

ADRIAN WALKER · WASHINGTON D.C.

BRAUCHEN AMERIKA UND EUROPA EINANDER?

Gleich am Anfang dieses Beitrags möchte ich meine Grundthese in einem knappen, aber entscheidenden Wort zusammenfassen: Ja, Europa und Amerika brauchen einander – und zwar nicht nur *de facto*, sondern durchaus auch prinzipiell.¹ Wir würden unserem Thema nämlich nicht gerecht, wenn wir uns damit zufrieden stellten, auf die gemeinsamen politischen und wirtschaftlichen Interessen hinzuweisen, die Europäer und Amerikaner faktisch immer noch über alle Spannungen und Missverständnisse hinweg verbinden. Es geht um eine tiefere Art von Zusammengehörigkeit. Die heute gängig gewordene Behauptung, wir lebten nunmehr in einer «globalisierten Welt,» ermahnt uns, dieses tiefere Aufeinander-angewiesen-Sein *in globalem Kontext* zu sehen. Dabei müssen wir uns aber davor hüten, Welt sozusagen bloß «quantitativ» zu verstehen – etwa als die zufällige Summe der auf der Oberfläche der Erde existierenden Dinge – statt sie «qualitativ» als die Universaldimension menschlichen Daseins überhaupt aufzufassen. Freilich dürfen wir das Quantitative und das Qualitative am Weltbegriff nicht gegeneinander ausspielen, sonst laufen wir Gefahr, unsere menschliche Welt unheilbar zu entzweien. Dennoch gilt es, die «Realsymbolik» des ganzen Globus (wie seiner Teile), wie sie etwa ein Reinhold Schneider verstanden hat, immer im Auge zu behalten.²

Die Erwähnung der *qualitativen Universalität des Weltbegriffs* bringt uns von unserem Thema nicht ab, sondern führt uns im Gegenteil tiefer hinein. Das reflektierte Bewusstsein, dass es überhaupt so etwas wie «Welt» in diesem Sinn gibt ist ja ein wesentlicher Ausdruck dessen, was m.E. Europa und seine geistigen Sprösslinge, vor allem Amerika, weltgeschichtlich auszeichnet. Denn die zwei Hauptquellen Europas, Griechenland und die jüdisch-christliche Offenbarung, stellen – natürlich auf je eigene Weise – einen endgültigen, nicht bloß zeitbedingten Durchbruch in die Universalität dar, der dann den Anspruch mit sich bringt, für «alle Welt» verbindlich zu gelten. Dieser Durchbruch hat sich immer wieder im Lauf der europäischen Geschichte wieder-

ADRIAN WALKER, geb. 1968 in San Francisco/Kalifornien, studierte Philosophie im Ignatius-Institute San Francisco und in Rom. 2000 Promotion über Maximus Confessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Bis 2005 lehrte er Philosophie und Dogmatik am «Institut Johannes Paul II.» in Washington D.C.

holt, wobei die oft spannungsvolle Beziehung zwischen Athen und Jerusalem, also zwischen Europas beiden Quellen, ihn zugleich vertieft und erschwert hat. Man könnte sogar sagen, dass die Neuzeit – nicht als Zeitalter, sondern als das intellektuelle Projekt, das Zeitalter zu interpretieren und zu konstruieren – wenigstens teilweise aus ungelösten Konflikten zwischen der (aristotelischen) Philosophie und der christlichen Theologie entstanden ist.³ Tatsache ist auf jeden Fall, dass die Neuzeit zwar den Durchbruch zur Universalität neu vollzogen hat, dabei aber die griechische Naturidee und den christlichen Primat der Gnadenoffenbarung ausgeschaltet bzw. zu fremden Zwecken umfunktionierte hat.⁴ Der neuzeitliche Mensch versäkularisiert sozusagen den eschatologischen Zug, wie er der Entdeckung des Universellen zueigen ist. Er will sich als sich selbst begründende Freiheit verstehen, welcher die Welt dann als Material endlos fortschreitender Selbsterschaffung zur Verfügung steht.⁵ Dass der radikale Freiheitsgedanke tatsächlich alle Menschen anspricht, sieht man etwa daran, dass die Jugendlichen auch nicht-europäischer Länder sofort die Sprache der *pop culture* verstehen, die den neuen Menschentypus in seinem ungenierten, unmittelbaren Selbstbesitz – in seiner attraktiven «coolness» – verkörpert. Dass aber der Versuch der absoluten Selbstbegründung nur auf Kosten der menschlichen Substanz, der menschlichen Natur gemacht werden kann, sollte angesichts von Phänomenen wie Auschwitz, der Atombombe, der Verheerung der Umwelt, des Terrorismus und der (versuchsweisen) genetischen Rekonstruktion des Menschen unstrittig sein. Robert Spaemann beschreibt diese Gefahr zutreffend in den folgenden Passagen: «Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über die Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. In der Weise naturwüchsig fortschreitender Naturbeherrschung aber kann die menschliche Gattung ihr eigenes Leben nicht gewährleisten. Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt. ... Die naturwüchsige Expansion der Naturbeherrschung, weit entfernt, Herrschaft des Menschen über den Menschen zu verringern, steigert sowohl deren Notwendigkeit wie deren Möglichkeiten. Sie steigert die Notwendigkeit wachsender Manipulation des Menschen, um ihn zu einem brauchbaren Glied seiner eigenen Naturbeherrschungsmechanismen zu machen.»⁶

Die Technik ist kein bloßes Mittel, kein neutrales Werkzeug, sondern die Denkform der Moderne schlechthin.⁷ Die Emergenz eines «Zeitalters der Globalisierung» bedeutet dann dies: der besondere Universalitätsanspruch, der je schon im Wesen der technischen Denkform liegt, hat sich nun auch tatsächlich weltweit verbreitet. Es gibt keinen Flecken der Erde mehr, der von der technischen Denkform, und somit vom neuzeitlichen Projekt, nicht auf irgendeine Weise affiziert wäre. Gerade der islamistische Terrorismus, der in den Medien als Rückfall in einen «mittelalterlichen»

Primitivismus gilt, bestätigt diese Analyse. Das Attentat auf die «Twin Towers» ist ein klassisches Beispiel dafür, wie man den Feind mit dessen eigenen Waffen bekämpft – und zwar nicht bloß äußerlich, etwa indem man amerikanische Flugzeuge gegen eine amerikanische Stadt schmeißt. So sehr die Religiösität der Islamisten mit dem europäisch-amerikanischen Selbstbewusstsein inkompatibel ist, erweist sie sich bei genauerem Zusehen als die Kehrseite einer technologischen Mentalität, die auf verborgene Weise damit verwandt ist, auch wenn sie im Dienst einer rabiaten Kampagne gegen den Westen steht. Im islamistischen Terrorismus erblickt man, wie die nackte Technik aussieht, wenn sie endlich die Oberhand über die sie im Zaum haltenden Gegentendenzen nimmt. Brächte ein Wiederaufblühen des klassischen Islams (dessen Ausstehen offenbar wird an der Unfähigkeit der islamischen Welt, eindeutig in Distanz zum Terrorismus zu treten) Gegentendenzen mit sich, die mächtig genug wären, die technologisch-terroristische Versuchung islamischerseits ein für allemal zu überwinden? Mag sein.⁸ Auf jeden Fall dürfte wohl feststehen, dass wir Amerikaner und Europäer die eigenen sozusagen bodenständigen Gegentendenzen verstärken sollten – nicht im Sinne eines fundamentalistischen Hasses gegen die Moderne, sondern im Sinne ihrer Integrierung.

Negativ formuliert hieße die Aufgabe, den ohnehin wahnwitzigen Anspruch auf eine *absolute* Selbstbegründung der Freiheit aufzugeben. Sie lässt aber auch eine positive Formulierung zu: die menschliche Freiheit wieder auf ihre Quellen hin transparent, durchsichtig zu machen. Ja, die Freiheitsaspiration, die der Neuzeit zugrunde liegt, aufzufangen und von innen her den Quellen neu zuzuführen. Praktisch fordert diese Transparenz eine Integration der Neuzeit in die aus Athen und Jerusalem entquellende Tradition – unter Aussöhnung des Streits zwischen Natur und Gnade und unter kritischer Berücksichtigung alles dessen, was im gegenteiligen Versuch etwa eines Hegel oder eines Kant, die Tradition in die Moderne zu integrieren, Ewigkeitswert beanspruchen kann.⁹ Eine solche Integrierung erfordert natürlich einen denkerischen-existentiellen Akt, der nicht zu produzieren ist, sondern nur von einer Quelle empfangen werden kann. Zum Glück brauchen wir uns mit einer solch großen, unmöglichen Aufgabe gar nicht über die Maßen zu erschöpfen. Denn was wir suchen, ist ja je schon der Grundakt der europäischen Tradition, die nicht nur Durchbruch zur Universalität, sondern auch Sich-Verdanken ist, d.h. eine «*Sekundarität*», die sich in aller Transparenz von einer außerhalb ihrer selbst liegenden Quelle empfängt.¹⁰ Den neuen Freiheitsbegriff, den wir brauchen, hat die europäische Tradition je schon verwirklicht als Lebensgehalt, unabhängig davon, ob und wie ihre denkerische Reflexion ihn eingeholt hat. Die europäische Tradition ist nichts anderes als eine gelebte Metaphysik der sich verdankenden Freiheit. Die Wiederentdeckung ihrer konstitutiven «*Sekundarität*»

würde es Europa erlauben, im Element des Universellen zu bleiben, ohne sich damit voreilig zu identifizieren, d.h. ohne die bleibende Distanz zwischen sich und der Quelle neuzeitlich-emanzipatorisch schließen zu müssen. Europa hätte dann einen Standort gewonnen, von wo aus die Errungenschaften der Neuzeit in eine gesunde Metaphysik der dankbaren Geschöpflichkeit verwandelt einzubergen wären, einen Standort, von dem aus Europa auch eine universelle Sendung, die nicht mehr Kolonisation, sondern Dienst wäre, übernehmen könnte.¹¹

Dem Gesagten ist leicht zu entnehmen, warum Amerika Europa braucht. Amerika, geboren unter dem Stern des Traditionsbruchs, steht an der Spitze der neuzeitlichen Entwicklung, hat aber eben darum ein allzu schwaches Bewusstsein von Sekundarität. Dieser Mangel ist gefährlich, solange Amerika auch an der Spitze der Macht bleibt, was die Versuchung verstärkt, die eigene Sekundarität, ja «Drittheit» Europa gegenüber zu vergessen. Dabei ist aber zu beachten, dass Europa nichts Grundätzliches gegen eine *pax americana* einwenden kann, solange es selbst das Erinnern an die eigene Sekundarität verdrängt. Eine *pax europea* wäre bei solcher Verdrängung keine bessere Lösung.¹² Eben darum muss man die aktuellen Spannungen zwischen Europa und den USA relativieren auf die Frage hin, wie beide Parteien einander helfen können, die Menschheit des Menschen in Schutz zu nehmen, und zwar nicht nur im Register der Menschenwürde, sondern auch im Register dessen, was allein diese Würde ausmacht: nicht absolute Autonomie, sondern eine (die relative Autonomie begründende) privilegierte Bezogenheit auf die göttliche Quelle, die im alten Ausdruck vom «Bild Gottes» enthalten ist. Just hier zeigt sich aber, inwiefern Europa Amerika braucht. Das selbstsichere, unverkennbar religiös gefärbte amerikanische Sendungsbewusstsein wirkt zwar auf die meisten Europäer befremdend, und vieles daran wäre auch wirklich zu beanstanden.¹³ Aber Sendungsbewusstsein, jugendfrischer Optimismus, das sind Dinge, die ein unter abstürzenden Geburtenquoten leidendes Europa vielleicht gut brauchen könnte. Ich meine nicht, dass Europa zu einem Abklatsch Amerikas werden sollte. Im Gegenteil. Es geht hier um ureuropäisches Gut: um eine verstehende Freude, die um die Tragik des Daseins weiß und die Belehrung der Geschichte nicht vergisst, ja sich trotz allem freut, mit demütiger Autorität die Universalität der göttlichen Liebe in der Welt vertreten zu dürfen. Es kommt mir dabei unweigerlich die Gestalt von Papst Johannes Paul II. in den Sinn, der die ewige, weise Jugendlichkeit des Glaubens vor unseren Augen über so viele Jahre verkörpert hat. Dass Johannes Paul die Jugend beider Kontinente so stark hat begeistern können, ist ein Zeichen, dass die Freiheit in Christus stärker ist als die Freiheit, die bei sich allein beginnen will.

Brauchen Amerika und Europa einander? Ja, sicher! Angesichts der drohenden Abschaffung des Menschen durch das weltweite Imperium der

Technik muss jedes dem je anderen helfen, die «universalistische Sekundarität» der gemeinsamen Tradition wiederzugewinnen. Positiver gesagt: Amerika und Europa haben von ihren christlichen Wurzeln her die gemeinsame Aufgabe, der ganzen Welt zu dienen. Es geht also weder um Amerika noch um Europa, sondern um die Welt und ihr Schicksal. Erst dieser Welt-Horizont relativiert Amerika und Europa zueinander hin, im Hinblick auf einen *Dienst*, der allein weltliche Macht rechtfertigen kann.¹⁴

Der Kontext dafür ist nicht etwa eine Massenbewegung, sondern sozusagen ein Gespräch vom Herzen. Hier brauchen nicht nur Europa und Amerika einander, sondern beide brauchen gemeinsam die Kirche, die der Ort ist, wo «ein Gespräch wir sind und hören können voneinander» (Hölderlin). Die universalistische Sekundarität, von der jetzt die Rede ist, lebt fort in der katholischen Tradition, ja, sie ist deren Denk- und Lebensform selbst. Hölderlin sagt auch: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch». Das Rettende mitten in unserer heutigen Gefahr ist jenes Sendungsbewusstsein, das der Eucharistie entwächst: nicht als Vorwand zur Kolonisation, nicht als nationalistische Selbstvergötzung (wie bei den Nazis, die sich ungerechterweise des Sendungsbegriffs bemächtigt und ihn verdorben haben), sondern als Dienst. Dass Europa zu Beginn der Neuzeit diese eucharistische Dienstbereitschaft nicht bewahren konnte, warf lange Schatten auf ihre Weltmission; Schatten, die dann auch die amerikanische Geschichte belastet haben. Johannes Paul II. und sein Nachfolger haben uns stets daran erinnert, dass die Quelle auch heute noch fließt, dass die Gnade der Vergebung und der Erneuerung immer noch da ist und nichts von ihrer Kraft verloren hat. Die das wissen, auf welchem Kontinent auch immer, sind zu einem gemeinsamen Zeugnis verpflichtet, das, obwohl nicht verzweckbar, doch die Kraft hat, die Welt zu verändern.

ANMERKUNGEN

¹ Unter «Amerika» sollen im folgenden hauptsächlich die USA verstanden werden, obwohl man die USA aus dem großen kontinentalen Kontext nicht herauslösen kann.

² Eine ausführliche Darstellung von Schneiders Werk und der darin vorkommenden Realsymbolik der Völker findet man in: Hans Urs von Balthasar, *Nochmals Reinhold Schneider* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1991).

³ Hans Urs von Balthasar deutet diesen Gedanken an in seiner Programmschrift «Theologie und Heiligkeit», in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie.I* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), 195-225.

⁴ Pierre Manent vertritt diese These eindrucksvoll in seinem kleinen Meisterwerk, *La cité de l'homme* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1994), das leider noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist. Obwohl Manents Position *theologisch* nicht befriedigend ist (insofern er den Gegensatz zwischen Natur und Gnade m.E. überbetont), trifft sie dafür *historisch* in manchen Hinsichten zu, und bietet indispensable *Orientierung* zum Verstehen des gedanklichen Inhalts des modernen Projekts and so auch der Logik der heutigen Welt an.

⁵ Martin Heidegger zeigt, wiesehr dieser Willen zum Wesen der Technik gehört, die dann wiederum die Essenz der Neuzeit ausmacht, in seinem Aufsatz «Die Frage nach der Technik», in: Ders., *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1962), 5-36.

⁶ Robert Spaemann, «Natur», in: Ders., *Philosophische Essays*, (Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1994), 19-37; hier 33; 37.

⁷ Siehe den oben zitierten Aufsatz Heideggers über die Technik (Anm. 5).

⁸ Oder sollte man die Hoffnung auf Reform in den islamischen Ländern vielleicht eher auf deren «Demokratisierung» setzen, etwa in Sinn der Nahostpolitik der Bushregierung? Ich glaube, diese Frage kann – selbst für jemand, der sonst keine Zweifel an einer solchen Politik hegen würde – nicht einfach bejaht werden. Selbstverständlich muss man alles Mögliche tun, damit die Sache der Gerechtigkeit im islamischen Raum vorankommt. Ein Christ kann zwar zugeben, dass die Form westlicher Demokratie besser als arabische Diktatur oder Scha'ria ist. Die Frage bleibt aber, ob das Problem hinreichend definiert ist durch den Kontrast zwischen Demokratie und «vromodernem Fundamentalismus». Gibt es im Islam nicht ein echtes Anliegen, das ein Christ theologisch durchreflektieren und ausdifferenzieren muss, das aber nicht einfach durch den Rekurs auf die Trennung von Kirche und Staat zu erledigen ist? Auf jeden Fall tragen wir Christen am besten zur Debatte bei, wenn wir die konventionelle Problemstellung erweitern und vertiefen, was wir aber nur dann zu leisten imstande sind, wenn es uns gelingt, die Geschichte der Neuzeit vor dem Horizont der Welt und seines (theologischen) Schicksals zu betrachten.

⁹ Der Regensburger Philosoph Ferdinand Ulrich hat in mehreren Werken versucht, den modernen Freiheitsgedanken christlich zu retten, indem er in verschiedenen, komplementären Ansätzen gezeigt hat, dass der Mensch sich *relativ* begründen kann, bzw. neu mit und aus seinem Selbst beginnen kann, jedoch unter der Bedingung, dass dieses Selbst als ein von Gott überantwortetes Geschenk anerkannt und empfangen wird, wobei der Empfang so tief konstitutiv ist, dass Ulrich die kreatürliche Substanz/Subjektivität als ontologische Dankbarkeit beschreiben kann. Siehe vor allem: Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1998).

¹⁰ Ich leihe mir den Begriff *secondarité* von Rémi Brague aus, siehe: Rémi Brague, *Europe, la voie romaine* (Paris: Critérian, 1993); deutsch: *Europa. Eine exzentrische Identität* (Frankfurt-New York: Campus Verlag, 1994).

¹¹ In einem Interview, das unlängst in *Die Welt* (4. Mai 2005) erschienen ist, hat Jürgen Habermas Folgendes festgestellt: «Die unbestrittene Tatsache, daß die europäische Kultur tief im Christentum verwurzelt ist, kann das politische Gemeinwesen der europäischen Bürger nicht allein auf christliche Wertgrundlagen verpflichten.» Habermas' Beobachtung ist insofern berechtigt, als Europa nur in dem Maße christlich bleiben wird, als die Europäer gewillt sind, das christliche Erbe Europas zu bejahen und zu übernehmen, was einen Akt erfordert, den niemand erzwingen oder ersetzen kann, auch nicht durch pathetische Beschwörungen der christlichen Wurzeln. Es ist aber Tatsache, dass Europa christliche Wurzeln hat, und dass angeblich rein post-christliche, säkulare «Werte» in Wirklichkeit oft nur die alten sozusagen «in Zivil» sind. Die Frage stellt sich unvermeidlich, ob die Moderne nicht doch parasitär vom vormodernen Gut lebt, wie es Rémi Brague in diesem Heft darstellt. Habermas selbst räumt freilich im selben Interview ein, daß «der liberale Staat schon aus eigenem Interesse behutsam mit allen Ressourcen umgehen sollte, aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», so daß «[a]us dem Gebot der Unparteilichkeit gegenüber allen Religionsgemeinschaften und allen Weltanschauungen ... sich noch nicht zwingend eine laizistische Kirchenpolitik [ergibt], die heute selbst in Frankreich kritisiert wird». «Es verändert sich» also «die politische Konstellation zwischen Aufklärung und Religion». Soweit, so gut. Aber die angebliche «Unparteilichkeit» des Staats, die Habermas hier rühmt, bedeutet doch, daß religiöse Gemeinschaften zwar als solche den öffentlichen Raum betreten dürfen, ja, vielleicht auch sollen, aber, vom Staat aus gesehen, keine Verbindlichkeit haben, die über die ganz private Option der jeweiligen Mitglieder hinausreichte. Was Habermas hier vorschlägt, ist eine subtilere Variante der Privatisierung aller inhaltlichen religiösen Wahrheitsansprüche, wie sie der neuzeitlichen Staatsidee zugrundeliegt. Wo Habermas ein behutsames Umgehen mit den «Ressourcen ... , aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», zu sehen meint, sollte man wohl eher das Auffressen der Substanz, von der der Parasit lebt, erkennen. Taste ich damit die Trennung von Kirche und Staat an? Ja und nein. Ja, insofern man die angebliche

«Unparteilichkeit» des Staats legitimerweise mit Anführungszeichen versehen darf; nein aber, insofern die Entlarvung des Mythos der staatlichen Neutralität keineswegs zu einem kirchlichen Zwangsmonopol über die politische Ordnung zu führt braucht. Es steht viel auf dem Spiel: Wie könnte man Phänomenen wie etwa dem Holocaust – der Habermas zufolge «nach wie vor konstitutiv für das Selbstverständnis der Bürger der Bundesrepublik» ist – wirklich gerecht werden, ohne ihre Affinität mit dem neuzeitlichen Selbstbegründungswahn einzusehen? Kann man über solche atemverschlagnende Verbrechen überhaupt sprechen, ohne auf christliche Begriffe wie Sünde und Vergebung zu rekurren, ja ohne diese als *wahr* anzuerkennen?

¹² Man muss auch zugeben, dass Amerika trotz allem Opportunismus und realpolitischen Zynismus einen wichtigen Beitrag zur Ordnung in der Welt leistet, den kein europäisches Land, auch kein Ensemble von Ländern, zu übernehmen imstande ist. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Amerika ein entsprechendes Recht darauf hätte, die Angelenheiten der Welt selbstherrlich nach eigenem Gutdünken zu arrangieren. Dabei ist aber sehr zu beachten, dass antiamerikanisches Ressentiment ebenso fehl am Platze ist wie amerikanische Arroganz (sei diese nun wirklich oder nur aufgrund von Vorurteilen zugeschrieben).

¹³ Man muss hier unbedingt hinzufügen, dass die gängige Vorstellung, in den USA habe sich ein «fundamentalistisches Regime» installiert, auf einer optischen Täuschung beruht. Es ist zwar wahr, dass religiös inspirierte Gruppen an der politischen Debatte in den USA in einem Ausmaß beteiligt sind, wie es in Deutschland (um von Frankreich ganz zu schweigen) undenkbar wäre. Es ist auch wahr, dass diese Beteiligung bei der letzten Wahl (2004) eine wichtige Rolle gespielt hat. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass solche Gruppen mit der Trennung von Kirche und Staat – also mit dem Grundsatz der liberalen Ordnung – völlig einverstanden sind. Ihnen ist nicht am Aufzwingen ihres jeweiligen Dogmas gelegen, sondern an der Verteidigung ihrer religiösen Freiheit, die sie durch die staatliche Anerkennung bzw. Förderung der «*sexual revolution*» teils zu recht gefährdet sehen. Obwohl viele dabei auf die Rhetorik von einem «christlichen Amerika» rekurren, stellt das, was sie unter diesem Begriff verstehen, die Trennung von Staat und Kirche überhaupt nicht in Frage. Die amerikanische Religiosität, die im allgemeinen ehrlich und ohne Zynismus ist, hat sich weitgehend mit der Rolle abgefunden, welche die Begründer der amerikanischen Ordnung ihr im Gefolge Lockes zadachten: den Bürgern einen zusätzlichen Grund zu geben, sich dem auf menschlicher Willkür basierenden «*contrat social*» dennoch verpflichtet zu fühlen. Die amerikanische Religiosität hatte spätestens mit dem Pietismus der «*Great Awakenings*» ohnehin schon einen stark individualistischen und funktionalistischen Zug angenommen, der den säkularen Staat billigte, solange er die Religionsfreiheit verteidigte, was in einem tief frommen Land wie Amerika soviel hieß wie: *indirekt* eine allgemeine protestantisch-christliche Atmosphäre zu fördern. Ich wiederhole: kein Amerikaner stellt die Trennung von Kirche und Staat in Frage, die ja allem Anschein zum Trotz in den USA ebenso konsequent befolgt wird wie etwa in Frankreich. Freilich sind die Modalitäten der Trennung verschieden. Wenn aber eine amerikanische Regierung die beschriebene protestantisch-christliche Atmosphäre beschwören kann, ohne diese Trennung zu gefährden, dann weil die Bevölkerung sich die Privatisierung der religiösen Wahrheitsansprüche *verinnerlicht* hat, nach einer dem liberalen Regime immanenten Logik, die ich oben (Anm. 11) versuchsweise beschrieben habe (für eine einleuchtende und feinsinnige Analyse dieser Logik siehe unter anderem: Pierre Manent, *La cité de l'homme*, 257f). Das soll nicht heißen, dass Amerika keine echt christliche Frömmigkeit kennt, wohl aber – was manchen als «Fundamentalismus» erscheint – eine einzigartige Symbiose von religiöser Leidenschaft und säkularen Denkformen.

¹⁴ Die Rede vom «Dienst» braucht keine voreilige «Verchristlichung» der natürlichen politischen Ordnung zu implizieren. Dienstbarkeit gehört schon zum Kern der Natur selbst. Sie hängt mit dem «*desiderium naturale visionis*» zusammen, so dass die Frage gestellt werden darf, ob es auf Dauer möglich ist, echte dienstbereite Politik ohne eine wie auch immer geartete Verbindung mit der Eucharistie zu pflegen. Die Eucharistie, obwohl von der Natur unableitbar, bringt die Natur erst zu sich selbst. Eine eucharistische Politik muss aber nicht auf ein wiederauflebendes Mittelalter hinauslaufen (auch wenn das Mittelalter schöne Beispiele dafür bietet, wie Demut und Macht miteinander vereinbar wären und wie die *humilitas* die größte *magnanimitas* in sich einzubergen vermag).