem Innern die Freund-Feind-Gruppierungen der Feudalzeit und des konfessionellen Bürgerkriegs überwunden hat und in einem großartigen Projekt der Zivilisierung der sich bekriegenden Akteure zur »Heimstatt aller Bürger« werden konnte, die friedlich unter einer Ordnung leben. Jede Annäherung an eine, wenn auch verkappte Bürgerkriegssituation bedroht den demokratischen Staat in seiner Existenz. Böckenförde sah eine solche Gefahr durch mangelnde Loyalität und dann ausbleibende partnerschaftliche Mitwirkung am Gemeinwesen, etwa durch einen Katholizismus, dem die Demokratie wesensfremd blieb.

Heute ist die Herausforderung ähnlicher Natur, aber sie sitzt anderswo: Das Ethos der Demokratie wird von der Herrschaft der sekundären Systeme bedroht, das demokratische Gemeinwesen franst nicht so sehr von den Rändern her aus, sondern wird in seinem Gewebe von der Mitte her löchrig. So oder so steht die historisch errungene Leistungsfähigkeit und die wertmäßige Grundlage der Demokratie auf dem Spiel. Mit anderen Worten: Die Bürgerkriegssituation droht auch dann, wenn voneinander isolierte Systeme mit ihren Funktionsimperativen das begründen, was man einst »Gesellschaft« nannte, und nicht mehr deren Subjekte in einer gemeinschaftlichen Willensfindung es sind, die den instituierenden Impuls für das Gemeinwesen setzen.

Braucht die christliche Sozialethik also eine Theorie radikaler Demokratie? In einer Zeit fundamentaler Veränderungen des Gesamtrahmens, in dem sich Politik und das Politische artikuliert, erscheint es erforderlich, das Grundanliegen von der Sache her wieder verständlich zu machen und es angesichts neuer Herausforderungen neu zu durchdenken. Das Demokratische von seinen Wurzeln her zu buchstabieren, hat seinen Ort in der Sozialethik dann im Bereich des Gemeinwohls. Sowohl Schöningh als auch Böckenförde bringen immer wieder die etwas weich klingende ethische Kategorie der »Nüchternheit« (sobrietas) ins Spiel, wenn es um die Rede der Theologie zu Fragen des Politisch-Sozialen geht. Der Christ, so der Tenor, dürfe kein Rigorist sein und in der Verwirklichung absoluter Gerechtigkeitspostulate – und seien dies Klimaschutz, gerechte Löhne, Integration, Geschlechtergerechtigkeit, etc. – allein eine Erfüllung des christlichen Auftrags im Politischen sehen. Die Überlegungen der radikalen Demokraten zeigen, wie viel wert es sein muss, auf die Möglichkeit überhaupt von Demokratie hinzuwirken.

⇒ Literatur

Arendt, Hannah (2002/1960): *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.

Asal, Sonja (2002): Rezension zu Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 23.08.2002.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1957/58): *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: *Hochland* 50 (1957/58), 4–19.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1988): *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos*, Bd 1, Freiburg/Br.: Herder.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011): *Woran der Kapitalismus krankt*, in: *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Frankfurt, 64–71.

Bogner, Daniel/Wellmann, Bettina (2012): *Handlungstheorie und Bibel. Dimensionen biblischen Handelns vor dem Hintergrund einer soziologischen Theorie*, in: Steins, Georg/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Kohlhammer: Stuttgart 115–133.

Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Darendorf, Ralph/Polito, Antonio (2003): *Die Krisen der Demokratie. Ein Gespräch*, München: Beck.

Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute.*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Honneth, Axel (1985): *Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis*, in: *Merkur*, Heft 439/440, 807–821.

Kaluszynski, Martine (2010): *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen*, Berlin: Matthes und Seitz.

Kaluszynski, Martine (o.J.): *Die Verrechtlichung der Gesellschaft und der Politik*, online verfügbar: http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/13/47/50/PDF/Kaluszynski_060922_de.pdf.

Lefort, Claude (1990): *Die Frage der Demokratie*, in: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 281–297.

Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): *Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 239-279.

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

Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ranciere, Jaques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2008): Politik der Literatur, Wien: Passagen.

Rosanvallon, Pierre (2019): Demokratische Legitimität: Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe, Hamburg: Hamburger Edition.

Schöningh, Franz Josef (1948/49): Christliche Politik?, in: Hochland 41, 305–320.

Ulrich Bröckling; Robert Feustel (Hg.) (2010): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: transcript.

Zitationsvorschlag:

Bogner, Daniel (2012): Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozial-ethik eine Theorie radikaler Demokratie? (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Bogner.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2012: Demokratie und Sozialethik

Gary S. Schaal, Claudia Ritzi
Neoliberalismus und Postdemokratie: Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie

Christian Polke
Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H.R. Niebuhr

Daniel Bogner
Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie?

Johanna Klatt
Die Macht der Zivilgesellschaft und ihre ungleiche Verteilung

Andreas Lob-Hüdepohl
Überflüssige Interessen? Politische Partizipation Benachteiligter als normativer Lackmestest für eine republikanisch verfasste Demokratie

Bernhard Bleyer, Bernhard Laux
Anwälte der Öffentlichkeit. Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen

Jeannette Behringer
Bürgerschaftliches Engagement in der »Postdemokratie«. Bedingungen für ein demokratisches Potenzial

Christian Spieß
Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Anne Brüninghaus/Günter Feuerstein
Bioethik im Wunderland der Fiktion. Über die Rolle eines antizipierenden Diskurses am Beispiel des Psycho- und Neuroenhancement