

Realpolitik oder Politik des Realen?

Wie einst Homers Odysseus stehen Christen heute politisch vor der Wahl zwischen Skylla und Charybdis.

VON JAN C. BENTZ

Der Christ heute steht in politischer Hinsicht vor der Wahl zwischen Skylla und Charybdis: Muß er sich den Idealen des politischen Liberalismus beugen, der auf den Werten der Person und der persönlichen »Rechte« fußt, oder kann er in der Nostalgie eines mittelalterlichen »heiligen Königreiches« schwelgen und den säkularen Staat ganz und gar ablehnen? Die erste Variante ist schwerlich annehmbar, denn einige der liberalen Grundwerte stehen der christlichen Wahrheit diametral entgegen, wie beispielsweise der Anspruch der absoluten Gleichberechtigung und Wahrheit aller Religionen, Werterelativismus etc. Wenn sich der Christ aber in das Wolkenschloß der »guten alten Zeit« zurückzieht, wie kann er dann überhaupt mit der politischen Wirklichkeit in Kontakt treten? Und hat ein heiliges Reich dieser Art eigentlich je existiert, oder gibt er sich wehmütigen Traumvorstellungen hin?

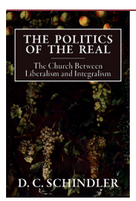
Diesen Fragen stellt sich David C. Schindler in seinem 2021 erschienenen Buch *The Politics of the Real*. Bei dessen Titel muß man sich jedoch vor einer falschen Assoziation hüten: Die Politik des Realen ist alles andere als Realpolitik, wie Machiavelli oder Bismarck sie dachten und umsetzten. Der Autor drängt vielmehr auf eine Rückkehr zur Wirklichkeit in der Politik: der Wirklichkeit über den Menschen und die Res publica, die Staatslehre.

D. C. Schindler ist ein prominenter US-amerikanischer Philosoph, der sich in seiner Arbeit mit zeitgenössischen kulturellen Herausforderungen und philosophischen Fragen auseinandersetzt und sich dabei von der klassischen christlichen Tradition, besonders der katholischen, inspirieren läßt. Seine wissenschaftlichen Arbeiten umfassen ein breites Spektrum an Themen, darunter Metaphysik, philosophische Anthropologie, politische Philosophie, Phänomenologie, Wissenschaftsphilosophie und Religionsphilosophie, mit besonderem Schwerpunkt auf der antiken griechischen, der deutschen und der katholischen Philosophie.

Der Liberalismus sei, so Schindler, nichts anderes als ein Auswuchs einer antichristlichen Haltung, genauer eines antikatholischen Geistes. Sei man dieser Wurzeln einmal gewahr geworden, sei auch das Schicksal des Liberalismus in der Postmoderne klar zu verstehen. Die liberale Weltanschauung zersetzt sich selbst in der jüngsten Geschichte durch ihre innere Gespaltenheit. Diese politische Theorie trennt »Politisches« von »Religiösem«, also »Säkulares« von »Sakralem«. Als Erbin des christlichen Abendlandes kann sie in ihren Grundvoraussetzungen diese Erbschaft nicht ganz ablegen. Daher bleibt nur die absolute Rebellionsposition gegen alles Christliche. Der mit der Zeit erstarkende Haß auf Tradition und Kirche hat die Auswirkung, daß alle Werte, die dem Liberalismus einmal gut und teuer waren, in ihr Gegenteil umgekehrt werden. Statt Freiheit wird die Kontrolle im Staat erhöht, statt daß sich um Frieden bemüht wird, wird Krieg geschürt, und anstelle von Gleichheit gibt es Gleichmacherei und neue Elitenbildung.

Wenn man den Liberalismus als politische Form versteht, die im ausgehenden Mittelalter ihren Ursprung nimmt, wird diese seltsam wirkende Entwicklung augenscheinlich. Die Trennung von Politik und Religion gründet, wie Ernst Kantorowicz gründlich belegt hat, in der Konzeption der politischen Autorität als einem Abbild der religiösen Autorität. Anfangs habe sich der Liberalismus als Abbild selbständig gemacht, und mit der Zeit habe er sich gegen sein Urbild gestellt. Seinen Wurzeln entfremdet, unternahm er dann die mühevolle Arbeit, die gesamte Wirklichkeit neu zu definieren: eine neue Konzeption der menschlichen Person, eine Entbettung aus Tradition und Offenbarung und eine un- und später antichristliche Haltung.

Die Gründerväter des Liberalismus Hobbes, Locke und Rousseau hatten eine Theorie des »Gesellschaftsvertrags« erfunden, die den Liberalismus als einen »Naturzustand« bestimmt, der von allen menschlichen kulturellen »Anhängseln« »befreit« werden könne. Da die eigentliche Geschichte und Tradition Europas tief in der kirchlichen Kultur verwurzelt waren, mußte sich der Liberalismus nicht nur von der Kirche, sondern auch von der durch sie hervorgebrachten Kultur, von der Geschichte und Tradition selbst befreien. Das hatte das verheerende Ergebnis, daß man sich eine neue, vom eigentlichen substantiellen Inhalt entleerte Natur ausdachte. Diese ist aber wesentlich unwirklich, und es ist gerade diese Unwirklichkeit, die es ihr ermöglicht, genau die Funktion zu erfüllen, die ihr zugedacht war. Statt in der Wirklichkeit verwurzelt zu sein, wurde sie zum Platzhalter für abstrakte Definitionen und Neuinterpretationen.



→ D. C. Schindler: *The Politics of the Real. The Church Between Liberalism and Integralism*, Steubenville/Ohio (New Polity Press) 2021, E-Book, ca. 32 Euro

Eine Ursache dieser neuen politischen Denkform (bei weitem aber nicht die einzige) war eine neuartige Denkweise der Macht Gottes. Eine mittelalterliche Unterscheidung zwischen der potentia ordinata (Gottes Macht, die sich auf bestimmte Weise im Kosmos verwirklicht) und seiner potentia absoluta (seine Macht überhaupt gedacht) verfestigte sich zunehmend. Während diese Unterscheidung zunächst nur intellektuelle Spielerei gewesen sein mochte, wurde sie bald zu einer beängstigenden Realität. Denn einmal unterschieden, verwiesen zwei Mächte Gottes auf zwei Seiten des göttlichen Wesens: eine bekannte, offenbarte, klar erfahrbare und eine unbekannte, unkenntliche, verhüllte und angsteinflößende. Gott als »überhaupt allmächtig« gedacht wurde zu einer launenhaften Macht, die tun und lassen konnte, was sie wollte. Gottes Offenbarung wurde damit zu einem Aspekt seines Wesens von vielen – andere, vom Menschen erdachte Aspekte blieben im Dunkeln.

Auf Schritt und Tritt folgte eine Neuinterpretation der gesamten Wirklichkeit: Das Mögliche nahm nun den Platz vor dem Wirklichen ein. Damit wurde ein Prinzip gebrochen, das tief im griechischen und im westlichen Denken überhaupt verwurzelt ist. Das Mögliche trumpfte gegen das Wirkliche auf, Freiheit bedeutete Freiheit »von« und nicht mehr Freiheit »zu« etwas. Alle anderen Wahrheiten wurden nach und nach auf den Kopf gestellt, das »Höhere« wurde zur reinen »Funktion« des Niederen: Gott wurde zur Funktion der Religion, die Religion zur Funktion der menschlichen Kultur, die menschliche Kultur

zum sozialen Konstrukt, die Gesellschaft zur Psychologie, die Psychologie zur Neurobiologie und so weiter.

Die katholische Kirche nun findet sich scheinbar in einer Sackgasse wieder: Kann sie dem Liberalismus etwas abgewinnen, oder muß sie sich in einen politischen Augustinismus, einen »Integralismus« zurückziehen?

D. C. Schindler schlägt einen dritten Weg vor. Dieser kann aber nur begangen werden, wenn die Differenz zwischen »säkular« und »sakral« neu gedacht wird. Wie der Mensch in seiner Existenz beides ist, ein sakrales und ein weltliches Wesen, so muß auch die Politik zu einer neuen Einheit streben. Das Politische, das immer spekulativ und praktisch ist, zielt auf ein Gut ab: auf das Gemeinwohl (bonum commune). Dieses Gut muß den Menschen immer ganzheitlich einfassen. Kontemplation, laut Aristoteles das höchste Gut der menschlichen Existenz, und das Handeln auf dieses Gut hin müssen auch das Ziel der Politik sein. Wie der Mensch Leib und Seele ist, wie er religiös und weltlich ist, so muß die Politik auch beides in einem sein. Ein Mensch kann zerstreut beten oder er kann gesammelt essen. Er kann oberflächlich und nachlässig handeln oder konzentriert und aufmerksam. Die Wirklichkeit und Tiefe seiner Handlung mißt sich an der Art, wie er sie vollführt.

Ähnlich verhält es sich in der Beziehung von Staat und Kirche. Weder sind Staat und Kirche zwei Ganze, die von etwas Drittem zusammengehalten werden – was würde dieses Dritte wohl sein? –, noch kann Kirche Ersatz für den Staat sein, denn ein wesentlich Unpolitisches würde dann zum Prinzip des Politischen werden. Ebensowenig können Kirche und Staat als vollkommene Gesellschaften (societates perfectae) nebeneinander existieren, ohne ineinanderzugreifen. Auch kann der Staat allein nicht als societas perfecta angesehen werden, denn dann würde die Geschichte des Abendlandes »ausgeweidet« – und das Christentum vergessen werden.

Darum müssen die Einheit und Unterschiedlichkeit von Staat und Kirche neu gedacht werden. Beide »Gesellschaften« haben ein Wohl im Auge, aber jeweils ein wesentlich unterschiedliches. Die politische Ordnung muß eingestehen, daß das vollkommene Glück des Menschen das Religiöse miteinbezieht, ohne das es nicht geht. Zugleich erkennt die Kirche an, daß zum menschlichen Glück viele Dimensionen gehören, die wohlgeordnet ineinander übergreifen – viele davon weltlich und irdisch. Das Seelenheil ist dabei das wesentliche Ziel der Kirche.

Mißbräuche geschehen immer dann, wenn der Staat es dem Menschen verunmöglicht, seinem Seelenheil gemäß zu leben, und wenn die Kirche sich politische Autorität anmaßt, die ihr nicht zusteht und die sie letzten Endes auch nicht durchsetzen könnte, selbst wenn sie es wollte. Ohne Ausrichtung auf das Gute wird politische Autorität zur bloßen Macht; ohne Durchwirkung der weltlichen Kultur wird die Kirche machtlos. Es obliegt der Kirche, die Erlösung, und der Politik, das Gute zu vermitteln. Aber nicht unterschieden in »sakral« und »säkular«, sondern in seiner Gesamtheit – aber eben auf unterschiedlichen Wegen.

»Nach dieser Auffassung, so schlagen wir vor«, schreibt Schindler, »›schafft‹ das Politische ›Platz‹ für die Kirche, und zwar nicht, indem es sich auf kantische Weise ›beschränkt‹, sondern indem es das Prinzip, das es definiert, noch einmal vertieft. So sind sowohl das Politische als auch das Kirchliche mit dem gesamten menschlichen Gut befaßt; jede Ordnung an sich befaßt sich sowohl mit der zeitlichen als auch mit der geistlichen Dimension dieses Gutes, sowohl mit dem Menschlichen als auch mit dem Heiligen, aber jede befaßt sich mit diesem vollkommenen Gut von einem irreduzibel unterschiedlichen Prinzip aus und gemäß einem anderen formalen Gegenstand; jede enthält das Ganze […] anders.«

Diese Einheit könnte man einerseits durch die mittelalterliche Krönungszeremonie wie auch durch das Sakrament der Ehe veranschaulichen. Nach kirchlichem Verständnis wird das Sakrament der Ehe nicht vom Priester, der die Trauung vollzieht, gespendet, sondern durch die Eheleute selbst, im Austausch ihres Versprechens. Das gegenseitige Einverständnis der Eheleute ist Gegenstand des Sakraments, eben ihr Versprechen, als Mann und Frau in einer lebenslangen Verbindung zusammenzuleben. Die Kirche vertritt die Auffassung, daß die Ehe ihrem Wesen nach religiös und daher von Natur aus sakramental ist. Sie ist nicht »bloß« Naturding.

In Analogie dazu »macht« der Papst das Reich nicht auf exklusive Weise christlich, indem er den König krönt und dann womöglich mit Zwangsmitteln regulierend eingreift, wenn der König versagt, noch erkennt er lediglich »symbolisch« eine bereits und unabhängig von der Krönung bestehende Realität an. Vielmehr bezeugt er eine Wirklichkeit, die durch diesen Akt sowohl vorausgesetzt wird als auch aus ihm, das heißt der Kirche, hervorgeht, und gibt ihr so eine besondere kirchliche Form. Der Papst ratifiziert eine Wirklichkeit, die sich von Natur aus konstituiert, indem er ihr die Form gibt, die sie vervollkommnet, so wie die Wirklichkeit an sich ist. Die Kirche vervollkommnet so die societas perfecta.

Mit diesem Verständnis kann einem gläubigen Christen die Gratwanderung zwischen Liberalismus und Integralismus gelingen. Er muß zur grundlegenden Wirklichkeit zurückkehren, die beiden unterliegt. Mit seiner Antwort ist der Katholizismus »Realsymbol«, das heißt eine Form, die die Traditionen der Griechen, Römer und Juden vereint, indem sie jede dieser Traditionen weitergibt und so ein neues Ganzes entstehen läßt. ◆



JAN C. BENTZ, geb. 1986 in Georgsmarienhütte, studierte in Rom Philosophie und promovierte über Gustav Siewerths Metaphysik. Er doziert am Studium der Dominikaner (Blackfriars) in Oxford. Seine Fachgebiete sind spekulative Philosophie, Metaphysik und die Philosophie Thomas von Aquins.