

Marie-Christine Kajewski

Auf der dunklen Seite des Monotheismus oder der Moderne?

John Milbank und die radikale Orthodoxie

I. Standortbestimmung nach dem Ende der Geschichte

Seit Mitte der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts haben sich Demokratie und Liberalismus sprunghaft ausgebreitet und mit dem Fall der Berliner Mauer und dem Zusammenbruch des Ostblocks bestand kein Zweifel mehr, dass die liberale Demokratie über ihre sozialistischen Widersacher triumphiert hatte. Euphorisch rief Francis Fukuyama das Ende der Geschichte aus, markiert doch das liberaldemokratische Regierungssystem den »end point of mankind's ideological evolution and the final form of human government«.¹

Doch anders als erwartet hat sich antiliberales Denken nicht etwa überlebt, sondern es erlebt heute eine ungeahnte Revitalisierung, da ein universaler Liberalismus das menschliche Bedürfnis nach Grenzen und Strukturen nicht zu befriedigen scheint. »Die heutigen Verhältnisse sind kompliziert geworden. [...] Entsprechend wächst die Sehnsucht nach neuer Einfachheit«.² Da mit dem Zusammenbruch des Sozialismus allerdings der bisherige Genosse des Antiliberalismus strauchelte, galt es, einen neuen Bündnispartner zur Verkündigung dieser neuen Einfachheit zu entdecken. Dieser findet sich derzeit bevorzugt in Gestalt der Religion, die nach der Phase des Todes Gottes im gegenwärtigen postsäkularen Zeitalter ihre Resurgenz erlebt.³ Und anders als gemeinhin von der westlichen Öffentlichkeit wahrgenommen ist es nicht nur der Islam, der sich für antiliberales Visionen und eine Verquickung von Herrschaft und Heil anfällig zeigt, sondern auch das Christentum.

Zwar trennt das berühmte jesuanische Diktum »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört« (Mt 22,21) seit jeher zwischen weltlicher und geistiger Sphäre und auch wurde dem Christentum durch die Zeiten hindurch immer wieder ein a-politischer Charakter attestiert;⁴ dennoch ist auch die christliche Religion nicht vor Politischen Theologien

1 Francis Fukuyama, *The End of History and the last Man*, New York 1993, S. XI.

2 Ulrich Beck, »Die postnationale Gesellschaft und ihre Feinde. Globalisierung, Politikverlust und die neue Beliebigkeit der ›Warum-nicht-Gesellschaft‹ bedrohen die Freiheit« in: Werner Perger / Thomas Assheuer (Hg.), *Was wird aus der Demokratie?*, Opladen 2000, S. 35-50; S. 47.

3 Vgl. Gilles Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch* (Serie Pieper 1841), München 1991.

4 Vgl. z.B. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts* (Reclams Universal-Bibliothek 1769), Stuttgart 2004, S. 140-153.

gefeit. »Politische Theologien sind Theologien der Krise«.⁵ Und die Krise wird gegenwärtig an allen Orten proklamiert: Auf unseren Märkten zeigt sie sich in Form von Konjunktur-, Finanz- und Immobilienkrisen, in unseren Politiken präsentiert sie sich in Gestalt von diversen innenpolitischen Misereen im Spezielleren und der Globalisierungskrise im Allgemeinen und in unseren Gesellschaften manifestiert sie sich als Krise der zunehmenden Fragmentierung und des Verlustes der sozialen Bindungskräfte. Angesichts dieser Malaise vermag es nicht zu verwundern, dass politische Theologien derzeit en Vogue sind. Dabei gilt es zu beachten, dass Politischen Theologien – gleich welcher Couleur – nicht bei der bloßen Problemanzeige verbleiben, sondern schlussendlich »auf die Motivation konkreter politischer Praxis aus Ideen« zielen.⁶

Als zeitgenössischer Vertreter einer christlichen Politischen Theologie kann Radical Orthodoxy gelten, eine Gruppe von anglikanischen und katholischen Theologen, deren Vordenker John Milbank ist. In der Scheidung von Theologie und Philosophie, von Glaube und Wissen den Kardinalfehler der europäischen Geistesgeschichte ausmachend, versuchen die Vertreter der radikalen Orthodoxy eine Rückgewinnung des Verständnisses, dass alles sakramental ist. Da die primär säkulare Gesellschaft in der neoliberalen Katastrophe zu Grunde gehen wird, gilt es, den Liberalismus zu überwinden. Daher versteht sich Radical Orthodoxy primär als »task«,⁷ als Aufgabe, die getan werden muss, und entwickelt ein postliberales Gegenmodell zum nihilistischen Liberalismus.

Doch trotz dieses kühnen Gegenkonzepts, und obwohl Radical Orthodoxy eines der produktivsten Netzwerke der angloamerikanischen Theologie bildet,⁸ muss festgestellt werden, dass eine kritische Rezeption bislang kaum erfolgt ist. Dies legt den Verdacht nahe, dass die Thesen John Milbanks bisher in ihrer gesamten Tragweite kaum erfasst worden sind. Der vorliegende Aufsatz versucht, diesem Manko zu begegnen. Dazu soll zunächst das grundlegende Denken der radikalen Orthodoxy vorgestellt werden (II.1), um Milbanks Liberalismuskritik (II.2) und sein postliberales Gegenmodell (II.3) darin einzubetten. Daran anschließend soll anhand von Eric Voegelins Gnosiskonzept überprüft werden, ob sich in John Milbanks Entwurf einer altera civitas lediglich dualistische oder doch gnostische Züge zeigen (III). Diese Charakterisierung soll abschließend einige weiterführende Überlegungen zum politisch-theologischen Komplex ermöglichen.

5 Jürgen Manemann, »Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie von Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung« in: Instituto di Cultura. Centro per le Scienze Religiose in Trento (Hg.), *Annali di studi religiosi* 4, Bologna 2003, S. 277-290; S. 278.

6 Manemann, »Politische Theologie als Theologie der Krise«, aaO. (FN 5).

7 Catherine Pickstock, »Radical Orthodoxy and the Mediations of Time« in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot, S. 63-75, S. 63.

8 Vgl. Fergus Kerr, »A Catholic Response of the Programme of Radical Orthodoxy« in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot 2000, S. 46-59. Vgl. ferner: David B. Burrell, »Radical Orthodoxy in a North American Context« in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot 2000, S. 20-30.

II. Für eine alternative Version der Moderne

1. Das radikalorthodoxe Grundanliegen

Grundlegend für das Verständnis des Denkens von Radical Orthodoxy ist ein gleichnamiger Sammelband aus dem Jahr 1999,⁹ zu dem zwölf junge Autoren ihre Beiträge beisteuerten.¹⁰ Die durchweg aus dem angelsächsischen Sprachraum stammenden Autoren teilen einen Bezug zur Universität Cambridge. Und obwohl die radikalorthodoxen Mitglieder durchaus disparate Ansätze vertreten,¹¹ eint sie der Bezug auf den christlichen Neo-Platonismus und damit verbunden die aus dem platonischen Einheitsdenken entwickelte Erkenntnis, dass es kein von Gott abgrenzbares Territorium geben kann, welchem ein ontologisches Gewicht zukäme.¹²

Von dieser gemeinsamen Grundüberzeugung ausgehend wirft Radical Orthodoxy einen Blick auf die heutige Welt. Dieser offenbart für die Radikalorthodoxen schwerwiegende Probleme und drohende Katastrophen. Das Schlagwort, unter das man die momentane Situation subsumiert, ist das der Implosion des Säkularen. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, dass die säkulare Moderne an ihrer eigenen Voraussetzungslosigkeit krankt und das Fehlen einer Letztbegründung nicht länger kompensieren kann.¹³ Die Moderne basiert, so Graham Ward, auf einer Reihe von Dualismen – öffentlich und privat, Körper und Geist, Vernunft und Leidenschaft, Natur und Kultur oder auch Objekt und Subjekt –, die der beständigen transzendentalen Vermittlung bedürfen, damit die Gesellschaft nicht vollständig auseinander bricht. Nach dem Tode Gottes entfällt jedoch diese transzendente Vermittlung ersatzlos, weshalb säkulare Formen der Mediation gefunden werden müssen. Diese – zu denken ist beispielsweise an die Dialektik, an Synthesen, Dialoge und Debatten – können allerdings nur so lange funktionieren, wie die Vergleichbarkeit sicher gestellt ist. Sobald inkommensurable Perspektiven offenbar werden – wenn die Natur auf einmal kultiviert erscheint oder wenn das Private Gegenstand der öffentlichen Überwachung wird – steht die Moderne vor der Implosion ihrer eigenen Hierarchien.¹⁴ »And so we move beyond the death of God which modernity announced, to a final forgetting of the transcendental altogether, to a state of godlessness».¹⁵ In diesem gottlosen Stadium wird ein Verständnis der Welt produziert, das, anstelle systemerhal-

9 John Milbank / Catherine Pickstock / Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London 1999.

10 Vgl. Thomas Fliethmann, »Radical Orthodoxy. Zu einer neuen Bewegung in der anglo-amerikanischen Theologie« in: *Herder-Korrespondenz* 8 (2002), S. 407-411; S. 407.

11 Vgl. Laurence Paul Hemming, »Introduction. Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship« in: ders. (Hg.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot 2000, S. 3-19; S. 6.

12 Vgl. Kerr, *A Catholic Response of the Programme of Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 8), S. 53.

13 Vgl. John Milbank / Graham Ward / Catherine Pickstock, »Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy« in: John Milbank / Catherine Pickstock / Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London 1999, S. 1-20; S. 1.

14 Vgl. Graham Ward, »Introduction: ›Where We Stand‹« in: ders. (Hg.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Blackwell Companions to Religion). 2. Auflage, Oxford 2006, S. xii-xxvii, S. xviii f.

15 Ward, Introduction: ›Where We Stand‹, aaO. (FN14), S. xix.

tend zu wirken, die Welt vollkommen demontiert. Es wird offenbar, dass alle Symbole, die von der Moderne als System erdacht wurden, mittlerweile erschöpft sind und dass sie kollabieren, da durch den Wegfall des Transzendenten nichts mehr ist, was sie symbolisieren könnten. Und so wird aus der liberalen Toleranz eine post-symbolische Indifferenz angesichts eines endlosen Plurals.¹⁶ In der Implosion des Säkularen ist das bisherige Symbolsystem gezwungen, sich selbst als lediglich konstruiert wahrzunehmen. Dabei stellt es fest, dass es keine Alternative hat, weil es nichts mehr außerhalb seiner selbst gibt. Daher wird durch die Implosion des Säkularen ein wertfreies Vakuum produziert, ein wirklicher »*horror Vacui*«. ¹⁷

Doch wie konnte es soweit kommen, wie eine selbstzerstörerische Moderne entstehen? »Once, there was no »secular««, ¹⁸ vielmehr herrschte ein ganzheitliches Verständnis der Welt vor. Die Kirchenväter sowie die frühe Scholastik sahen sowohl Glaube als auch Wissen im göttlichen Geist geborgen. Wissen war demnach kein von Gott abgrenzbarer Bereich, sondern man musste von Gott erleuchtet werden, um zu wissen.¹⁹ Die Überlegungen von Johannes Duns Scotus zerstörten nach Milbanks Auffassung jedoch dieses Einheitsdenken und führten zu einem Bruch in der europäischen Geistesgeschichte – ein säkularer Bereich entstand. Das scotische Verständnis vom Sein trennte erstmals zwischen Philosophie und Theologie, genauer zwischen Ontologie und Theologie. Denn für Duns Scotus war es möglich, ein Verständnis des Seins zu erlangen, das unabhängig davon ist, ob dieses Sein geschaffen oder ungeschaffen ist.²⁰ Von diesem Grundgedanken ausgehend konnte sich eine Ontologie entwickeln, die vor der Theologie angelegt ist und die aufgrund ihrer Eigenständigkeit der Theologie nicht länger bedarf.²¹ Gott wird durch das scotische Denken ein Seiendes unter anderen, wenngleich auch das höchste Seiende, und wird so an das Kreatürliche angeglichen. Das vorherige Verständnis vom absolut Seienden (=Gott), von dem jede Kreatur erst ihr ontologisches Gewicht erhält, ist damit zerbrochen,²² das partizipative Verständnis der Welt ist zerstört. »And once God [...] is [...] regarded as a mere supreme item, he soon gets thought of as first cause in univocally the same sense as later finite causes, and then eventually as self-caused, as a supreme self-determinating will laying down arbitrary laws and so forth, as with Descartes«. ²³ Descartes entwickelte die erste, pure Metaphysik, die rein auf Grundlage einer durch Vernunft vermittelten Ontologie basiert und daher eher den Charakter einer Epistemologie

16 Ward, Introduction: »Where We Stand«, aaO. (FN14), S. xx.

17 Ward, Introduction: »Where We Stand«, aaO. (FN14), S. xx; Hervorhebung im Original.

18 John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond secular Reason* (Signposts in Theology), Oxford 1990, S. 9.

19 Vgl. John Milbank, »The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi« in: John Milbank / Catherine Pickstock/ Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London 1999, S. 21-37; S. 24.

20 Vgl. John Milbank, »The Programme of Radical Orthodoxy« in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot: Ashgate, 2000, S. 33-45; S. 38.

21 Vgl. Milbank, *The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi*, aaO. (FN 19), S. 23.

22 Vgl. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 20), S. 38.

23 Milbank, ebd., S. 38 f.

denn der Metaphysik trägt. Mit der cartesischen Entdeckung manifestiert sich der Bruch von Ontologie und Theologie endgültig und die sich als autonom verstehende Philosophie prägt das Denken der Neuzeit weit mehr als die Theologie, die langsam aber sicher in den privaten Bereich verdrängt wird. Und da »[d]ie falsche Voraussetzung eines grundsätzlich gottfreien, autonomen Raumes [...] bereits gemacht« ist,²⁴ müssen auch alle theologischen Versuche, dem Geschöpf wieder einen Aufstieg zum Schöpfer zu ermöglichen, scheitern – zu tief ist der Graben, den die autonom gedachte Ontologie geschlagen hat.²⁵ Von der modernen Epistemologie führt die Entwicklung gradewegs in den postmodernen, ontologischen Nihilismus.²⁶

Angesichts dessen, dass sich die Weltlichkeit aufzulösen beginnt und dass das Säkulare implodiert, ist es für Radical Orthodoxy an der Zeit, die Philosophie an ihren angestammten Platz in der Theologie zurückzuführen,²⁷ da diese im Gegensatz zu jener universal zu sein vermag.²⁸ Die Gelegenheit dazu ist günstig: Das Abdriften in den Nihilismus bleibt der Postmoderne selbst nicht verborgen, sie sucht nach Auswegen.²⁹ Und so sind sich Radical Orthodoxy und die Postmoderne darin einig, dass eine alternative Version der Moderne nötig ist. Essentiell für diese alternative Version ist eine Rückgewinnung des Verständnisses, dass es kein von Gott abgrenzbares Territorium geben kann. Denn von Gott unabhängig kann nichts gedacht werden, das sich nicht direkt ins Nichts auflösen würde. Deshalb ist die theologische Perspektive die einzig nicht-nihilistische und daher in der Lage, die endliche Realität zu erhalten.³⁰

Es geht Radical Orthodoxy in diesem Punkt zum einen um einen Rekurs auf das prä-scotische, partizipative Wirklichkeitsverständnis. Die Schöpfung als von Gottes Präsenz durchwaltet erhält ihr ontologisches Gewicht durch das mit dem Schöpfer bestehende Partizipationsverhältnis. So wird sichergestellt, dass das Endliche fest gegründet ist und sich nicht ins Nichts auflöst. Ist dieses Verständnis zurückgewonnen, so findet die Schöpfung in eine interpersonale, unendliche Harmonie hinein. Zum anderen versucht Radical Orthodoxy, da es nach diesem Verständnis keinen säkularen Raum gibt, die Theologie als die Sozialwissenschaft zu etablieren und alle anderen Disziplinen, die nur theologische Häresien sind, durch eine dezidiert theologische Perspektive zu rahmen.³¹

24 Fliethmann, *Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 10), S. 408.

25 Vgl. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 20), S. 40.

26 Vgl. Milbank / Ward / Pickstock, *Introduction*, aaO. (FN 13), S. 4.

27 Vgl. Hemming, *Introduction. Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship*, aaO. (FN 11), S. 10.

28 Vgl. John Milbank, »Materialism and Transcendence« in: Creston Davis / John Milbank / Slavoj Žižek (Hg.), *Theology and the Political. The New Debate* (SIC5), Durham/London 2005, S. 393-426; S. 400ff.

29 Vgl. Milbank / Ward / Pickstock, *Introduction*, aaO. (FN 13), S. 1. Milbank erkannte dies nach eigenem Bekunden schon in den 80ern: »I certainly saw postmodernism as a moment of opportunity for theology, because it seemed to qualify and diminish secular claims to truth« (Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 20), S. 41 f.).

30 Vgl. Milbank / Ward / Pickstock, *Introduction*, aaO. (FN 13), S. 3 f.

31 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 1-6.245-249.

Die Theologie soll wieder Metadiskurs werden – gegen alle profanen Mythen offeriert die Christenheit »a much better story«.³²

2. Wider die neoliberale Katastrophe: Milbanks Liberalismuskritik

Nachdem im vorangegangenen das Grundanliegen von Radical Orthodoxy betrachtet wurde, soll der Blick im Folgenden auf die Liberalismuskritik John Milbanks gelenkt werden. Diese fügt sich nahtlos in das Denken der radikalen Orthodoxie ein. Dadurch, dass sich im Anschluss an Duns Scotus und Descartes die Philosophie als eigenständiger Bereich neben der Theologie verstand, konnten auch weitere, von der Theologie weitestgehend unabhängige Wissenschaften in diesem autonomen Feld entstehen. Und so entwickelte sich bald eine erste Sozialtheorie, die das Prädikat Wissenschaft für sich reklamierte: die politische Philosophie. Die Unabhängigkeit von der Theologie beschränkt sich für die ersten politikphilosophischen Denker Grotius, Hobbes und Spinoza nicht nur auf das Feld der Erkenntnis, sondern sie konstruieren das Politische zudem als selbstständiges Objekt ihrer Betrachtung und definieren es als Bereich der Macht.³³ In dieser gedanklichen Loslösung des Politischen und der Gesellschaft aus ihrem Partizipationszusammenhang mit dem Schöpfer, in der Erschaffung des Säkularen, bahnt sich schon der ontologische Nihilismus an, der sein destruktives Potential erst in der gegenwärtigen, postmodernen Zeit vollständig offenbart.

Da John Milbank davon ausgeht, dass ein schlechtes System nicht nur ein »heterogeneous upshot« ist,³⁴ sondern dass das Schlechte immer schon in der Wurzel begründet liegt, in all den komplex verwobenen Ausdrucksformen von Selbstsucht und Selbsttäuschung,³⁵ möchte er der liberalen Selbsttäuschung auf den Grund gehen und analysiert daher in seiner Liberalismuskritik vorwiegend die liberale Anthropologie.

Das liberale Menschenbild ist nach Milbank die Grundlage für die Konstruktion des politischen Bereichs, des Bereichs der Macht. Macht artikuliert sich in jeder zwischenmenschlichen Handlung. Macht beinhaltet darüber hinaus auch den Aspekt der Gewalt, wobei Gewalt die Art von zwischenmenschlichen Handlungen meint, die gewaltsam und brutal erfolgen. Milbank geht davon aus, dass jedes Mal, wenn Macht ausgeübt wird, auch Gewalt vorhanden ist. Da Macht nun aber immer, in jeder Handlung, vorhanden ist, ist daher überall auch gewalttätige Brutalität am Werk.³⁶ Die liberale Anthropologie ist mit dieser Ontologie der Gewalt verbunden,³⁷ sie bringt sie sogar erst hervor. Denn uneingeschränkte Verfügungsrechte über privates Eigentum, absolute Souveränität des Einzelnen, aktive Rechte – allesamt konstitutive Merkmale des reinen Machtbereichs und damit des Politischen – sind nur Emanationen des liberalen Menschenbilds. Dieses Men-

32 Milbank, ebd., S. 330.

33 Milbank, ebd., S. 10.

34 Milbank, ebd., S. 245.

35 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18).

36 Vgl. Christopher Insole, »Against Radical Orthodoxy: The dangers of overcoming political liberalism« in: *Modern Theology* 2 (2004), S. 213-241; S. 224 f.

37 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 4.

schenbild stellt sich die menschliche Person als Individuum vor und definiert die Individualität hauptsächlich als Willen oder Vermögen oder auch als Drang zur Selbsterhaltung.³⁸

Milbank hält fest, dass die Individuen, deren Hauptinteresse die Selbsterhaltung ist und die damit wesentlich egoistisch veranlagt sind, überraschenderweise beginnen, miteinander zu kooperieren. Als Erklärung wartet die liberale Tradition mit dem Gedanken eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags auf, der die Individuen aneinander bindet und Zusammenarbeit ermöglicht.³⁹ Die Crux der liberalen Anthropologie liegt im Grund des vertraglichen Zusammenschlusses verborgen: An sich dürften die vereinzelt Egoisten gar kein Interesse an einer Kooperation haben, zielt ihre Existenz doch nicht auf den Nächsten, sondern auf ihr eigenes Wohl.⁴⁰ Jedoch ist jeder egoistisch, und daher muss das Individuum, um seinen eigenen Egoismus befördern zu können, ebenso Schutz vor dem Egoismus der anderen Individuen suchen. Der Vertragsschluss erfolgt somit nicht aus Interesse an Kooperation, sondern es sind verängstigte Vereinzelte, die sich aus purer Notwendigkeit zusammenschließen.⁴¹

Die liberale Politik ist in den Augen Radical Orthodoxys als konsequente Umsetzung dieser Anthropologie zu begreifen, denn sie zielt auf Schutz vor dem Fremden, vor dem Anderen. »[T]he terrorist, the refugee, the person of another race, the foreigner, the criminal«,⁴² prinzipiell kann jeder der Andere sein, vor dem man geschützt werden muss. Das Abdriften liberaler Politik in den Populismus ist eine logische Konsequenz dieses Schutzbedürfnisses und höhlt langsam aber sicher die Werte aus, zu deren Schutz der Liberalismus ursprünglich angetreten ist. Im Besonderen denkt John Milbank hier an die Einschränkung von bürgerlichen Freiheiten und an zeitweilig aufgehobene demokratische Entscheidungsfindungsprozesse, die immer wieder mit dem angeblich beabsichtigten Schutz der Bürger gerechtfertigt werden. Der Liberalismus selbst schadet liberalen Werten und befürwortet letztendlich nur noch den freien Markt.⁴³ Die Funktion des Staates wird im Laufe dieser Entwicklung auf polizeiliche und militärische Aufgaben reduziert: Es ist originär der Schutz des Individuums und seines Besitzes, den der Staat zu leisten hat, und diese Funktion erfüllt er am besten, wenn er sich ausschließlich darauf konzentriert. Da das egoistisch-liberale Individuum zudem kein Interesse an der Partizipation am Staatswesen aufbringen kann, was heutzutage durch den Verfall von vermittelnden Größen zwischen Individuum und Staat immer deutlicher wird – man denke

38 Vgl. Milbank, ebd., S. 14. Die Individualität stellt für Milbank deshalb ein so großes Problem dar, da der Mensch wesentlich sozial veranlagt ist und in individuellem Verhalten die gottgewollte Ordnung verfehlt. Vgl. hierzu besonders den Abschnitt II. 3. des vorliegenden Aufsatzes.

39 Vgl. Milbank, ebd., S. 27.

40 Vgl. Milbank, ebd., S. 31; vgl. ferner: John Milbank, »Liberality versus Liberalism« in: Michael Hoelzl / Graham Ward (Hg.), *Religion and Political Thought*, London/New York 2006, S. 225-236; S. 226.

41 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 10.

42 Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 226.

43 Vgl. Milbank, ebd., S. 226.

nur an den Rückgang von Familie und lokalen Gemeinschaften – entscheidet der Staat bald nur noch allein und wird unweigerlich eine neue, totalitäre Gestalt entwickeln.⁴⁴

Neben diesen Missständen und Problemen, die in der liberalen Anthropologie Grund gelegt sind, erweist sich für die radikale Orthodoxie auch die liberaldemokratische Staatstheorie als fragwürdig, da sie nicht voraussetzt, dass ihre Staatsbürger das intrinsisch Erstrebenswerte anzielen. Es kann in der liberalen Demokratie keine Anerkennung des absolut Guten geben, die in der Transzendenz begründet läge. Eine solche Anerkennung ist jedoch für das Staatswesen von eminenter Bedeutung, denn die notwendige, innergesellschaftliche Werthierarchie bedarf eines absoluten Bezugspunktes. In Ermangelung eines solchen trägt die Demokratie immer schon den drohenden Kollaps der ihr eigenen Hierarchien in sich.⁴⁵

Das liberale, verängstigte Individuum hat, und dies ist ein weiterer Kritikpunkt Milbanks, keine Chance, in universeller Nachbarschaft zu leben, denn es kann nicht jeden als Nächsten anerkennen. Zu tief sitzt die Angst der Liberalen vor dem Fremden, dem Anderen, der durch den Graben des Egoismus niemals der Nächste oder der Nachbar werden kann.⁴⁶ Diese zunehmende Fragmentierung der Gesellschaft hat bedenkliche Folgen und mit dem Säkularen steht auch das Politische als dessen Teilbereich vor der Implosion. Genauso, wie für die Philosophie eine Rückkehr in den Schoß der Theologie notwendig ist, ist sie es daher auch für die politische Philosophie. Es gilt zu erkennen, dass die Werte, die vermeintlich der Aufklärung entstammen – besonders die kantische Ethik – eigentlich in der christlichen Tradition beheimatet sind.⁴⁷ Jedoch können die genuin christlichen Werte wie etwa die Redefreiheit, das Recht auf eine gerechte Verhandlung usw. losgelöst von ihrer Verankerung im Transzendenten keine absolute Gültigkeit beanspruchen. Eine Rückkehr zur Theologie und zur christlichen Weltanschauung ist die einzige Möglichkeit, diesen an sich guten Werten zur Durchsetzung zu verhelfen. Zudem bietet die christliche Ontologie des Friedens die einzige Alternative zu gewalttätigen Ontologie des Nihilismus.⁴⁸ Diese Ontologie des Friedens ist die Chance der säkularen Gesellschaft, doch noch zu überleben und sich nicht ins Nichts aufzulösen. »Christianity implies a unique and distinctive structural logic for human society«.⁴⁹ »Only, therefore, if we can reinvoke, like Augustine, another city, another history, another mode of being, can we discover for ourselves a social space that is not the space of the *pagus* crossed with the *dominium* of an arbitrary, Scotist God«.⁵⁰ Nur durch die Rückkehr zur christlichen Weltanschauung, durch ein erneutes Ausrufen einer anderen Staatsform, einer anderen Art des Zusammenlebens, kann das Überleben der Menschheit si-

44 Vgl. Milbank, ebd., S. 227.

45 Vgl. Milbank, ebd., S. 235.

46 Vgl. Milbank, ebd., S. 233.

47 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 399; Milbank, *Liberalism versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 226.

48 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 1-6. 331 f.

49 Milbank, ebd., S. 406.

50 Milbank, ebd., S. 321; Hervorhebung im Original.

chergestellt werden. Eine hauptsächlich säkulare Gesellschaft hingegen wird die neoliberale Katastrophe erleiden.⁵¹

3. Eine altera civitas als postliberales Gegenmodell

Angesichts der zügellos gewordenen Aufklärung entwickelt Milbank sein Gegenmodell zum Liberalismus und stützt sich dabei im Besonderen auf die sozialistische Tradition, kombiniert mit einem Rückgriff auf biblische Inhalte. Die nachfolgende Darstellung des Gegenentwurfs wird sich an den zentralen Milbank'schen Ausführungen zu Staat und Gesellschaft wie zur Anthropologie orientieren.

3.1. Die anthropologische Prämisse: Der Mensch als kreatürliches Gemeinschaftswesen

Anthropologisch steht John Milbank auf dem Boden der biblischen Überlieferung und der christlichen Tradition. Sich auf die Schöpfungstheologie beziehend legt er dar, dass der Mensch Kreatur ist, vom gütigen Schöpfer geschaffen. »[N]o-one is self-originated«,⁵² alles Sein geht aus den Händen Gottes hervor. Als Geschaffene sind alle Menschen gleich, sie eint ihre Kreatürlichkeit. Über diese fundamentale Gleichheit hinausgehend sind alle Menschen miteinander verwandt, sie sind eine Sippe von Brüdern und Schwestern, zuerst in Adam und nun in Christus als dem neuen Adam. So kann es keine Fremden geben, vielmehr ergibt sich aus dieser Verwandtschaft aller Menschen, dass diese sich überall auf dem Globus als universale Nachbarn begreifen können.⁵³

Der Mensch ist wesenhaft auf Gott und auf andere Menschen ausgerichtet, er ist ein relationales und soziales Lebewesen. Doch noch bevor der Mensch selbst aktiv eine Beziehung aufbaut ist er schon in eine fundamentale Beziehung zu Gott eingebettet. Denn im Akt seiner Erschaffung baut Gott schon eine Verbindung zu ihm auf. Diese lebensschaffende Zuwendung prägt das menschliche Wesen als relationales, denn ohne diese erste Beziehung von Gott zum Menschen gäbe es den Menschen nicht.⁵⁴ Dies bedeutet eine radikale Verwiesenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer, ist dieser doch Grund und Garant des eigenen Lebens.

Neben dieser vertikalen Beziehung zum Schöpfer ist der Mensch immer auch in horizontale Bindungen eingebettet – wenn auch nachrangig gegenüber der fundamentalen Beziehung zu Gott. Die Menschen sind in Regionen, in lokalen Kulturen, in Religionsgemeinschaften und in Familien beheimatet und losgelöst von diesen Bindungen nicht zu denken.⁵⁵

Seiner verdankten Existenz wird der Mensch nur gerecht, wenn er barmherzig an seinem Nächsten handelt, wenn er sich liebend und fürsorgend in Gemeinschaft auslebt.

51 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 226.

52 Milbank, ebd., S. 227.

53 Milbank, ebd., (FN 40), S. 233.

54 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 423-427.

55 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 228.

Doch sein barmherziges Tun ist nur vermeintlich initiativ, eigentlich ist es eine Antwort auf die immer schon vorhandene Barmherzigkeit Gottes, die beständig in der Schöpfung herrscht.⁵⁶ Angesichts dieser partizipativen Weltsicht ist es nur konsequent, dass es von Milbank als negativ gewertet wird, nicht mit Gott in Beziehung stehen zu wollen. Wird die elementare Verbindung mit Gott verleugnet, dann schwindet alle Hoffnung auf Gemeinschaft mit anderen Menschen, denn diesen kann sich der von Gott losgelöste Mensch nicht mehr zuwenden, da er durch das Abstreiten seiner wichtigsten Bindung alle Bindungsfähigkeit verleugnet.⁵⁷ Gegen solches Autonomiestreben muss daher betont werden: Der Mensch gehört sich nicht selbst, er kann sich deswegen nicht als autonom betrachten. Mehr noch: Jeder Versuch, eine solche Autonomie zu erlangen bzw. egoistisch zu handeln, ist sündhaft. Das Handeln der Heiligen kann demgegenüber als Vorbild dienen, wie geglückte, menschliche Existenz auszusehen hat – geprägt durch Barmherzigkeit und wesenhaft sozial.⁵⁸

3.2. Das Verhältnis von Kirche und Staat

Es ist nicht das politische Gemeinwesen, das für Milbank das Ziel der Heilsgeschichte markiert, sondern die Kirche, da sie die wahrhaft himmlische Stadt darstellt. Dennoch erachtet er politische Herrschaft als unumgänglich.⁵⁹ Solange die Heilsgeschichte noch nicht zu ihrem Ende gekommen ist, wird es, so formuliert John Milbank im Anschluss an Augustinus, Sünde in der Welt geben. Diese Sünde bedarf der Reglementierung durch weltliche Macht und sie bedarf des weltlichen Friedens. Der Geburtsfehler dieser Form irdischer Herrschaft ist jedoch, dass sie selbst essentiell sündhaft ist, da sie zwischen verschiedenen, egoistischen Willen einen Kompromiss zu finden sucht. Da Egoismus und Selbstverliebtheit Sünde sind, kann die Vermittlung zwischen den egoistischen Einzelwillen ebenfalls nur Sünde sein. Wahre, sündfreie Gemeinschaft zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass sie in einem absoluten Konsens begründet liegt, in einer Harmonie ihrer Mitglieder. Eine solche Gemeinschaft stellt die Kirche dar.⁶⁰

Zwischen Kirche und Staat sollen die Grenzen verschwommen sein, so dass der Staat vom sozialen Vorbild der Kirche lernen kann, was eine wahre Gemeinschaft ausmacht; und dass die Kirche demgegenüber am Staat beobachtet, welche Gefahr in der Hierarchisierung verborgen liegt.⁶¹ Langfristig muss die Kirche allerdings, um wahre Kirche zu sein, eine Ausweitung ihrer Einflussphäre anstreben und die sozialästhetische Harmonie verbreiten, die ihrer Gemeinschaftsform eigen ist.⁶² Unter Verweis auf Paulus formuliert

56 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 425 f.

57 Vgl. Milbank, *ebd.*, S. 432.

58 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 401 f.

59 Vgl. Milbank, *ebd.*, S. 398-406, besonders S. 401-403.

60 Vgl. Milbank, *ebd.*, S. 401-403.

61 Vgl. Milbank, *ebd.*, S. 408.

62 Vgl. Milbank, *ebd.*, S. 422. Milbank sieht in der Kirche die einheitliche Partizipation mit Gott gegeben, die eigentlich für die ganze Schöpfung intendiert ist. Unter der sozialästhetischen Harmonie lässt sich daher am ehesten die Relationalität der menschlichen Gemeinschaft auf

Milbank das Ziel, dass die Kirche als neue Form der Polis nicht nur mit dem Staat, im Falle Paulus' mit dem Römischen Reich, interagieren soll, sondern dass sie ihn subsumieren soll – »as the heirs of Abraham, Moses and Plato must today subsume the American one«.⁶³

3.3. Begründung, Wesen und Ziel des Staates

Radical Orthodoxy ist der Meinung, dass der Staat gerade in der Begründung des Gemeinwesens und im Selbstverständnis vom Vorbild der Kirche lernen kann. Gegenwärtig wird das Gemeinwesen in einem Gesellschaftsvertrag Grund gelegt, wobei sich für Milbank als problematisch erweist, dass Einzelne aus dem Vertrag hinausfallen können und dann jeder Menschlichkeit beraubt sind.⁶⁴ Die christliche Anthropologie demgegenüber sieht in jedem Menschen eine Person, egal, ob er in ein Sozialgefüge eingebunden ist oder nicht. Die lebensschaffende Liebe des Schöpfers hat ihn hervorgebracht und ihn anderen Menschen beigesellt, mit denen er an Gottes Schöpfung partizipiert. Da es seine Bestimmung ist, fürsorglich in Gemeinschaft und am Nächsten zu handeln, sollte sich das Verständnis entwickeln, dass die Gesellschaft solcher Menschen durch »mutual generosity« zusammengehalten wird, nicht jedoch durch einen Vertrag.⁶⁵ Diese gegenseitige Großzügigkeit ist in der Kirche nach paulinischer Auffassung schon realisiert und sollte vom Staat ebenso verwirklicht werden. Gleichwie die Kirche als Körper Christi vom Heiligen Geist durchflutet wird, der geschenkhaftes Leben ist, und so in einen Kreislauf des Geschenk-Austausches eintritt, so soll sich der Staat vergegenwärtigen, dass alle Menschen unterschiedlichste Talente und Eigenschaften haben, die sie zum Wohle des Staates einbringen können. »The people give their goods to the head of the Church who is Christ: in like manner the people should give their gifts of insight and talent to the sovereign representative who acts in their name. Inversely the sovereign power must think of itself as distributing gifts – gifts of good governance and ordering.«⁶⁶ Eine solche Ordnung übersteigt bloße Nützlichkeitsabwägungen und ist mehr, als eine auf Gesellschaftsvertrag basierende Ordnung bieten kann. Eine auf dem Verständnis des Geschenk-Austausches aufbauende Gesellschaft ist durch einen starken Grundkonsens geprägt, stimmen doch alle Gesellschaftsmitglieder darin überein, ihre Talente und Eigenschaften an das Gemeinwesen zu verschenken. Der Staat trägt im Gegenzug zur inneren Erfüllung seiner Bürger bei – »[a] government that gives must pursue the intrinsic fulfilment of its citizens«.⁶⁷ Dies ist das Telos des Staates: Auf die Erfüllung seiner Bürger hinzuwirken, sie in ihrer barmherzigen Sozialnatur zu bestärken und ihnen ein Ausleben derselben bestmöglich zu garantieren. So kann man mit Augustinus zu einem neuen Verständnis des

Grundlage der Anerkennung der Abhängigkeit vom Schöpfer in Partizipation mit demselben verstehen.

63 Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 231.

64 Vgl. Milbank, ebd., S. 228.

65 Milbank, ebd., S. 229 f.

66 Milbank, ebd., S. 227.

67 Milbank, ebd., S. 227.

Staates gelangen: Er ist »the association of a multitude of rational beings united by a common agreement on the common objects of their love«. ⁶⁸ In letzter Konsequenz zielt eine solche Gemeinschaft, wie sie bisher nur in der Kirche verwirklicht ist, auf das Heil ihrer Mitglieder, auf die Wiederherstellung des menschlichen Lebens durch die Partizipation mit dem Schöpfer und der gesamten Schöpfung. ⁶⁹ Der Zielpunkt der Milbank'schen Theorie ist eine Teilhabe und ein Mitwirken der menschlichen Gemeinschaft an der Heilsgeschichte, wodurch die sündhaft-egoistischen Menschen in Gemeinschaft wiederhergestellt werden und Heil erlangen. Das Heil artikuliert sich in der Partizipation und so auch in der Relationalität – horizontal wie vertikal. Diese partizipative Weltsicht bedingt die Einsicht, dass alles sakramental ist, da von Gott durchwaltet und von der Herrlichkeit Christi kündend. ⁷⁰

3.4. Freiheit in Einigkeit

Da der Mensch sich nicht selbst hervorgebracht hat, da jede Form des Egoismus als sündhaft betrachtet wird und da die wahre Gemeinschaft einen absoluten Konsens erfordert, ist Milbanks Verständnis der menschlichen Freiheit sehr eigen konnotiert.

Sich auf Augustinus beziehend führt Milbank aus, dass es zwischen Einzelseele und Gemeinschaft, zwischen Haushalt und Staatswesen und zwischen Staatswesen und Welt eine bestimmte mikro-/makro-kosmische Beziehung gibt. Interne Übereinstimmung ist nur möglich dadurch, dass Seele, Haushalt und Staatswesen in externer, also öffentlicher Übereinstimmung mit anderen Seelen, Haushalten und Staatswesen stehen, gemäß den Regeln des Staats oder der Welt. Einzelseelen, Häuser und Staaten können daher nur insofern innerlich »richtig« sein, so sie denn in der externen Ordnung, deren Teil sie sind, den richtigen Platz einnehmen. Interne Freiheit muss sich an dem Externen messen lassen, muss mit ihm kommensurabel sein. Dabei wird eine solche interne Freiheit nur vollständig und richtig ausgelebt, wenn sie sich im Bewusstsein, dass das externe Ganze sich durch ihr Ausleben verändern kann, für die Harmonie und damit für die Schönheit des wohlgeordneten Ganzen entscheidet. »[O]therwise, freedom will be inhibited by disharmony, the resistance of other freedoms, and will not be perfect freedom«. ⁷¹ In diesem Sinn ist die Freiheit des einzelnen Teils – der Einzelseele, des einzelnen Haushalts, des einzelnen Staatswesens – mit der Freiheit des Ganzen identisch. Augustinus schreibt dazu, dass »[i]n the heavenly city then, there will be freedom of will. It will be one and the same freedom in all, and indivisible in the separate individuals". ⁷² Und Milbank führt diesen Gedanken weiter: »Not only, therefore, is there a structural parallel between the ›whole‹ and the unit: in addition, the ›whole‹ is in some sense present within the unit,

68 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 400. Es handelt sich um ein direktes Zitat aus Augustinus ›*De Civitate Dei*‹.

69 Vgl. Milbank, ebd., S. 402.

70 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 235.

71 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 404.

72 Milbank, ebd., S. 405. Es handelt sich um ein direktes Zitat aus Augustinus *De Civitate Dei*.

because the unit exists in a position fully defined by the unfoldings of an infinite sequence«.73

Die Freiheit des einzelnen Gesellschaftsmitglieds muss somit als mit der Freiheit des ganzen Gemeinwesens identisch angesehen werden. Frei ist der Mensch nur, wenn er nicht sündhaft, sondern sozial und barmherzig handelt, so immer wieder neue Relationen aufbaut und damit seine Natur in Partizipation mit Schöpfer und Mitgeschöpfen auslebt. Dadurch erlangt auch die gesamte Gesellschaft ihre Freiheit. Versündigt sich dagegen der Einzelne, dann sündigt auch das Gemeinwesen und wird ebenso unfrei wie sein sündigendes Mitglied.

Die Freiheit, die Milbank andenkt, scheint eine identitäre Freiheitskonzeption zu sein. Jedoch betont Milbank, sie sei nicht total, da sie unendlich ist, im unendlichen Gott als dem Ganzen eingeborgen. Zudem ermögliche eine solche Sicht, Differenzen in der Harmonie zu denken. Das Ganze erhält seine Harmonie nur durch die unterschiedlichen Positionen seiner Teile74 – wobei diese unterschiedliche Positionierung freilich nur im Rahmen des absoluten Konsenses möglich ist.

3.5. Paideia – Hinwendung zur Tugend

Um eine wirkliche Alternative zur gewalttätigen Ontologie des Liberalismus sein zu können und um zeitgleich den postmodernen Nihilismus zu überwinden, braucht es für Milbank eine »social order grounded on virtue«.75

Tugendhaft handelt der Mensch nicht von sich aus – er muss zur Tugend erst erzogen werden. Daher ist Erziehung einer der Kerngedanken des Milbank'schen Gegenmodells. Alle Politik und die Wirtschaft haben nur der paideia zu dienen,76 zielt diese doch auf die Erziehung des Menschen zu wahren Menschsein. »For a polity based on virtue, the goal of authority is [...] the education of individuals into certain practices and states of character, regarded as objectively desirable goals for human beings as such«.77

In der Erziehung zur Tugend wird dem Menschen sein wahres Menschsein ermöglicht, in ihr trägt der Staat zur Erfüllung der Bürger bei und somit zu seinem eigentlichen Ziel. Daher hat die Politik der paideia zuzuarbeiten, ist diese doch Voraussetzung des gelingenden Menschseins.

4. Zusammenfassung: Eine sakral-partizipative Ordnung

Es lässt sich zusammenfassen: Milbanks partizipative Weltsicht, die den Grundgedanken von Radical Orthodoxy darstellt, schlägt sich sowohl in seiner Liberalismuskritik als auch in seinem postliberalen Gegenmodell nieder. Als Hauptkritikpunkt am liberalen

73 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 405.

74 Vgl. Milbank, ebd., S. 405.

75 Milbank, ebd., S. 326.

76 Vgl. Milbank, *Liberalism versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 228 f.

77 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 326.

Denksystem lässt sich festhalten, dass es den Versuch unternommen hat, eine von Gott und der Theologie autonome Sphäre zu kreieren. Da das Lossagen von Gott jedoch das Verleugnen der fundamental wichtigsten Beziehung bedeutet, verliert der Mensch in seinem Streben nach vermeintlicher Eigenständigkeit seine Bindungsfähigkeit und verbleibt als isoliertes, verängstigtes Individuum. Die christliche Botschaft bietet demgegenüber die einzige Alternative, ist sie es doch, durch die ein partizipatives Verständnis der Welt zurück gewonnen werden kann. Der Mensch ist wesentlich sozial und kann dies nur durch Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen verwirklichen, wobei die Beziehung zu Gott die ist, die alle weiteren erst möglich macht. Steht der Mensch in Relation mit dem Schöpfer, so verspürt er den Drang, auch Verbindungen zu seinen Mitmenschen zu knüpfen und sein Wesen in Gemeinschaft zu verwirklichen. Bisher ist wahre Gemeinschaft allerdings nur in der Kirche vorhanden, da diese als von Heiligem Geist durchwaltet auf dem absoluten Konsens beruht, dass alles sakramental ist und in einem Wechselverhältnis mit dem Schöpfer steht. Damit die säkulare Welt jedoch nicht die neoliberale Katastrophe erleidet und sich im Nihilismus auflöst, muss die kirchliche Form der Gemeinschaft auf die Welt ausgeweitet werden. In Milbanks Gegenmodell wird deutlich, dass die auf absolutem Konsens beruhende Gemeinschaft ein organisches Ganzes formt, in dem die einzelnen Teile ihre Freiheit verwirklichen, indem sie ihrem Platz im Gesamtgefüge entsprechen und so ihr wahres Wesen ausleben. Diese Orientierung am wahren Menschsein erfordert konsequenterweise eine Orientierung und Unterordnung des politischen Entscheidungssystems an der paideia, an der Tugend, die letztendlich zum wahren Menschsein und damit zum Heil ermächtigt.

III. Im Schatten Manis

Nachdem das Grundanliegen der radikalen Orthodoxie sowie ihre Liberalismuskritik und ihr postliberales Gegenmodell entfaltet wurden, soll nun der Frage nachgegangen werden, ob das Denken Milbanks mit seiner Dichotomie von partizipativer Wirklichkeit und Nihilismus lediglich dualistisch geprägt ist, oder ob sich bei genauerer Untersuchung eine gnostische Logik entdecken lässt. Hierzu sei Eric Voegelins Gnosiskonzept herangezogen.

1. Voegelins Konzept: Ideologie als Religionsersatz

Die drei großen totalitären Regime des vergangenen Jahrhunderts, das bolschewistische in Russland, das faschistische in Italien und das nationalsozialistische in Deutschland, wurden schon frühzeitig als etwas grundlegend Neues empfunden. Die Qualität ihrer Politik ließ sich mit den gängigen Kriterien nicht mehr erfassen, da die politische Gewalt nicht mehr »in ein Balancesystem [eingebunden war], nicht [mehr] parlamentarisch und

administrativ gezügelt« wurde.⁷⁸ Grundlegend neu artikulierte sich der Anspruch, das ganze menschliche Leben gestalten zu wollen, verbunden mit einem »herausfordernde[n] Bekenntnis der Herrschenden zu Zwang und Gewalt«.⁷⁹ Es ging um die »totale Erfassung der Menschen«.⁸⁰ Die entstandenen Theorien zur Erklärung der Regime waren zumeist strukturell ausgerichtet und nahmen einen Vergleich zwischen den Kennzeichen der jeweiligen politischen Systeme vor. In Abgrenzung zu diesen Theorien entwickelte Eric Voegelin das Konzept der Politischen Religionen,⁸¹ das der Frage nachgeht, »ob nicht in den totalitären Bewegungen machtvolle Kräfte eines genuinen Enthusiasmus wirksam waren, aus denen der Terror und der Vernichtungswille erst resultierten – Kräfte, die vielleicht durch bestimmte Merkmale des Liberalen Systems herausgefordert wurden«.⁸² Im weiteren Verlauf seiner Forschung stellte Voegelin seinen Grundgedanken der Politischen Religionen in das umfassendere Konzept der Gnosis, mit dem er versuchte, sowohl die politischen als auch die intellektuellen Massenbewegungen seiner Zeit zu deuten.⁸³ Neben dem Verlust jeglicher Rationalität, den er in den Bewegungen seiner Zeit aufspürt, verarbeitet er in diesem Konzept auch die absolute Vergottung der Gesellschaft, die aus dem Rationalitätsverlust erwächst.

Voegelin nennt sechs Charakteristika, »die in ihrer Gesamtheit das Wesen gnostischer Haltung umschreiben«.⁸⁴ (I) Zunächst einmal ist der Gnostiker mit seiner Situation unzufrieden. (II) Er geht zweitens davon aus, dass die schlechte Situation auf eine wesensmäßig schlechte Organisation der Welt zurückzuführen ist. Nicht der Mensch an sich ist schlecht, sondern die Ordnung, die ihm gegenüber tritt. (III) Drittens ist der Gnostiker überzeugt, dass Erlösung vom Übel möglich ist, wobei (IV) viertens die Seinsordnung in einem geschichtlichen Prozess verändert werden muss. (V) Fünftens teilt der Gnostiker die Überzeugung, dass eine erlösende Veränderung der Seinsordnung im menschlichen Ermessen und Vermögen liegt. (VI) Sechstens ist der Gnostiker schlussendlich davon überzeugt, den Schlüssel zur Erlösung erforscht und gefunden zu haben und dass er daher in der Lage ist, dieses Erlösungswissen der Menschheit zu verkünden.⁸⁵

Neben diesen Merkmalen weisen die gnostischen Systeme eine ausgefeilte Symbolik auf, die häufig als Modifikation der christlichen Erlösungsidee erscheint. Voegelin zeigt auf, dass gerade die Geschichtsspekulation des Joachim von Flora einen Komplex von vier Symbolen bereitstellt, dem die gnostischen Bewegungen folgen. »Das erste dieser

78 Hans Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg 1995, S. 24.

79 Maier, ebd., S. 24.

80 Wolfgang Wippermann, *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute* (Erträge der Forschung 291), Darmstadt 1997, S. 10.

81 Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. 2. Auflage, München 1996.

82 Ernst Nolte, »Die drei Versionen der Totalitarismustheorie« in: Achim Siegel (Hg.), *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung 7), Köln/Weimar 1998, S. 105-124, S. 114 f.

83 Vgl. Eric Voegelin, »Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit« in: *Wort und Wahrheit I* (1960), S. 5-18, S. 5.

84 Vgl. Voegelin, ebd., S. 6.

85 Vgl. Voegelin, ebd., S. 6 f.

Symbole ist das des Dritten Reiches, d.h. die Vorstellung von einer dritten weltgeschichtlichen Phase, die zugleich die letzte Vollendung ist.⁸⁶ »Das zweite von Joachim entwickelte Symbol ist das des Führers, des *dux*, der zu Anfang eines neuen Zeitalters erscheint und durch seine Erscheinung dieses Zeitalter begründet.«⁸⁷ »Das dritte der joachitischen Symbole ist das des Vorläufers«,⁸⁸ der, analog zu Johannes dem Täufer, ein Wegbereiter des kommenden Führers ist. Diese beiden Figuren sind nicht immer genau zu trennen. Das vierte Symbol Joachims »ist die Gemeinschaft der geistig autonomen Personen«,⁸⁹ ein durch Joachims monastische Lebensform bedingter Gedanke. In den vier Symbolen lässt sich einer »der großen Symbolkomplexe, der in den modernen politischen Massenbewegungen aktiv geworden« ist, erkennen.⁹⁰

Alle gnostischen Bewegungen werfen das Problem der Immanentisierung auf, denn es geht ihnen darum, »die Seinsverfassung mit ihrem Ursprung in göttlich-transzendente[m] Sein aufzuheben und sie durch eine weltimmanente Seinsordnung zu ersetzen, deren Vollendung in den Machtbereich des menschlichen Handelns gegeben ist.«⁹¹ Die unzulängliche Welt soll so verändert werden, dass eine bessere Welt entsteht. Zu diesem Zwecke muss der Gnostiker jedoch einen entscheidenden Realitätsfaktor ausblenden, damit sein Weltänderungsprogramm nicht von vornherein aussichtslos und unsinnig erscheint.⁹² Nur so kann er ein »Menschen-, Gesellschafts- oder Geschichtsbild nach seinem Wunsche konstruieren.«⁹³

2. John Milbank – ein Gnostiker?

Offenbart John Milbanks Entwurf der *altera civitas* lediglich einen dualistischen Grundzug oder folgt er einer gnostischen Logik? Um dies festzustellen, sollen die sechs Voegelin'schen Charakteristika in Milbanks Denken nachgeprüft werden. Dann wird der Fokus auf die innere Symbolik von Radical Orthodoxy gerichtet, um eine eventuelle Übereinstimmung mit der Symbolik des Joachim von Flora zu ermitteln.

Zunächst einmal lässt sich feststellen, dass Milbank mit seiner Situation unzufrieden ist, denn »[f]or several centuries now, secularism has been defining and constructing the world. It is a world in which the theological is either discredited or turned into a harmless leisure-time activity of private commitment.«⁹⁴ Diese Herabwürdigung der Theologie verstimmt Milbank, hat die Theologie doch »a much better story« zu bieten als das Säkulare (I).⁹⁵ Der Mensch an sich ist gut, schließlich ist er vom gütigen Gott geschaffen

86 Voegelin, ebd., S. 9.

87 Voegelin, ebd., S. 10.

88 Voegelin, ebd., S. 11.

89 Voegelin, ebd.

90 Voegelin, ebd., S. 12.

91 Voegelin, ebd.

92 Vgl. Voegelin, ebd..

93 Voegelin, ebd., S. 15.

94 Milbank / Ward / Pickstock, Introduction, aaO. (FN 13), S. 1.

95 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 330.

und affirmiert. Jedoch ist der Mensch, dessen Existenz sich nur in der partizipativen Einheit mit dem Schöpfer voll entfaltet, in einer Welt gefangen, die sich unabhängig von ihrem Existenzgrund begreift und die, da sie ihr Sein so komplett verfehlt, eine falsche Ordnung errichtet, basierend auf einer Ontologie der Gewalt (II).⁹⁶ Milbank ist der festen Überzeugung, dass die Marginalisierung der Theologie und das verfehlt Sein der Welt verändert werden können (III). Diese Veränderung wird in einem geschichtlichen und durch Menschen gewirkten Prozess vollzogen: Zunächst erfolgt die Subsumption Amerikas,⁹⁷ dann folgen die anderen Staaten und schließlich wird die gesamte Welt nach dem Vorbild der wahren Kirche – der bisher einzigen wahren, d.h. auf Konsens beruhenden Gemeinschaft – geordnet sein (IV und V).⁹⁸ Der Konsens, die Übereinstimmung mit den zentralen Werten des Christentums und das Anerkennen der fundamentalen Beziehung zum Schöpfergott ist das Heilmittel für alles Übel. Sobald die sich bisher als unabhängig verstehenden Wissenschaften zurück in den ihnen angestammten Platz in der Theologie gekehrt sind, wird die Welt wieder eins – in Partizipation mit dem Schöpfer, auf der Grundlage eines erneuerten sakramentalen Verständnisses (VI).⁹⁹

Alle Charakteristika des gnostischen Denkens lassen sich somit bei John Milbank nachweisen. Zudem geht er, gemäß der Symbolik des Joachim von Flora, von einem dreistufigen Geschichtsprozess aus. »Once, there was no ›secular‹«,¹⁰⁰ die Welt war eine Einheit in Partizipation mit Gott. Doch diese erste Phase, das Zeitalter der Harmonie, wurde durch den Sündenfall der europäischen Geistesgeschichte, durch Johannes von Duns Scotus, zerstört. Seine Trennung von Ontologie und Theologie leitete einen Verfallsprozess – und damit ein zweites Zeitalter – ein, der bis zum heutigen Tag andauert und sich gegenwärtig in der Implosion des Säkularen in seiner ganzen destruktiven Potenz zeigt.¹⁰¹ Ein Drittes Reich ist die von Milbank anvisierte Zukunft der erneuerten Partizipation auf sakramentaler Grundlage. Um diese Zukunft zu erreichen, legt er ein ausgesprochen prophetisches Selbstverständnis an den Tag, wodurch er mit der Führer- oder Vorläufergestalt der joachitischen Symbolik identifiziert werden kann. Das prophetische Selbstverständnis artikuliert sich besonders in der Widmung, die Milbank seinem Erstlingswerk voranstellt. Er schreibt für »the Remnant of ›Christendom‹«,¹⁰² eine Formulierung, die sicherlich nicht zufällig an Jesajas Rede vom heiligen Rest erinnert. Jesaja versucht, der von Gott gegebenen Aufgabe nachzukommen und das Volk aufzurütteln, damit es nach dem Strafgericht Gottes zu Gott umkehrt und wiederhergestellt werden kann. Auch Radical Orthodoxy versteht sich als »a task«,¹⁰³ eine Aufgabe, die getan werden muss. Dazu müssen die Menschen aufgerüttelt werden – aufgerüttelt durch

96 Vgl. Milbank, ebd., S. 4.

97 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 231.

98 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 402.

99 Vgl. Milbank / Ward / Pickstock, *Introduction*, aaO. (FN 13), S. 3 und Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 235.

100 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 9.

101 Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 23 und Vgl. Milbank / Ward / Pickstock, *Introduction*, aaO. (FN 13), S. 4.

102 Milbank, *Milbank, Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), passim

103 Vgl. Pickstock, *Radical Orthodoxy and the Mediations of Time*, aaO. (FN 7), S. 63.

die düsteren Bilder von der neoliberalen Katastrophe, von der Implosion des Säkularen, vom totalen Zerfall der bisherigen Hierarchien. Das Ziel ist, dass die Menschen zurückkehren zur Theologie und wieder die Einheit mit dem Schöpfer anstreben. John Milbank erkannte schon früh den säkularen Verfall, weshalb er sich auch als erster aufgemacht hat, der Welt ihren Weg zur Überwindung allen Übels zu predigen.¹⁰⁴ Ob er ferner der Begründer des Zeitalters der wieder gewonnenen Partizipation mit Gott sein wird, kann nur die Zukunft zeigen. Durch seine Erkenntnis des Grundes allen Übels muss er zumindest als Vorläufer des Dritten Reiches betrachtet werden. Neben den sechs Voegelein'schen Merkmalen findet sich somit auch die Symbolik des Joachim von Flora in den Milbank'schen Gedanken wieder.

Es stellt sich nun jedoch die Frage, ob man Milbank, der ja offensichtlich einen Transzendenzbezug herstellt, Immanentismus vorwerfen kann. Ist es überhaupt möglich, dass er eine weltimmanente Seinsordnung etablieren möchte, wo er doch seine ganze Energie in die Erneuerung der Partizipation Gottes mit der Welt steckt?

Zu Beginn seiner Ausführungen über die *altera civitas* macht Milbank noch deutlich, dass diese sich »on pilgrimage through this temporary world« befindet.¹⁰⁵ Im Anschluss an Augustinus beschreibt er das auf diese Pilgerschaft folgende Eschaton als Vision des Friedens. In der himmlischen Stadt, dem himmlischen Jerusalem, leben die Engel und Heiligen eine besondere Form der Tugend, indem sie sich einem Zustand der »self-forgetting conviviality« hingeben.¹⁰⁶ Dieser himmlische Status war für die Schöpfung ebenso intendiert, wurde jedoch durch den Sündenfall Adams zerstört. »But God and the heavenly Jerusalem [...] reach down in compassion for the salvation of the world.«¹⁰⁷ Doch ungeachtet dieser heilvollen Zuwendung kann die volle Gerechtigkeit der *civitas Dei* nur im Eschaton erreicht werden, während auf Erden lediglich eine teilweise Verwirklichung möglich ist. Diese Darstellung und Betonung der eschatologischen Differenz spricht gegen eine Immanentisierung, verbleibt das Weltliche dadurch doch immer als das Vorläufige, als das noch nicht Vollendete.

Doch der Milbank'sche Textbefund ist nicht so eindeutig, da er nämlich in seinen Überlegungen zu einem Punkt vordringt, an dem die eschatologische Differenz in Vergessenheit gerät und Erlösung nicht mehr von Gott, sondern vom Menschen bewirkt wird. Zunächst schließt sich Milbank Augustinus in der Ansicht an, dass es, so lange die Zeit besteht, Sünde in der Welt geben wird. Die Sünde bedarf der Regelung durch weltliche Herrschaft, die einen Ausgleich zwischen den egoistischen Willen herstellt und so einen weltlichen Frieden garantiert, der jedoch hinter dem wahren, göttlichen Frieden zurückbleibt.¹⁰⁸ Demgegenüber stellt die Kirche eine »entire harmony amongst its members« dar, worin »salvation, the restoration of being, consists«.¹⁰⁹ Die Kirche soll jedoch

104 Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, aaO. (FN 20), S. 41 f.

105 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 380.

106 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 391.

107 Milbank, ebd.,

108 Vgl. Milbank, ebd., S. 401 f.

109 Milbank, ebd., S. 402.

nicht als bloßes Gegenbild zum Staat fungieren, sondern diesen sukzessive ersetzen.¹¹⁰ Da Radical Orthodoxy es als genuine Aufgabe begreift, eben diese Ausweitung der kirchlichen Sphäre zu bewirken, wollen sie so dazu beitragen, den Raum des Heils zu erweitern. Sollte die Welt jedoch von der Kirche subsumiert worden sein, sollte überall der absolute Konsens und die vollendete Harmonie herrschen, dann würde es keine Sünde mehr geben – denn Sünde bedarf der weltlichen Regierung, sie muss durch »worldly *dominium*«¹¹¹ verwaltet werden. Die Expansion der kirchlichen Sphäre bedeutet daher schlussendlich eine Überwindung aller Sünde und damit die vollkommene Wiederherstellung des Seins, sie bedeutet das Bewirken des Heils. Nun reklamieren die Vertreter der radikalen Orthodoxie diese Aufgabe, deren Ziel – wie gerade nachgewiesen wurde – die Herstellung des Heils ist, für sich. Es ist aber die Aufgabe, die originär nur einem zukommen könnte, nämlich Gott. Das Heil ist eine eschatologische Wirklichkeit, es kann auf dieser Welt nicht erzielt werden. Doch genau darauf zielt Radical Orthodoxy! Die Radikalorthodoxen setzen sich selbst an die Stelle Gottes und glauben, sie könnten sein Erlösungswerk auf Erden vollenden. Durch diese Sicht rutscht Milbank von einem orthodoxen Verständnis der eschatologischen Differenz in einen heterodoxen Immanentismus ab.

Damit das Heil bewirkt werden kann, muss Milbank eine Anthropologie voraussetzen, die etliche Aspekte des Menschseins vernachlässigt. So basiert sein Menschenbild wesentlich auf der Güte des Menschen, wodurch egoistische und neidische Faktoren vollkommen ausgeblendet werden können.¹¹² Nur das Verleugnen des menschlichen Egoismus macht eine sozial-partizipative Wirklichkeit möglich, in der der Einzelne seinen Platz im Gesamten einnimmt und nur eine legitime, das heißt mit der Freiheit des Gesamten übereinstimmende, Freiheit auslebt. Nähme man hingegen einen egoistischen Menschen an, dann wäre eine solche Weltansicht unmöglich, würde sich dieser Mensch doch bestimmt nicht dem großen Ganzen unterordnen. Vielmehr würde er versuchen, soziale Bindungen zu seinen Gunsten zu manipulieren und sie so zerstören.

Damit sind auch die letzten Aspekte der Charakterisierung der Gnosis durch Voegelin bei John Milbank aufgezeigt worden. Milbanks Denken folgt demnach einer gnostischen Logik. Was bedeutet nun diese Feststellung für den politisch-theologischen Komplex?

IV. Zur Unterscheidung der Geister

1. Zusammenfassung: Eine christlich-totalitäre Variante der Polis

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so lässt sich folgendes Bild zeichnen:

Mit John Milbank hat die vorangegangene Analyse einen Theologen in den Blickpunkt gerückt, der den Anspruch artikuliert, die Religion sei Gestalter von Politik. Dieser An-

110 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 231.

111 Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. (FN 18), S. 402; Hervorhebung im Original.

112 Vgl. Milbank, *Liberality versus Liberalism*, aaO. (FN 40), S. 233. Dort heißt es, der Mensch habe, so denn wirkliche, kreative Freiheit gewährleistet sei, lediglich »little interest in greed«.

spruch paart sich mit einem ausgeprägten Antiliberalismus, wie Milbanks Liberalismuskritik, die sich klassisch antiliberaler Argumente bedient, eindrucksvoll aufweist. Die Diskussion des radikalorthodoxen, postliberalen Gegenmodells auf Grundlage des Vogelins'schen Gnosiskonzepts offenbart zudem, dass der Entwurf der *altera civitas* nur vorgeblich auf das Unendliche zielt, tatsächlich jedoch auf weltimmanentes, selbstgewirktes Heil. Durch dieses Abgleiten in einen heterodoxen, mit christlichen Grundansichten unvereinbaren Immanentismus ist es nicht möglich, die Milbank'schen Aussagen mit einem Verweis auf den Transzendenzbezug zu relativieren. Daher muss mit aller Deutlichkeit der absolute Gestaltungsanspruch der radikalen Orthodoxie zur Kenntnis genommen werden: Zum einen stellt die Theologie die einzig nicht-nihilistische Perspektive bereit – eine säkulare Sphäre existiert einfach nicht –, zum anderen sucht die *altera civitas* den ganzen Menschen zu erfassen und innere Erfüllung und dadurch Heil zu erwirken.

Da Milbanks Denken einer gnostischen Logik folgt und da er einen absoluten Gestaltungsanspruch an den Tag legt, kommt man nicht umhin, seinem Antiliberalismus einen totalitären Grundzug zu attestieren. In seinem Bestreben, eine nicht-nihilistische Gegenwart zur selbstzerstörerischen, neoliberalen Postmoderne zu schaffen, entwickelt Radical Orthodoxy eine christlich hergeleitete, totalitäre Variante der platonischen Polis. Zu Gunsten eines absoluten Konsenses und gesellschaftstragender Homogenität wird der Pluralismus ad acta gelegt; individualistisch verstandene Freiheit weicht zu Gunsten einer identitären Freiheitskonzeption, in der die Freiheit des Teils und die Freiheit des Ganzen zusammenfallen. In dieser Gegenwart herrscht die Tyrannei der Werte, der ethische Zwang des moralischen Grundkonsenses. Diesem kann man nicht entkommen, droht als Alternative lediglich das Nichts des Nihilismus.

2. Die dunkle Seite der Moderne oder des Monotheismus?

Mit einem derartigen gelagerten Konzept steht Radical Orthodoxy jedoch nicht alleine dar. Auf islamischer Seite begegnet man Sayyid Qutb ein strukturanaloges Phänomen, wiewohl Qutbs Thesen eine höhere soziale Mobilisierungsfähigkeit aufweisen, als dies derzeit bei Milbank der Fall ist. Eine entsprechende Analyse hat hier bereits gezeigt, dass sich Qutbs Transzendenzbezug als rein immanent erweist, indem die Trennung zwischen Mensch und Allah dadurch aufgehoben wird, dass der Mensch sich als Stellvertreter Gottes auf Erden die göttliche Aufgabe des Kampfes gegen das Böse annimmt.¹¹³ Doch mit Aufhebung des Transzendenzbezugs wird aus der Religion Ideologie.¹¹⁴ Das Denken Sayyid Qutbs und John Milbanks ist demnach von einer Logik bestimmt, die es nicht

113 Man beachte hier die auffällige Parallele zu John Milbank, der ja ebenfalls eine originär göttliche Aufgabe, das Bewirken des Heils und die Überwindung der Sünde, für sich reklamiert.

114 Vgl. Hendrik Hansen, »Ein Strukturvergleich von Sayyid Qutbs Islamismus mit Marxismus und Nationalsozialismus« in: Matthias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen*, Wiesbaden 2005, S. 67-93, besonders S. 77 f.

rechtfertigt, sie als genuin religiöse Erscheinungen zu werten und als homo religiosus zu bezeichnen. Sie sind treffender als homo politicus zu bestimmen.

Auch wenn es vor diesem Hintergrund nicht möglich ist, John Milbank durch Verweis auf seine religiösen Grundlagen als antimodern zu charakterisieren, so scheint jedoch seine gnostisch-totalitäre Gesinnung genau dies zu ermöglichen. Schließlich ist die Moderne durch die Ideale der Französischen Revolution gekennzeichnet – allen voran durch das Freiheitsideal, das einen gesellschaftlichen Pluralismus bedingt. Ein identitäres Gemeinwesen wie das Milbank'sche kann daher ja nur antimodern sein, ein arachischer Reflex in unserer aufgeklärten Vernünftigkeit, genau wie auch die Wiederkehr der Götter. Das es sich jedoch anders verhält, und dass das politische Wesen John Milbanks näherhin als typisch modern erfasst werden kann, offenbart der Ansatz des israelischen Soziologen Shmuel Noah Eisenstadt. Eisenstadt beschäftigt sich mit gegenwärtigen fundamentalistischen Phänomenen und deutet sie als aus den gleichen Wurzeln wie das moderne politische Programm hervorgehend, nämlich aus »den heterodoxen gnostischen Traditionen des mittelalterlichen Europas«. ¹¹⁵ Da Eisenstadt diese Beobachtung im Anschluss an Eric Voegelin formuliert und da John Milbank sich im Zuge der bisherigen Analyse sowohl als gnostisch als auch als heterodox erwiesen hat, scheint eine Betrachtung Milbanks aus dem Eisenstadt'schen Blickwinkel günstig.

Eisenstadt betont sowohl gegen Fukuyamas Rede vom Ende der Geschichte und dessen Vorstellung einer homogen-liberalen Welt als auch gegen Huntingtons These vom Kampf der Kulturen, der aus einem Zusammenprall des modernen Westens mit antimodernen, antiwestlichen Kulturkreisen erwächst, die Vielfalt der Moderne. ¹¹⁶ »[I]n der gegenwärtigen Welt [lässt sich; M.K.] die gewiß nicht immer friedliche, oft in der Tat konflikthafte Entwicklung mehrerer Arten der Moderne beobachten«. ¹¹⁷ In den gegenwärtigen, fundamentalistischen Bewegungen erkennt Eisenstadt die grundlegende Spannung des kulturellen und politischen Programms der Moderne wieder, besonders in Bezug auf pluralistische und totalistische sowie auf utopische und pragmatische Tendenzen. ¹¹⁸ Dem pluralistischen und eher pragmatischen liberalen Mainstream entgegengesetzt kennzeichnet den Fundamentalismus »die Aneignung der Formen, speziell der jakobinischen, totalistischen Komponenten der politischen Programme der Moderne, [...] Seite an Seite mit einer antimodernen Ideologie«. ¹¹⁹ Die fundamentalistischen Bewegun-

115 Shmuel Noah Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000, S. 22. Vgl. ebenfalls: ders., *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstruktion fundamentalistischer Bewegungen* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1188), Frankfurt a. M. 1998, S. 43ff.

116 Vgl. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, aaO. (Fn 115), S. 9-15. Vgl. auch: ders., »The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation – Beyond End of History or Clash of Civilisations« in: *International Journal on Multicultural Societies* 1 (2000), S. 4-15, hier S. 4 f.

117 Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, aaO. (Fn 115), S. 10.

118 Vgl. Eisenstadt, *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation*, aaO. (FN 116), S. 8.

119 Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne*, aaO. (FN 115), S. 78.

gen »tragen den Keim eines sehr intensiven und virulenten Jakobinismus in sich«,¹²⁰ wobei »[d]as Hauptkennzeichen ihrer ›Reaktion‹ auf die Moderne [...] ihre totalistische Konstruktion einer geschlossenen utopisch-konfessionellen Vision und deren Legitimation in Begriffen einer ideologisierten Tradition« ist.¹²¹ Daher lässt sich für Eisenstadt resümieren, dass fundamentalistische Bewegungen zwar auf den ersten Blick neu wirken, dass aber »these new movements have not gone beyond the basic problématique of modernity [...] Thus all these developments and trends constitute aspects of the continual reinterpretation and reconstruction of the cultural programme of modernity; of the construction of multiple modernities and of multiple interpretations of modernity, of attempts by various groups and movements to reappropriate modernity and redefine the discourse of modernity in their own new terms«. ¹²² Der Fundamentalismus ist demnach nicht als ein neues Phänomen zu werten, sondern er repräsentiert die dunkle Seite der Moderne in all ihren barbarischen und gewalttätigen Zügen.¹²³

Es fällt angesichts der Ausführungen Eisenstadts leicht, in John Milbank ein Kind der janusköpfigen Moderne zu erkennen. Denn auch bei Milbank findet sich die von Eisenstadt herausgearbeitete, eigentümliche Grundspannung der fundamentalistischen Bewegungen: Auf der einen Seite weist Milbank eine zutiefst antiliberale und damit automatisch antimoderne Ideologie auf, die sich in Opposition zu zentralen Errungenschaften der Aufklärung, wie etwa der Autonomie der menschlichen Vernunft, aufstellt. Auf der anderen Seite sieht es Radical Orthodoxy allerdings als ihr genuines Bestreben an, die Moderne durch eine alternative Version ihrer selbst zu retten. Die altera civitas stellt diese modifizierte Moderne dar und offenbart, dass Milbank sich einer totalitären Konzeption bedienen möchte, um die Rettung der Moderne zu vollziehen. Dieser totalitäre Zug seines Denkens offenbart seine jakobinisch-totalistische Ausrichtung ebenso wie die Vorstellung, dass nur ein radikal-revolutionärer Umsturz die Welt retten kann. Somit erweist Milbank sich im Sinne Eisenstadts als moderner Denker.

3. Für die Einlösung der modernen Versprechen

Folgt man dieser Einschätzung, ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die gegenwärtige Debatte um die Beziehung von Politik und Religion. Denn wenn man die radikale Orthodoxie als genuin moderne Erscheinung begreift und mit Eisenstadt zudem davon ausgeht, dass die Moderne und ihre Versprechen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verschieden interpretierbar sind,¹²⁴ dann ist einzusehen, dass den politi-

120 Eisenstadt, ebd., S. 80.

121 Eisenstadt, ebd., S. 84.

122 Eisenstadt, *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation*, aaO. (FN 116), S. 9; Hervorhebung im Original.

123 Vgl. Eisenstadt, *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation*, aaO. (FN 116), S. 12.

124 Vgl. Eisenstadt, ebd., S. 11.

sierten Religionen,¹²⁵ die heute auf die politische Bühne drängen, wohl nicht durch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion beizukommen ist.¹²⁶ Vielmehr scheint es überdacht zu gehören, wie eine für die gesamte Moderne akzeptable Interpretation der modernen Versprechen gefunden werden kann.

Zusammenfassung

Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus hat sich das antilibérale Denken neue Bündnispartner gesucht und in der Religion gefunden. Anders als gemeinhin wahrgenommen zeigt sich jedoch nicht nur der Islam für antilibérale Visionen anfällig, sondern auch das Christentum. Unter dem Namen ›Radical Orthodoxy‹ hat sich eine Gruppe von Theologen zusammengefunden, die das Verständnis zurückgewinnen möchten, dass alles sakramental ist, da die primär säkulare Gesellschaft ansonsten in der neoliberalen Katastrophe zu Grunde gehen wird. Der vorliegende Beitrag stellt das grundlegende Gedankengebäude Radical Orthodoxy vor und ordnet die Liberalismuskritik des prominentesten Vertreters, John Milbank, sowie dessen postliberales Gegenmodell in dieses Grundanliegen ein. Daran anschließend wird anhand der Gnosiskonzeption Eric Voegelin geprüft, ob Milbanks Denken lediglich einen dualistischen Zug aufweist oder sich bei genauerer Betrachtung als gnostisch erweist. Die daraus gewonnene Charakterisierung ermöglicht, weiterführende Überlegungen zum politisch-theologischen Komplex anzustellen.

Summary

The collapse of socialism made anti-liberal thought to search for new allies, which led to a liaison with the religions. Unlike the western public notices, it is not only Islam who is prone to anti-liberalist ideas, but also Christianity. ›Radical Orthodoxy‹, a group of Christian theologians, want to regain the understanding that everything is sacramental because a primary secular society would be perished into the neo-liberal catastrophe. This essay presents Radical Orthodoxy's basic construct of ideas. Following, the critique of liberalism and the post-liberal counter-concept of John Milbank, who is the leading figure of Radical Orthodoxy, will be related to the basic ideas. Thereafter, the concept of

125 Vgl. zu diesem Terminus: Juan Linz, »Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion« in: Hans Maier (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn u.a. 1996, S. 129-154.

126 Anders sehen dies: Ulrich Willems / Michael Minkenberg, »Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts« in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion* (Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 33/2002), Wiesbaden 2003, S. 13-41. Minkenberg und Willems gehen davon aus, dass die gegenwärtigen fundamentalistischen Phänomene als religiöse Phänomene zu werten sind. Daher »wird die Erforschung des Verhältnisses von Religion und Politik künftig einen deutlich größeren Platz einnehmen müssen«, als dies bisher der Fall war (Willems / Minkenberg, *Politik und Religion im Übergang*, aaO. (FN 126), S. 33).

gnosis, developed by Eric Voegelin, shall disclose if Milbank's thought is merely dualistic or rather gnostic. This characterisation enables us to make continuative considerations of the relation between politics and religion.

Marie-Christine Kajewski, John Milbank's Radical Orthodoxy – On the dark side of modernity or monotheism?

Das Standardwerk in Neuauflage.



Das Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland

Von Joachim Jens Hesse
und Thomas Ellwein

*10., vollständig neu bearbeitete Auflage
2010, ca. 600 S., brosch.,
mit CD-ROM, ca. 69,- €,
ISBN 978-3-8329-5089-7
Erscheint ca. Mai 2010*

Das „Regierungssystem“ gilt seit Jahrzehnten als das Standardlehrbuch zum politischen System der Bundesrepublik Deutschland. Konzipiert als anspruchsvolle Einführung, vereinigt es die Vorzüge eines Handbuchs mit denen eines Nachschlagewerks. Das Buch erlaubt einen umfassenden Einblick in den politischen Prozess, nicht nur auf nationalstaatlicher, sondern auch auf europäischer Ebene.

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos