

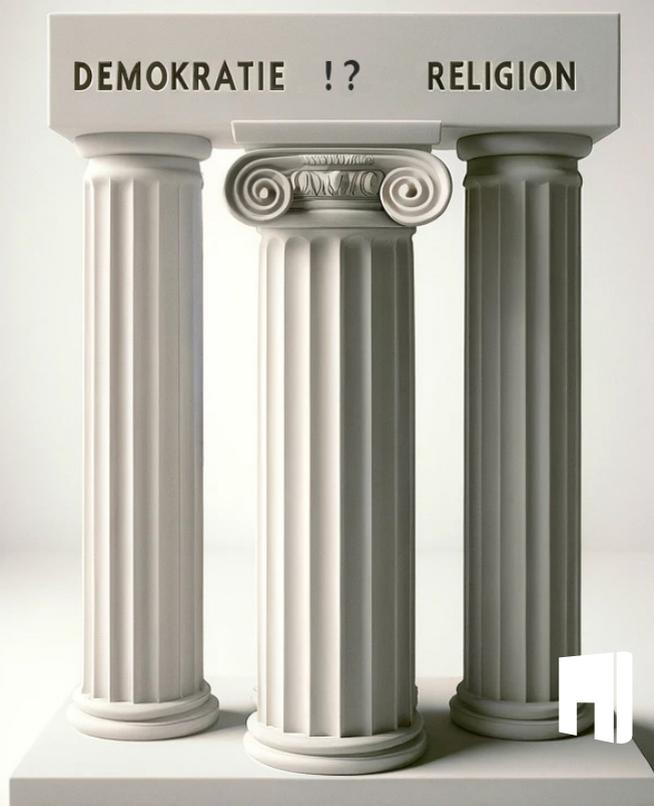
45

Bamberger Theologische Studien

Thomas Laubach, Stefan Huber (Hg.)

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa



University
of Bamberg
Press

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Uta Poplutz, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professorinnen und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Auftrag
des Vereins Bamberger Theologische Studien e. V.

Band 45

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa

herausgegeben von
Thomas Laubach und Stefan Huber



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Pia Seiller (KI-unterstützt)

University of Bamberg Press, Bamberg 2025

 <https://ror.org/004fa0x02>

ISSN: 0948-177x (Print) eISSN: 2750-7769 (Online)
ISBN: 978-3-98989-060-2 (Print) eISBN: 978-3-98989-061-9 (Online)

URN: [urn:nbn:de:bvb:473-irb-1082729](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:473-irb-1082729)
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-108272>

Die Religion in Zeiten der Totalisierung

Demokratie und die Fähigkeit zur Selbstrelationalisierung
auf Gemeinschaft hin

Alexander Schmitt

1. Religion in Zeiten der Totalisierung!?

Besonders mit dem Bekanntwerden der Deportations- und Vertreibungsphantasien und -planungen der politischen extremen Rechten Ende 2023¹ ist noch offensichtlicher geworden, dass wir – als Menschen in einer demokratischen Gesellschaft – in Zeiten leben, die wieder einmal bzw. noch immer von massiven Selbsttotalisierungstendenzen zu Ungunsten kultureller Vielfalt und eines gemeinschaftlichen, friedlichen Zusammenlebens geprägt sind. Neben dieser gegenwartsanalytischen Einsicht geht der vorliegende Aufsatz auch davon aus, dass Gesellschaft *generell* mit der Herausforderung sowie dem individuellen und strukturellen Phänomen der Selbsttotalisierung konfrontiert ist. Diese Totalisierung stellt eine Dynamik *in allen Zeiten* dar, wenn auch in unterschiedlicher Weise, in verschiedenem Grad und unterschiedlich an verschiedenen Orten. Auf diese Herausforderung muss jeder Mensch, jede Gesellschaft und somit auch jede Demokratie eine theoretische sowie praktische Antwort finden.

Die These des vorliegenden Aufsatzes besteht nun darin, dass zur Adressierung dieser Grundherausforderungen in einer Demokratie auch ›Religion‹ – in den Ausprägungen unterschiedlicher konkreter Religionen – einen positiven Beitrag leisten *kann*, d.h. *enttotalisierend* wirken kann. Die Prämisse hierbei besteht darin, dass Totalisierungstendenzen grundsätz-

¹ Vgl. Bensmann u.a. 2024.

lich antidemokratische Auswirkungen haben, Gemeinschaft erschweren oder verunmöglichen und demokratische Gesellschaften dadurch destabilisiert sowie undemokratische Ungleichheiten befördert werden. Dagegen lässt sich in Religion bzw. Religionen ein spezifisches *enttotalisierendes* Selbstkonzept identifizieren, das auf die genannten Totalisierungsdynamiken einen spezifischen *enttotalisierenden* Effekt ausüben kann. Auf der Basis eines solchen Selbstkonzepts stört Religion das menschliche Subjekt oder eine Gesellschaft in der Tendenz, sich zu verschließen und sich nur auf sich selbst zu beziehen, d.h. Religion kann dieser sich selbst vor dem:r Anderen verschließenden Tendenz entgegenwirken. Dadurch kann sie das Subjekt bzw. die Gesellschaft *relationalisieren* und *relativieren*, d.h. Religion kann den Universalitätsanspruch von Mensch und Gesellschaft einschränken, diese in Beziehung/Relation zu einer größeren Gemeinschaft setzen und in der Folge neue Gemeinschaft stiften. Religion kann damit prinzipiell eine *Fähigkeit zur Selbstrelationalisierung auf Gemeinschaft hin*, d.h. zu einem friedlichen, gemeinschaftlichen und solidarisches Zusammenleben befördern, das in der Folge integral zu einem Gelingen von Demokratie beiträgt.

Mit der mehrfachen bewussten Verwendung des Modalverbs »kann« betone ich die *Möglichkeit*, dass Religionen auf der Basis eines solchen Selbstkonzepts diesen enttotalisierenden, relationalisierenden Effekt ausüben, nicht einen Automatismus oder eine Notwendigkeit. Denn die Geschichte der Religionen zeigt, dass Religionen auch sehr einfach als Selbsttotalisierungsmechanismen fungieren, totalisierende Ideologeme produzieren und in einer totalitären Praxis zur Anwendung bringen können. Meine These schließt somit weder die Behauptung ein, dass Religion bzw. Religionen diesen Beitrag *immer leisten*, noch, dass sie diesen Beitrag überhaupt *immer leisten wollen*, sondern, dass sich *ein Selbstkonzept identifizieren lässt*, das einen positiven Beitrag *ermöglicht*.

Dieser positive Effekt, den Religionen ausüben können, lässt sich nicht einfach über bloße Fähigkeiten, Praktiken oder Kompetenzen analysieren, die Religion schaffen bzw. fördern kann, sondern als ein ganz anderes/neues Verhältnis des Menschen zur Welt und zu anderen Menschen. Im Rahmen dieses neuen Weltverhältnisses lässt sich der Mensch in Frage stellen, von dem:r »Anderen« anfragen, d.h. »enttotalisieren« und

stellt so einen ganz neuen Bezug, ein ganz neues Verhältnis zu anderen Menschen her. Ein anderes Weltverhältnis als positiven Beitrag zu Demokratie integriert auch Hartmut Rosa in seinen Resonanzbegriff:

»Die Gesellschaft, ja die Demokratie bedarf der Fähigkeit, sich anrufen zu lassen. Diese Fähigkeit habe ich mit dem Begriff Resonanz zu fassen versucht, es ist nicht nur eine Fähigkeit, es ist ein anderes Weltverhältnis.«²

Die positive Rolle, die Religion für eine demokratische Gesellschaft ausüben kann, lässt sich dabei auf zwei idealtypischen und miteinander verschränkten Feldern bestimmen, auf denen für Rosa Religion Demokratie-förderliche Resonanzbeziehungen ermöglichen bzw. erleichtern kann:³

- Auf eher philosophisch-theologischem Feld tradiert Religion einen *Komplex an Ideen*, »Narrationen«⁴ und ein »kognitives Reservoir«⁵, das die jeweilige Theologie produziert, kritisch reflektiert, aktualisiert und weiterentwickelt.
- Auf eher soziologisch-praktischem Feld stellt Religion »ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken«⁶ bereit.

Auf beiden Feldern ermöglicht, erleichtert bzw. erzeugt Religion für Rosa Haltungen und Räume für Demokratie-förderliche Resonanzbeziehungen und damit eine spezifische Demokratie-förderliche Weltbeziehung.⁷

Auf eher philosophisch-theologischem Feld möchte ich nun aus systematisch-theologischer Perspektive einen konzeptionellen Interpretationsvorschlag machen, wie das Christentum bzw. die christlichen Theologien auf enttotalisierende und relationalisierende Weise positiv zu einer Demokratie-förderlichen Haltung der Gemeinschaft und Selbstrelativierung beitragen können, d.h. Momente eines enttotalisierenden Selbstkonzeptes aufweisen.

² Rosa 2023, 57.

³ Vgl. Rosa 2023.

⁴ Rosa 2023, 55.

⁵ Rosa 2023, 55.

⁶ Rosa 2023, 74.

⁷ Vgl. Rosa 2023, 67.

Mein Ansatz ist dabei stark vom Denken des kürzlich verstorbenen argentinisch-mexikanischen dekolonialen Befreiungstheologen und -philosophen Enrique Dussel beeinflusst. Auf der Basis seines Denkens möchte ich ein paar theologische Reflexionen zum Beitrag einer befreienden christlichen Theologie zur Enttotalisierung und Relationalisierung und damit in der Folge zu einer Demokratie-förderlichen Haltung vorstellen, worin die Momente des enttotalisierenden Selbstkonzepts des Christentums deutlich werden sollen. An entsprechender Stelle werde ich auf die strukturellen Ähnlichkeiten zu Rosas Resonanzmomenten eingehen.

Vor einem abschließenden Fazit möchte ich exemplarisch noch auf ein weiteres enttotalisierendes, relationalisierendes Moment in einer anderen Religion – »Leerheit« (*śūnyatā*) im Mahāyāna-Buddhismus – eingehen. Mit der Thematisierung dieses weiteren Moments lässt sich zumindest exemplarisch plausibilisieren, dass sich ein solches Moment nicht auf das Christentum beschränkt. Sicherlich ließen sich solche Momente auch in weiteren Religionen finden.

2. Enttotalisierendes, relationalisierendes Moment in der christlichen Theologie

Bevor das enttotalisierende, relationalisierende Moment in der christlichen Theologie thematisiert wird, soll zunächst darauf eingegangen werden, was in Anlehnung an Dussel in diesem Aufsatz unter ›Totalisierung‹ verstanden werden soll.

2.1. Totalisierung und Exteriorität

›Totalisierung‹ findet immer dann statt, wenn sich eine Position – z.B. eine Gesellschaft, ein Mensch oder eine Meinung – selbst als universal gültig und ›total‹ setzt, d.h. sich nach außen hin verschließt, sich von dem:r ›Anderen‹ abgrenzt und diesem:r ›Anderen‹ die Legitimität, die Berechtigung, die Relevanz und das Sein abspricht. In einer solchen Totalisierung erhebt sich das Selbst bzw. eine Gesellschaft zum einzig gültigen Maßstab der Beurteilung und der Wertung. Die andere Person wird

nicht mehr als Person mit Würde und Rechten, sondern nur noch als Gegenstand verstanden (Objektifizierung): »Einer der beiden Pole *verabsolutiert* sich und negiert den anderen, zerstört ihn und degradiert ihn zu einem Ding.«⁸ Das Resultat der Selbsttotalisierung bezeichnet Dussel als »System«: die herrschende Ordnung, die an der Macht ist und sich durchgesetzt hat. Dieses System ist durch den Ausschluss bzw. die Nicht-Anerkennung von ›Anderem‹ gekennzeichnet, dem:r die Anerkennung, die Existenz im System versagt wird und der:die aus der geltenden Ordnung ausgeschlossen ist (»Exteriorität«). In einem solchen selbsttotalisierten System darf es dann für dieses System nur noch Elemente geben, die den normativen Standards des Systems entsprechen; alles andere wird entweder aus dem System ausgeschlossen (Exteriorität) oder erhält nur insofern eine Berechtigung, als es für die Interessen des totalisierten Systems funktionalisiert werden kann (Herrschaft, Unterdrückung, Ausbeutung). Ein Teil der Welt oder der Gesellschaft versucht also, sich als ›das Ganze‹ der Gesellschaft, z.B. als ›das Volk‹ durchzusetzen und andere Menschen und Bedürfnisse auszuschließen. Eine wirkliche menschliche *Gemeinschaft* ist hier nicht mehr gegeben.⁹

Nationalismus, Rassismus, Sexismus und Kolonialismus bilden Beispiele für eine solche Selbsttotalisierung:

- Auch der aktuelle migrant:innenfeindliche Diskurs in der deutschen Gesellschaft kann in diesem Zusammenhang genannt werden. Wo Menschen nicht dem hegemonialen, selbsttotalisierten ›Deutschsein‹ entsprechen, sollen sie vertrieben werden (Ausschluss) oder es sollen mit ihnen höchstens ökonomische, arbeitsmarktliche Lücken gefüllt werden (Funktionalisierung, Ausbeutung). Eine solche selbsttotalisierende Position versucht, die Differenzkategorie des ›Deutschseins‹ oder ›Weißseins‹ zu konstruieren, diese zu essentialisieren (d.h. sie als wesenhafte Eigenschaft von Menschen zu behaupten), auf dieser Basis fundamentale Wertungen sowie Anspruchsbewertungen von Menschen durchzuführen und damit Menschen auszuschließen, die diesen selbsttotalisierenden Standards nicht entsprechen. Eine

⁸ Dussel 1988, 26.

⁹ Vgl. Dussel 1988, 26–28.36–45.

Anerkennung der je eigenen Würde und Menschenrechte dieser Menschen sowie des Eigenwerts anderer Kulturen findet somit nicht oder nur teilweise statt.

- Wo queere Menschen nicht der herrschenden Heteronormativität entsprechen, tauchen ihre Bedürfnisse und Perspektiven in einem solchen System gar nicht auf und werden – wenn sie unüberhörbar geworden sind – als vermeintlich widernatürliche Störung der Systemharmonie verurteilt.

Auf diese unterschiedlichen Weisen finden auf der Grundlage partikularer Interessen und Perspektiven Ausgrenzung von und Herrschaft über andere Menschen statt.

Dussel bietet mit dieser Theorie von System (als Unterdrückungsposition) und Andersheit (als Position des:r Unterdrückten und im System ›Ungültigen‹) eine idealtypische und sehr dialektische Kategorisierung an, die nicht ohne weitere Reflexionen und Beachtung der komplexen gesellschaftlichen und globalen Verhältnisse auf die soziale Wirklichkeit übertragen werden kann. Welche massiven negativen Auswirkungen eine eindimensionale dialektische Unterdrücker-Unterdrückte-Figuration auf den globalen Diskurs und die praktischen Folgen für alle Beteiligten haben kann, zeigen die Äußerungen und Interpretationen der internationalen Linken zum Terroranschlag der Hamas vom 7. Oktober 2023¹⁰ sowie wiederkehrende antisemitische Muster in Schriften post-/dekolonialer Autor:innen (dies sei an dieser Stelle erwähnt, ohne den Postkolonialismus prinzipiell unter Verdacht stellen zu wollen/können)¹¹. Daher dient mir Dussels Theorie lediglich als schematische Schablone zur Darstellung zweier gegenläufiger Prinzipien, die mit Bezug auf die soziopolitische Wirklichkeit einer komplexen Konkretisierung bedürfen und nicht als simples Analyseinstrumentarium verwendet werden können.

¹⁰ Vgl. Illouz 2023.

¹¹ Vgl. Kastner 2024.

2.2. Andersheit, Offenbarung, Umkehr und Nachfolge

Einem solchen totalitären Denken und Handeln setzt eine christliche, befreiende Theologie das Konzept der ›Gemeinschaft‹ entgegen, in der die Andersheit von Menschen voll anerkannt wird. ›Andersheit‹ wird hier nicht als *Othering* begriffen, d.h. es geht gerade nicht darum, Menschen, die von bestimmten sozialen Normen abweichen bzw. nicht den normativen Vorstellungen der Mehrheit entsprechen, als ›die Anderen‹ abzuqualifizieren und sich von diesen abzugrenzen. Vielmehr geht es bei der Betonung der ›Andersheit‹ um die Einsicht, das menschliche Gegenüber nie ganz verstehen, nie ganz begreifen und den eigenen Denkschemata nicht unterwerfen zu können, sondern als wirkliches menschliches Subjekt mit Eigenwert und Würde respektieren zu müssen. Das menschliche Gegenüber muss also nicht erst von der Gesellschaft her begriffen werden, also nicht erst seine gesellschaftliche Intelligibilität erweisen, bevor es als menschliches Subjekt und Person anerkannt wird.

Das Christentum fordert mit seinem Reich-G*ttes-Konzept in der ›Gemeinschaft‹ als Gegenkonzept zum System (als Selbsttotalisierung), Menschen *als Menschen* mit Würde und nicht als Systemfunktionen oder als für das System nicht-existierend zu betrachten. Es fordert dem Beispiel Jesu folgend, den anderen Menschen nicht mehr nur als Objekt der eigenen totalitären Herrschaftsdurchsetzung, sondern als anderes menschliches Wesen zu verstehen, in dem sich G*tt offenbart, und sich zu diesem Wesen in eine wirkliche Beziehung zu setzen (Relationalisierung).

Dieses *gemeinschaftliche Verhältnis* aus Dussels Theologie kann Rosas Resonanzmomenten gegenübergestellt werden¹² und soll im Folgenden als Struktur der Erläuterung dessen dienen, was mit ›Gemeinschaft‹ näherhin gemeint ist:

¹² Vgl. Rosa 2023, 58–66.

Rosa	Christentum/Dussel
(1) Affizierung, Anrufung, Auf-Hören	Offensein für und Hören der Offenbarung des:r (Ganz-)Anderen (G*tt)
(2) Selbstwirksamkeit, Antworten	Anerkennung des anderen als Menschen und Repräsentant:in des:r Ganz-Anderen (G*tt)
(3) Transformation	Nachfolge, Umkehr und Verwandlung in einen neuen Menschen
(4) Unverfügbarkeit	prinzipielle Unverfügbarkeit des:r (Ganz-)Anderen

(1) Soll die Andersheit des anderen Menschen wirklich anerkannt werden, ist es zwingend nötig, sich diese Andersheit vom anderen Menschen her erst *offenbaren* zu lassen. Für Dussel kann die Frage, wer der:die Andere sei, nicht auf der Basis seiner:ihrer *Erscheinungsweise* beantwortet werden, d.h. nicht auf der Basis der Weise, wie ein Mensch einem anderen Menschen oder einer Gesellschaft lediglich unter den eigenen Verstehensvoraussetzungen *erscheint*. Vielmehr müsse man sich diese Antwort erst von dem:r Anderen her *offenbaren* lassen:

»Das, was ich von ihm:ihr [scil. dem:r Anderen] sehe, ist lediglich das, was mir erscheint; aber nicht das, was freie Möglichkeit und *sein:ihr* Projekt ist. Denn sein:ihr Projekt, diese seine:ihre Welt und die Möglichkeiten, die sich ihr:ihm eröffnen, eröffnen sich ihr:ihm von sich, aber nicht von mir aus, und deshalb frage ich ihn:sie: »Wer bist du?« [...] Ich frage das, weil es mir nicht in Erscheinung tritt [*no se me manifiesta*], sondern: Entweder er:sie selbst offenbart [*revela*] es mir oder ich werde es niemals wissen.«¹³

Ein einseitig erkennender Zugriff auf den anderen Menschen ist letztlich totalitär, weil dieser Versuch wieder darauf hinausläuft, den anderen Menschen in die eigenen Erkenntnismuster einzusortieren. Die Offenbarung des anderen Menschen durch den anderen Menschen kann sich nur durch dessen freie Entschließung ereignen. Diese Offenbarung bewirkt einen Einbruch in die eigene Selbstbezüglichkeit, in die eigene Totalität, in die Totalität der Gesellschaft oder einer Gruppe. Eine wirkliche, menschliche Beziehung entsteht erst dann, wenn dieser Einbruch, diese Offenbarung der:s Anderen zugelassen wird; wenn diese Offenbarung als

¹³ Dussel 1995, 116f. [Übersetzung AS].

wirkliche Begegnung mit dem radikal Neuen des anderen Menschen willkommen geheißen wird und der andere Mensch nicht wieder nur unter der Voraussetzung eigener Erkenntnismuster wahrgenommen bzw. erkannt wird. Dussel betont daher mit biblischem Bezug, dass die Gemeinschaft des Reiches G*tttes darin besteht,

»zu hören, auf die Stimme zu horchen, die von außerhalb her, von jenseits des Horizonts des Systems, eine Forderung an mich stellt: der Arme, der aufgrund seines *absoluten* und heiligen Rechtes als Person nach Gerechtigkeit schreit.«¹⁴

Absolut ist daher nicht die eigene partikuläre Welt, sondern die Würde des anderen Menschen als Mensch und Person. Auf diese gilt es zunächst zu hören.

(2) Im offenbarenden Einbruch der Andersheit des anderen Menschen bricht zugleich die radikale Andersheit G*tttes als des:r ›Ganz-Anderen‹, der ›absoluten Exteriorität‹ ein.¹⁵ Und wenn in der Begegnung mit dem Anderen die radikale Andersheit G*tttes einbricht, kann sie nicht mehr ignoriert werden. Diese Unverfügbarkeit des anderen Menschen wird damit zu etwas Sakralem, das die eigene Ehrfurcht und Selbstrelativierung einfordert. Eine befreiende christliche Theologie fordert den Menschen heraus, sich auf den Anruf des:r Anderen und damit auch des Ganz-Anderen wirklich einzulassen, sich von ihm:ihr rufen zu lassen, um etwas wirklich Neues und Unerwartetes zu erfahren und nicht nur wieder das Echo des eigenen Selbst zu hören.

(3) Wer so den sakralen Anruf des:r Anderen gehört hat und ihn:sie in seiner:ihrer Würde anerkannt hat, kann nicht anders, als im biblischen Sinne zum:r Anderen umzukehren. Die Umkehr zur Andersheit des:r Anderen, d.h. die radikale Akzeptanz des Eigenwerts und der Notwendigkeit der Offenbarung von dem:r Anderen her, zieht in letzter Konsequenz auch die Umkehr zu den ›Ganz-Anderen unserer Gesellschaft‹, den Armen, den Unterdrückten, den Ausgeschlossenen mit ein, »dann beginnt die Nachfolge G*tttes auf dem Pfad des *Nichts* des Systems«¹⁶ (d.h. der Exteriorität). Die totalitäre Selbstbezüglichkeit wird aufgebrochen und es

¹⁴ Dussel 1988, 47.

¹⁵ Dussel 1988, 27f.57.

¹⁶ Dussel 1988, 61.

findet die Transformation, Verwandlung in einen neuen Menschen in Gemeinschaft statt.¹⁷

(4) Und weil in dem:r Anderen die Exteriorität und Andersheit G*ttes als der:des Ganz-Anderen aufscheint, bleibt die Andersheit des:r Anderen, ein volles Verstehen und erkennendes Einholen unerreichbar – der:die Andere bleibt letztlich unverfügbar und ungreifbar.¹⁸ Jeder Versuch, den:die Andere:n nur aus der Perspektive des eigenen Verstehenshorizonts zu verstehen, negiert diese Andersheit und baut eine neue Totalität auf. Die Notwendigkeit und Freiheit der Offenbarung von dem:r Anderen her bleibt ständige Voraussetzung der Gemeinschaft und des Reiches G*ttes.

2.3. »Gemeinschaft«

Im selbsttotalisierenden System maßt sich die Individualität einer Gruppe oder Position universale Gültigkeit an und schließt alles ›Andere‹ aus. In einer solchen selbsttotalisierenden Antigemeinschaft muss der:die Einzelne um sich selbst und seine:ihre Ansprüche fürchten. Denn er:sie kann jederzeit aus dem System fallen, sobald er:sie nicht mehr den normativen Maßstäben des Systems entspricht.

Dagegen betont das Gemeinschaftskonzept des Reiches G*ttes nicht nur das Kollektiv als solidarische Größe gegenseitiger Achtung. Auch die Individualität des:r einzelnen kann in einer solchen Gemeinschaft zu wirklicher Entfaltung kommen, weil in der enttotalisierenden echten Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit G*tt die Bedürfnisse aller gelten und die individuellen Bedürfnisse der einzelnen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«¹⁹.

Jede:r steht zu dem:r Anderen in einer gemeinschaftlichen solidarischen Relation der Nächstenliebe – auch der:die vermeintliche Feind:in. Der:die

¹⁷ Vgl. Dussel 1988, 47f.59.

¹⁸ Vgl. Peter 1996, 37–42.

¹⁹ Marx/Engels 1977, 482.

Andere wird nicht mehr den eigenen normativen Maßstäben unterworfen oder für die eigenen Zwecke funktionalisiert, sondern als eigenständige Person mit Würde und eigenen Bedürfnissen und Ansprüchen wahrgenommen und als letztlich unverfügbar anerkannt: »Das absolute Prinzip ist die Achtung der Würde oder der Heiligkeit der menschlichen Person, und zwar überall und jederzeit.«²⁰ Somit handelt es sich bei der Gemeinschaft des Reiches G*ttes um »eine utopische Ordnung, die es uns erlauben wird, die geltende ›gesellschaftliche‹ Wirklichkeit einer Kritik zu unterziehen«²¹ und echte Veränderung zu einem gemeinschaftlichen Zusammenleben zu ermöglichen. Die grundlegende Haltung der Gemeinschaft ist dabei die biblische

»›agape‹ – eine ganze besondere Art von Liebe. Sie ist nicht Eigenliebe, sondern Liebe des anderen *als anderen*, um seiner selbst willen, nicht um meinetwillen. Sie ist Liebe zu seiner Person, Liebe, die die Gerechtigkeit zu verwirklichen sucht, und so ist sie erhaben und heilig. Deshalb ist die authentische Beziehung zwischen Personen *als Personen* Liebe, nämlich ›Gerechtigkeitsliebe‹, ›agape‹.«²²

Diese Gemeinschaftsethik stellt für Dussel »das *Grundprinzip* der christlichen Ethik überhaupt«²³ dar. Aber das Primäre dieser christlichen Gemeinschaftsethik bildet die konkrete, personale und strukturelle *Praxis* zur Veränderung der Welt hin zur Gemeinschaft. Die gemeinschaftsethische Theologie mit ihrer Kritik der bestehenden Verhältnisse (Ausschlüsse, Marginalisierungen usw.) bildet nur die (ebenfalls notwendige) Reflexion auf die konkrete Praxis.²⁴

3. Leerheit (*śūnyatā*) im Mahāyāna-Buddhismus als enttotalisierendes Konzept

Ein solches enttotalisierendes, selbstrelationalisierendes Konzept auf Gemeinschaft hin gibt es nicht nur im Christentum. Auch im mahāyāna-

²⁰ Dussel 1988, 83.

²¹ Dussel 1988, 37.

²² Dussel 1988, 19.

²³ Dussel 1988, 25.

²⁴ Vgl. Dussel 1988, 220.

buddhistischen Zentralkonzept der ›Leere‹ bzw. ›Leerheit‹ (*śūnyatā*), wie es sich z.B. im Zen-Buddhismus findet, wird ein religiöses Konzept von Enttotalisierung und Relationalisierung greifbar. Über dieses Konzept der ›Leere‹ betont der Mahāyāna-Buddhismus, dass es kein definitives und abgrenzbares Selbst gibt und jedes Seiende vielmehr in gegenseitig abhängiger Verbindung besteht und entsteht. Eine Selbsttotalisierung ist damit *prinzipiell* nicht möglich. Der Philosoph und Theologe Byung-Chul Han formuliert das Spezifikum dieser ›Leerheit‹ in Abgrenzung von der philosophischen ›Substanz‹ folgendermaßen:

»Der buddhistische Zentralbegriff *śūnyatā* (›Leerheit‹) stellt in vielfacher Hinsicht den Gegenbegriff zur Substanz dar. Die Substanz ist gleichsam *voll*. Sie ist angefüllt mit *sich*, mit dem Eigenen. *Śūnyatā* stellt dagegen eine Bewegung, der Ent-*Eignung* dar. Sie ent-*leert* das Seiende, das in sich verharret, das sich auf sich versteift oder sich in sich verschließt. Sie versenkt es in eine Offenheit, in eine offene Weite. Im Feld der Leere verdichtet sich nichts zu einer massiven Präsenz. Nichts beruht allein auf sich. Ihre ent-grenzende, ent-eignende Bewegung hebt das monadische Für-sich in eine wechselseitige Beziehung auf.«²⁵

Die ›Substanz‹ bezeichnet die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Seienden von anderen Seienden, ein genuin ›Eigenes‹, das für sich selbst steht, in sich verbleiben und sich verschließen kann. Wird im Zen-Buddhismus alles Seiende als ›leer‹ charakterisiert, wird dagegen die wesenhafte Bewegung vom Eigenen weg bezeichnet, die *Ent-Leerung* eines (vermeintlich) definitiven, für sich stehenden Sein-Gehalts unabhängig von anderen Wesen. Der Ausgangspunkt der Leerheit besteht in der prinzipiellen Unabschließbarkeit, Offenheit bzw. Verbundenheit aller Seienden untereinander. ›Leer‹ ist ›etwas‹ nicht insofern, als es gar keinen ›Inhalt‹ hätte, sondern als keine inhaltliche Bestimmung ausschließlich aus sich selbst heraus, d.h. unter Absehung der Beziehung, des Verhältnisses und der Verbundenheit zu allem anderen, möglich ist. Das zu bestimmende ›etwas‹ lässt sich nicht klar von anderen Dingen abgrenzen; es ist bereits prinzipiell nie einfach ›es selbst‹, sondern immer schon in Verbindung mit anderem (das wiederum nicht einfach ›anderes‹ ist, sondern mit dem zu bestimmenden ›etwas‹ verbunden ist). Allerdings bedeutet die ›Leerheit‹ alles Seienden nicht, dass alles identisch miteinander ist.

²⁵ Han 2002, 44.

Somit wird sowohl eine Identität als auch eine Nicht-Identität vermieden. Die Gegenstände, Personen usw. werden somit immer anders verstanden, als sie dem erkennenden Bewusstsein in Erscheinung treten.²⁶

Dabei kommt das Konzept der Leerheit jedoch – anders als Dussels Modell – ohne Bezug auf den:die:das ›Ganz-Andere:n‹ (Transzendenz) aus, sondern beschreibt die fundamentale Interrelationalität alles Immanenten.²⁷ Sich selbst totalisierend zu verschließen und Anderes als ›ungültig‹ oder ›minderwertig‹ oder ›unbedeutend‹ abzuqualifizieren, widerspricht in der Logik der Leerheit damit der wahren Natur der Dinge. Denn die Interrelationalität alles Immanenten hat zur Folge, dass es kein Anderes, vom (vermeintlichen) Selbst Getrenntes gibt.

Auch hieraus ergibt sich in der Folge eine normative Ethik, die sich in Mitleid, Fürsorge und Solidarität äußert, wie es im mahāyāna-buddhistischen Bodhisattva-Ideal zum Ausdruck kommt. Diesem Ideal zufolge wird die eigene Erlösung bzw. das eigene Eingehen ins *Nirvāna* (d.h. der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburt) zugunsten des Mitgefühls für, der Verbundenheit mit und der Hilfe für alle anderen Lebewesen und deren Heil/Erlösung aufgeschoben. In der Konsequenz entsteht das Ideal allumfassender verbundener Gemeinschaft mit allen anderen Lebewesen.²⁸

4. Fazit

Vorliegender Aufsatz hat nicht zum Ziel, die Rosa'sche These »Demokratie braucht Religion« zu bestätigen oder zu widerlegen. Ein solches Vorhaben wäre auf den Einbezug weiterer empirischer Untersuchungen und religions- sowie demokratie-philosophischer Überlegungen angewiesen. Auch Rosa unternimmt in seinem kurzen Vortrag keinen Nachweis oder detaillierte Begründung seiner These, sondern vielmehr den Versuch einer basalen und recht allgemeinen Plausibilisierung der positiven

²⁶ Vgl. Brück 2016, 240–242.

²⁷ Vgl. Han 2002, 44.

²⁸ Vgl. Schmidt-Glintzer 2019, 69f.

›Unterstützung‹ von Demokratie durch Religion, die noch weiter vertieft werden müsste, um letztlich haltbar zu sein.

Vorliegender Aufsatz versucht, die Grundthese, dass Religion durch ihr grundlegendes enttotalisierendes und relationalisierendes Selbstkonzept bzw. durch die enttotalisierenden Momente ihres Selbstkonzepts einen positiven Beitrag zu Demokratie leisten kann, lediglich prinzipiell zu plausibilisieren. Wenn die Prämisse stimmt, dass Totalisierungstendenzen undemokratische Auswirkungen haben und demokratische Gesellschaften destabilisieren, dann kann jeder gesellschaftliche Mechanismus, der eine Enttotalisierung kultiviert und befördert, prinzipiell als positiver Beitrag zur Demokratie betrachtet werden. Dass Religionen zumindest ihrem Selbstkonzept entsprechend eine enttotalisierende Dynamik aufweisen, sollte durch diesen Beitrag grundlegend plausibilisiert werden.

Somit kann eine Demokratie – zumal in Zeiten massiver Selbsttotalisierungstendenzen – eine Religion mit befreiendem, enttotalisierendem Selbstkonzept und einer enttotalisierenden Praxis *gut gebrauchen*, weil eine solche Religion das Bewusstsein um die Partikularität und Relativität der eigenen Position sowie die Notwendigkeit der Einbettung in einen größeren gemeinschaftlichen Kontext schafft bzw. befördert. Religion kann dabei die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung und Selbstrelativierung im Rahmen eines größeren Ganzen entwickeln sowie kultivieren und kann somit zu einem demokratischen Zusammenleben beitragen. Allerdings muss stets auch kritisch überprüft werden, ob die jeweilige konkrete empirische Ausprägung von Religion diesem Kriterium gerecht wird und nicht sogar das Gegenteil befördert.

Dieses größere Ganze darf dabei jedoch nicht einfach die Extrapolation oder Abstraktion des eigenen Egos (einer Person, einer Gruppe, einer gesellschaftlichen Norm) bilden, sondern stellt im Christentum die Gemeinschaft mit den anderen Menschen dar. Darin werden die Würde und die Rechte der einzelnen Menschen gewahrt und auf diese Weise wird der:die Ganz-Andere (G*tt) erkennbar. Die Gemeinschaft mit anderen Menschen als normatives Ziel des Zusammenlebens verweist somit besonders auf die (auch aus theologischen Gründen) gültigen und einzufordernden Menschenrechte sowie die grundlegende Würde des Menschen.

Auch die Mitmenschen in einer Demokratie sind nie ganz zu verstehen, besonders wenn sie andere politische Ansichten, Bedürfnisse usw. haben. Andersheit und Unverständnis des:r Anderen sind kein Trennungskriterium, sondern ein sakrales Gemeinschaftskriterium, weil sie auf die Würde der anderen Menschen (christlich: den:die Ganz-Andere:n) verweisen und ein Grundmoment menschlicher Existenz darstellen. Jede:r in einer Gesellschaft muss dem:r anderen auch seine:ihre Andersheit lassen, will man nicht selbst wieder eine Totalität aufbauen und ein gemeinschaftliches Zusammenleben erschweren oder sogar unmöglich machen. Eine solche Haltung und ein solches Weltverhältnis bilden die Grundlage für eine gesunde und starke Demokratie.

Literatur

- Bensmann, Marcus/Daniels, Justus von/Dowideit, Anette/Peters, Jean/Keller, Gabriela (2024), Geheimplan gegen Deutschland (10.01.2024), Correctiv. Recherche für die Gesellschaft, <https://correctiv.org/aktuelles/neuerrechte/2024/01/10/geheimplan-remigration-vertreibung-afd-rechtsextrem-november-treffen/> [Abruf am 28.04.2024].
- Brück, Michael von (⁴2016), Einführung in den Buddhismus, Frankfurt a. M./Leipzig.
- Dussel, Enrique (⁵1995), Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos Preliminares y Bibliografía (Contestación 6), Bogotá.
- Dussel, Enrique (1988), Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- Han, Byung-Chul (2002), Philosophie des Zen-Buddhismus (Reclams Universal-Bibliothek 18185), Stuttgart.
- Illouz, Eva (2023), Wir, die Linken? Nicht mehr, in: Süddeutsche Zeitung vom 28./29.10.2023, 17.
- Kastner, Jens (2024), Postkoloniale Theorie und Antisemitismus. Die dunkle Kehrseite, <https://taz.de/Postkoloniale-Theorie-und-Antisemitismus!/5993338/>.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977), Manifest der Kommunistischen Partei, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke, Bd. 4, Berlin, 459–493.
- Peter, Anton (1996), Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Theologische Profile), Mainz.

Rosa, Hartmut (⁹2023), *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*, München.

Schmidt-Glintzer, Helwig (⁴2019), *Der Buddhismus*, München.

Fritz Reheis war jahrelanger Hochschullehrer für Politische Bildung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, wo er noch als Lehrbeauftragter aktiv ist.

Paula Maria Rüb ist Diplom-Pädagogin und hat von 1981 bis 2019 als Lehrerin an der Fachakademie für Sozialpädagogik und an Berufsschulen in Nürnberg gearbeitet.

Alexander Schmitt ist Doktorand am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-1195-2643).

Simon Steinberger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-2694-0741).

Andrea Vestrucci ist Professor am ILT College in Brookings (SD), USA, und Gastprofessor am Lehrstuhl für AI Systems Engineering (KI-Systementwicklung) an der Fakultät Wirtschaftsinformatik und Angewandte Informatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-6336-1036).

Reinhard Zintl ist em. Professor für Politische Theorie (Institut für Politikwissenschaft) an der Fakultät Sozial- und Wirtschaftswissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und »Emeritus of Excellence« der Universität Bamberg.



University
of Bamberg
Press

Demokratie und Religion erleben derzeit eine gleichzeitige Krise gesellschaftlicher Legitimation. In vielen Gesellschaften nimmt das Vertrauen in demokratische Institutionen ebenso ab wie in religiöse Organisationen – besonders in Europa. Während Demokratien an Gestaltungskraft verlieren, wird Religion zunehmend als rückwärts gewandt oder konflikthaft wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund wirft die These von Hartmut Rosa, Religion könne zur Stärkung demokratischer Strukturen beitragen, grundlegende Fragen auf.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge eines interdisziplinären Symposiums an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Forschende aus Theologie, Politikwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Kommunikationswissenschaft, Literaturwissenschaft, Informatik, Pädagogik und Philosophie analysieren das Verhältnis von Religion und Demokratie aus unterschiedlichen Perspektiven. Ziel ist es, einen differenzierten Beitrag zur Auseinandersetzung mit Rosas These und ihrer gesellschaftlichen Relevanz zu leisten.

Die Beiträge regen zur kritischen Reflexion über das Verhältnis von politischer Ordnung und religiöser Sinnstiftung an. Sie entstanden im Rahmen einer hochschulweiten Auseinandersetzung mit Hartmut Rosas Buch *Demokratie braucht Religion*, die universitäre und außeruniversitäre Akteur:innen miteinander ins Gespräch brachte.



ISBN 978-3-98989-061-9



9 783989 890619

www.uni-bamberg.de/ubp