

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

DIE RÜCKKEHR ZUR REALITÄT

Freundschaft, Politik und Spiritualität in einem post-faktischen Zeitalter

Nach Meinung zeitkritischer Kommentatoren leben wir in einem «post-faktischen Zeitalter». Je mehr der Zugang zu Informationen wächst, desto schwieriger wird es, ihre Vertrauenswürdigkeit einzuschätzen. Die Gegenreaktion derer, die sich in ihren Entscheidungen auf Expertenmeinungen verlassen, ist nur ein weiteres Symptom dieser Krise: Man traut sich nicht mehr zu, divergierende Situationsanalysen in eigener Verantwortung auszuwerten, sondern präsentiert politische Entscheidungen als alternativlos. Wer die Unausweichlichkeit einer politischen Entscheidung nicht sehe, verleugne die «Fakten».

Nach dieser Logik haben Andersdenkende den Anschluss an das wissenschaftlich aufgeklärte Denken der Moderne verloren. Wer anders denkt, lässt sich von irrationalen Gefühlen und diffusen Ängsten leiten.

Doch auch moderne Gesellschaften bewohnen analoge Zwischenräume des «mehr oder weniger», und nicht eine digitale Welt klarer Ja/Nein Entscheidungen: Unsere Situationsanalyse hängt immer ab von Werteorientierungen, die uns einzuschätzen erlauben, welchen Experten zu trauen ist, und welchen man reserviert oder gar mit einem gesunden Misstrauen begegnen sollte. Nicht jeder wissenschaftliche Experte ist ein Freund des Wahren und Guten. Keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft!

Nach der aristotelischen Tradition, die auch im Mittelalter fortwirkte, ist die höchste Form von Freundschaft die Liebe (*philia*) um ihrer selbst willen, die sich in der Liebe zu dem vollendet, was um seiner selbst willen betrachtet und bestaunt werden kann: der Liebe (*philia*) zur Weisheit (*sophia*).¹ Es gibt politisch nützliche Freundschaften und Spaßfreundschaften; die höchste Form von Freundschaft aber ist diejenige, die weder auf politische Vorteile noch auf Lustbefriedigung spekuliert, sondern sich in der geteilten Freude an dem verwirklicht, was uns in Staunen versetzt: dem Wahren, Guten und Schönen. Keine «*philia*», ohne «*sophia*», keine Freundschaft ohne Philosophie.

JOHANNES HOFF, geb. 1962, ist Professor für «Systematic and Philosophical Theology» am Londoner Heythrop College.

Aristoteles hatte deshalb gute Gründe, das Nachdenken über Freundschaften in der Politik zu verorten. Die geteilte Freude am Wahren, Guten und Schönen leitet uns dazu an, unseren Blick auf die ‹gemeinsame Sache› zu richten, und uns nicht von trügerischen Freunden auf Abwege führen zu lassen. Doch diese Politik hat auch einen problematischen elitären Zug.

Libérale Gesellschaften tendieren dazu, sich als egalitär zu portraituren: Es gibt keine elitären Freundeskreise. Alle Entscheidungen werden nach neutralen Regeln auf der Basis unvoreingenommener Tatsachenanalysen gefällt. Dabei kann man bereits im dritten Buch der Aristotelischen *Politik* nachlesen, warum das so einfach nicht ist: Wo Hierarchien nicht bewusst kultiviert werden, wuchern sie unkultiviert – sie erstarren zur Geldherrschaft eigennütziger Oligarchen oder zur demagogischen Alleinherrschaft selbstherrlicher Tyrannen. Man kann dann sozusagen wählen, zwischen der oligarchischen Herrschaft ausgewählter Lobbyisten und Experten in Brüssel, und der Alleinherrschaft Putins und Trumps.

Zu Recht hat man deshalb gegenüber der liberalen Kritik an einer Renaissance der aristotelischen Politik der Freundschaft zweierlei geltend gemacht:²

1) Bereits im christlichen Mittelalter lässt sich eine quasi-demokratische Ausdifferenzierung des aristokratischen Prinzips beobachten, die im Prinzip jedem erlaubt, an ausgewählten Freundeskreisen teilzunehmen (an handwerklichen Gilden, religiösen Bruderschaften, Genossenschaften, Gewerkschaften, Freiwilligenorganisationen, etc.).

2) Kein politisches Gemeinwesen kommt ohne eine Mischung von monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen aus. Versäumt man, für eine gesunde Balance zwischen ‹dem Einen›, ‹den Wenigen› und ‹den Vielen› zu sorgen, so überlässt man das Feld den Machtkalkülen moderner Despoten oder den Lobbyisten oligarchischer Konzerne.

Genau aus diesem Grund ist, nach Aristoteles, die ethisch und spirituell reflektierte Kultivierung von Freundschaften ein unverzichtbares Fundament rationaler politischer Entscheidungsfindung. Wo dieses Fundament versagt, erstarrt politische Rationalität zur erzwungenen Wahl zwischen post-politischer Faktenhuberei und Populismus. In beiden Fällen hat man es mit Symptomen einer Vertrauenskrise zu tun, hinter der sich eine spirituelle Orientierungskrise verbirgt: Wir haben verlernt, zwischen Freunden zu unterscheiden, die unser wertschätzendes Lob verdienen, und solchen, die unsere politische Intelligenz korrumpieren.

1. Die Politik des Lobpreises

In einem funktionierenden politischen Gemeinwesen geht es demzufolge immer auch um Akte des wertschätzenden Lobpreises. Definierte doch be-

reits Aristoteles den Lobpreis als elementarsten Ausdruck der Dankbarkeit für ein Geschenk.³ Das Geschenk bringt die Liebe (*philia*) zwischen Freunden zum Ausdruck, der Lobpreis die Dankbarkeit, die diese Liebe erwidert.

Die Politik komplexer Gemeinwesen kann sich allerdings nicht nur um den Lobpreis zwischen Freunden drehen, die einander kennen. Das aufrichtige Weisheitsstreben der ‹Wenigen› muss sich im wertschätzenden Lobpreis der ‹Vielen› materialisieren, und da gelten andere Regeln. Komplexe Gemeinwesen sind ambivalente Gebilde, da kann man nur in beschränktem Maße auf freundschaftliche Bindungen bauen.

Dennoch ist der Lobpreis auch in solchen Gemeinwesen nicht allein durch Kosten-Nutzen-Kalküle motiviert. Im Gegenteil, er findet seinen machtvollsten Ausdruck selbst hier in funktionslosen, kontemplativ-betrachtenden Praktiken des Lobpreises und der Verherrlichung, die sich um ihrer selbst willen Ausdruck verschaffen.

Diese im strikten Sinne des Wortes ‹öffentliche› Dimension des Lobpreises wurde in jüngster Zeit, anknüpfend an Erik Peterson, insbesondere durch den italienischen Philosophen Giorgio Agamben in Erinnerung gerufen. Agamben macht darauf aufmerksam, dass auch die Demokratien der Spätmoderne durch funktionslose Praktiken der Akklamation, des Lobpreises und der Verherrlichung gesteuert werden. Mehr noch, über Internet und Kommunikationstechnologien werden doxologische Praktiken der Akklamation und Verherrlichung heute in bis dato unvorstellbarem Ausmaß verbreitet und vervielfältigt.

Was einst auf die liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war, konzentriert sich in den *Medien*, durch die es zugleich verbreitet wird und in jeden Augenblick und jeden sowohl öffentlichen wie privaten Bereich der Gesellschaft eindringt. Die heutige Demokratie ist eine Demokratie, die gänzlich auf der Herrlichkeit begründet ist, das heißt auf der durch die *Medien* vervielfachten und verbreiteten, jede Vorstellung übersteigenden Wirkmacht der Akklamation.⁴

Im Zentrum demokratischer Politik steht demzufolge stets eine Form kontemplativer Praxis: Untätigkeit.⁵ Das Rad der Politik dreht sich nicht um Arbeit und Produktion, wie bei Marx, sondern um einen funktionslosen Ruhepunkt, der alle spezifisch biologische, ökonomische, kommunikative oder geistige Anstrengung außer Kraft setzt, und sich in Praktiken der Akklamation und Verherrlichung manifestiert.

Es sind funktionslose Spielereien oder kontemplative Praktiken seine Zeit zu verschwenden – die abrahamitische Kultur der ‹Sabbatruhe› –, die uns zu politischen Wesen werden lassen und von Tieren unterscheiden.⁶ Aber darin liegt auch das Problem, das unsere demokratischen Kulturen immer näher an den Abgrund der Handlungsunfähigkeit rücken lässt. Hat die Moderne die bewusste Kultivierung von Praktiken der Untätigkeit

doch sentimentalisiert, privatisiert und vom Ernst des öffentlichen Lebens abgespalten. Folgerichtig erschienen funktionslos-kontemplative Praktiken immer seltener als Prinzip und Fundament prosaischer Alltagstätigkeiten – als eine Grundorientierung, die *jede* Tätigkeit (unter Einschluss politischer Entscheidungsverfahren und der theoretischen Praktiken von Wissenschaftlern) zu durchdringen hat.

Agamben erinnert demgegenüber zu Recht daran, dass das kontemplative Leben bereits bei Paulus nicht in einer fernen Zukunft oder einer sentimentalisierten Hinterwelt lag. Es markierte einen Grundzug des privaten und öffentlichen Lebens:

Wer eine Frau hat, soll sich in Zukunft so verhalten als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht.⁷

Die untätige Praxis der Kontemplation hatte jeden Aspekt unseres aktiven Lebens zu durchdringen und zu transformieren. Die sich bereits bei Aristoteles abzeichnende abendländische Tendenz, das praktische Leben dem kontemplativen Leben gegenüberzustellen, markierte demgegenüber den Anfang der Krise moderner Demokratien.

2. Die Grenzen liberaler Faktengläubigkeit

Ich werde darauf zurückkommen. Halten wir zunächst fest, dass die gegenwärtige politische Krise einer spirituellen Krise entspringt. Es geht in modernen Demokratien immer weniger darum, sich in der Praxis der Geisterscheidung zu üben, die dazu anleitet zwischen dem zu unterscheiden, was unsere Aufmerksamkeit und unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was zu den Akten gelegt werden oder im «Spam Ordner» verschwinden kann. Und das hat einen zweifachen Grund: Wir haben versäumt die intermediären Räume zwischen dem privaten Leben Einzelner und dem politischen Leben der Vielen zu kultivieren, aus denen das gemeinsame Streben nach dem, was unser Lob verdient, seine innovativen Energien bezieht. Und wir haben uns daran gewöhnt, die kontemplativen Wurzeln unseres öffentlichen Lebens zu verleugnen, oder als eine Privatangelegenheit zu behandeln, die für das politische Leben bestenfalls noch von dekorativer Bedeutung ist. Kurz, wir haben verlernt uns in der Praxis des Lobpreises zu üben, die unser politisches Denken und Handeln auf das Wahre, Gute und Schöne ausrichtet.

Der zeitgenössische Liberalismus würde diese Kritik zurückweisen und einwenden, dass Appelle an das, was als gut und lobenswert gilt, der Kom-

plexität moderner Gesellschaften nicht mehr gerecht würden können. In hyperkomplexen Gesellschaften kann man sich bestenfalls noch darüber einigen, dass man sich in allen entscheidenden Fragen des Lebens uneinig ist. Folglich muss man sich damit bescheiden, politische Entscheidungsprozesse an Regeln der Fairness auszurichten, und sich ansonsten darauf beschränken, wertneutrale Fakten zu analysieren. Philosophen nennen dieses sakrosankte liberalistische Prinzip «negative Freiheit»: Jeder darf nach seiner Fassung selig werden – solange er nur dem anderen dasselbe Recht zugesteht.

In den post-politischen Gesellschaften der Gegenwart zeigt sich aber immer deutlicher, dass dieses Prinzip nicht hält, was es verspricht. Es befördert nicht Pluralismus und Toleranz, sondern die Tendenz jeder und jedem dieselbe Lebensform aufzuerlegen: ein Leben, das sich um Nutzenmaximierung und die Absicherung von Eigeninteressen dreht. Am Ende dieser schiefen Bahn steht eine Einheitskultur, in der sich das «gute Leben» darin erschöpft «alleine Kegeln zu gehen», oder eskapistisch in virtuelle Realitäten einzutauschen. Der Liberalismus führt nicht zu Pluralismus und Toleranz, sondern zu Homogenisierung, Uniformierung und emotionaler Verarmung.

Der spätmodernere «Kollaps» der klassisch-modernen Unterscheidung zwischen «Fakten» und «Werten»⁸ erinnert uns demgegenüber an ein Prinzip des gesunden Menschenverstandes, das lange Zeit als selbstverständlich galt: Das Wirkliche fällt mit dem Wahren, Guten und Schönen zusammen. Das Wahre und Gute kommt immer zuerst. Was schlecht gemacht oder verkommen ist, lässt sich immer erst dann begreifen, nachdem man sich mit dem «wirklichen Ding» vertraut gemacht hat – und dieses beeindruckt uns zunächst einmal durch das, was es als lobenswert und gut erscheinen lässt.

Folglich beginnt alles Erkennen mit der Treue zu dem, was Thomas von Aquin durch den lakonischen Begriff «ens» bezeichnete – «seiend». Die Bedeutung des lateinischen Wortes «ens» klingt nach in dem, was die englische Sprache als «end» bezeichnet, und damit ist bereits klar, dass es mehr bezeichnet als ein neutrales Faktum:⁹ Es bezeichnet das Ende, den Zweck, das Telos, an dem unser Denken zur Ruhe kommt – zum Beispiel in der staunenden Betrachtung einer Rose, einer Katze oder eines Menschen.

3. Der Lobpreis als Erkenntnisprinzip

«Die Ros' ist ohn warum», sagt Angelus Silesius. Sie ist ein «end», eine saturierte Realität, die sich ohne Verwertungs- oder begriffliches Erklärungsinteresse allein um ihrer selbst willen betrachten, erkennen und sogar bewundern lässt. Genau aus diesem Grund ist der Lobpreis, oder die wortlos staunende Betrachtung von Dingen, die einfach nur «da sind», ein Erkenntnisprinzip.

Man kann sich dies am Beispiel von Johann Heinrich Füsslis Gemälde «Die Erschaffung Evas» (1793) verdeutlichen, wenn man sich beim Betrachten der poetisch-mythologischen Traumgestalt Evas die Frage stellt: Was hat Adam wohl gesagt, als er zum ersten Mal Eva erblickte? Das Buch Genesis schweigt sich darüber aus. Aber nahezu jede und jeder meiner englischen Studentinnen und Studenten (unter Einschluss der Mönche und Priesteramtskandidaten) kennt die Antwort: Wow! – Die englische Exklamation «Wow!» ist eine rudimentäre Form des Lobpreises. Und das erlaubt mir den Lobpreis phänomenologisch präziser in den Blick zu nehmen.

Nikolaus von Kues hat bereits im Spätmittelalter darauf aufmerksam gemacht, dass wir etwas nicht deshalb preisen, weil wir es als wahr, gut oder schön *beurteilen*. Es ist vielmehr umgekehrt: Wenn unser Lobpreis genuin ist und nicht bloß aus einem Herdeninstinkt entspringt, dann beurteilen wir etwas als wahr, gut oder schön, weil es uns in Staunen versetzt und unseren Lobpreis hervorruft, ohne dass wir auch nur einen Gedanken darauf verschwenden müssen, warum wir das tun.¹⁰ Wenn ich einen Menschen oder ein Kunstwerk nur deshalb bewundere, weil ich in Wikipedia nachgelesen habe, dass er, sie oder es berühmt ist, ist mein Lobpreis nicht genuin. Das authentische Lob kommt stets dem wertschätzenden Urteil über vermeintliche «Fakten» zuvor. Es lehrt uns zu unterscheiden zwischen dem was «lobenswert weil berühmt» und dem was «berühmt weil lobenswert» ist.

Doxologische Praktiken haben demzufolge ein prä-reflexives Fundament – sie sind «responsiv». Wir beurteilen etwas als wahrhaftig, vollkommen oder schön, weil es in uns eine spontane «Resonanz» hervorruft; und jeder Versuch, das nachträglich, basierend auf wahren oder falschen Urteilen zu rechtfertigen, ist zumindest in letzter Instanz zu verneinen.

Nikolaus von Kues war aus diesem Grund nicht nur der Überzeugung, dass kontemplativ-betrachtende, doxologische Praktiken unverzichtbar sind für den, der nach der Erkenntnis Gottes strebt. Er meinte auch, dass unsere Fähigkeit, in jedem Geschöpf ein Bild oder eine Spur der Herrlichkeit des Schöpfers zu erkennen, für unser philosophisches Wahrheitsstreben grundlegend ist. Jedes Geschöpf, das wirklich ist, was es ist, ist auf irgendeine Weise vollkommen und gut. Und es ist der Akt des staunenden Lobes, der uns dies offenbart: Er offenbart uns die Herrlichkeit des Schöpfers, oder – um den griechischen Terminus *technicus* zu gebrauchen – die «doxa» Gottes.

Es gibt keine «doxa», ohne die dazugehörige Praxis des «doxazein», des Lobpreises. Und dieses Erkenntnisprinzip ist fundamental: Nichts in der Welt erschließt sich uns wirklich, solange es uns nicht zumindest ein verschämtes «Wow!» abringt. Nach Thomas von Aquin kann ja nicht einmal der Teufel dem Verlangen widerstehen, Gott zu loben: Er lobt Gott mit den Lippen (*laus oris*) – auch wenn das Herz (die *laus cordis*) dem nicht entspricht.¹¹

Wie aber verhält sich diese doxologisch fundierte Form der Wirklichkeitserkenntnis zu unserem an urteilenden Ja-Nein-Unterscheidungen orientierten Wissenschaftsverständnis?

Die Sprache des Lobes hat nicht die Form eines begrifflich differenzierten Wissens. Sie ist aber auch nicht ohne Bezug zur Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem.¹² Antwortet sie doch auf ein elementares Problem wissenschaftlichen Erkennens: Sie steuert unsere Aufmerksamkeit und entscheidet darüber, «wie» wir Fragen interpretieren, die wahre oder falsche Sätze zur Antwort haben.

Im Prinzip hat es niemals eine realistische Alternative zu diesem dualen Erkenntnisprinzip gegeben. Um mit dem Wissenschaftssoziologen Bruno Latour zu sprechen: «Wir sind nie modern gewesen».¹³ Selbst in der theoretischen Physik rahmen wir unsere Forschungsdebatten durch Phrasen wie «das entscheidende Problem ist doch...» oder «jeder sieht doch ein, dass...», etc.¹⁴ Phrasen wie diese steuern unsere Aufmerksamkeit und erlauben uns, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, indem sie an ein wissenschaftliches Ethos appellieren, das auf doxologischen Fundamenten ruht. Was wären Aussagen, die auf das «Entscheidende» und «Wesentliche» abheben, ohne Heldengeschichten und Heiligenlitanen über Galilei, Newton, Darwin und Einstein?¹⁵

Die vormoderne Tradition hatte demnach gute Gründe, das Streben nach theoretischer Naturbetrachtung an das Lob des Wahren, Guten und Schönen zu binden. Das Zeitalter von «Google» und «Facebook» hat uns diesen doxologischen Grundzug menschlichen Erkenntnisstrebens erneut in Erinnerung gerufen, indem es binnen kürzester Zeit eine weltumspannende Widerverzauberung kognitiver Entscheidungsprozesse provozierte. Der Überfluss an Information zwingt jetzt zur Selektivität. Der Wahrheitssuchende hat in immer kürzeren Zeitabständen zu entscheiden, welche «wahren Sätze» wert sind, wieder erinnert zu werden: Wahr ist, was unsere Wertschätzung verdient – im Facebook-Jargon heißt das «Like». Der «Like-button» ist eine informationstechnologische Variante doxologischer Sprachpraktiken. Wird doch auch der spätmoderne «Klick» auf den «Like-button» durch das motiviert, was Thomas von Aquin «appetitus» nannte: das instinktive, Verlangen nach einem Gut, dessen Attraktivität sich aus rationalen Erwägungen niemals rückhaltlos ableiten lässt. Aber kann man diesem instinktiven Verlangen trauen?

4. Die Einheit von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation

Spirituelle Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola wussten noch, dass unsere intellektuellen Instinkte in die Irre führen

können, wenn wir uns nicht darin üben, zwischen authentischen und trügerischen Regungen unseres «intellektuellen Appetits»¹⁶ zu unterscheiden. Aus diesem Grund hätten sie klar vorhergesehen, dass nicht jeder Zuwachs an Information uns der Wahrheit näher bringt.¹⁷ Unsere Erkenntnis des «Natürlichen» lässt sich nicht abkoppeln vom natürlichen Verlangen nach einem Gut, das unser Begreifen übersteigt und unser Staunen provoziert. Die Scheidelinie zwischen Säkularem und Religiösem verläuft deshalb nicht mehr zwischen «Glaube» und «Wissen»; sie scheidet von nun an zwei heterogene Formen, in einer entzauberungsresistenten Welt zu leben.

Religiöse Lebensformen leiten dazu an, die Ethik des Staunens und Lobens rational zu kultivieren. Sie tun das, indem sie zwischen orientierungsstiftenden und trügerischen Gegenständen der Wertschätzung unterscheiden: zwischen Dingen und Ereignissen, die unsere Andacht und Wertschätzung verdienen, weil sie uns in einen selbstvergessenen lebendigen «flow»¹⁸ von geistigen oder körperlichen Aktivitäten hineinziehen, und solchen, die uns diffus und gelangweilt oder verängstigt und angestrengt mit einer Sache hantieren lassen; zwischen Praktiken des Lobpreises, die unsere geistigen Potentiale untergaben, indem sie unsere Aufmerksamkeit zerstreuen, und solchen, die unseren Geist in der Betrachtung dessen versammeln, was um seiner selbst willen erkannt zu werden verdient.

Das hebt religiöse Traditionen ab von säkularen Lebensformen, die die Selektion dessen, was unsere Wertschätzung verdient, den Litaneien und Rankings des Marktes, den «seichten Wassern»¹⁹ moderner Medien oder den Evaluationsalgorithmen der «Church of Google»²⁰ überlassen.

Wir sind damit wieder am «square one» angekommen: dem Marktplatz von Athen. Verstand doch bereits Platon sein philosophisch-spiritueller Aufklärungsprogramm als Antwort auf einen sophistischen Fetischkult des Wissens. Das kontemplative Denken der hellenistischen Tradition war, ebenso wie das liturgisch fundierte Aufklärungsprogramm der abrahamitischen Tradition, von Anbeginn darauf ausgerichtet, irrationale Praktiken des Lobpreises zu entmystifizieren.²¹

Hierin lag nicht zuletzt auch die politische Dimension religiöser und weisheitlicher Aufklärungsprogramme. Politik im eigentlichen Sinne des Wortes ist nicht mit der faktenbasierten Vermarktung vermeintlich alternativer Management-Entscheidungen zu verwechseln. Politik beginnt, wo man zwischen dem unterscheidet, was unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was uns von unserem Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen wegführt.

Das führt uns zurück zum Thema Freundschaft. Wenn Politikerinnen und Politiker sich darum bemühen, das zu tun, was eine Politikerin zu einer «wirklichen» Politikerin macht, müssen sie sich auf Freunde verlassen können, die ihre Wertschätzung des Wahren, Guten und Schönen teilen.

Kein Experte kann sie oder ihn von der Aufgabe entlasten, sich im Verein mit Gleichgesinnten in der Praxis der Unterscheidung der Geister zu üben. Aus diesem Grund war bereits Aristoteles der Meinung, dass es keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft geben kann. Die aristotelische Politik der Freundschaft war allerdings, wie bereits angedeutet, aporetisch.

Wie so oft, lassen die einschlägigen Werke des Aristoteles vieles im Dunkeln. Insbesondere bleibt unklar, wie die auf dem Niveau ›praktischer Klugheit‹ (*phronesis*) zu verortende Politik der Freundschaft mit der kontemplativen Bestimmung des Menschen zu vereinbaren sei, der ›theoretischen Betrachtung‹ (*theoria*).²² Ist die Liebe zum Freund doch durch die Liebe zur Weisheit motiviert. Und letztere – das kontemplative Leben des Philosophen, das sich in der Betrachtung des Schönen, Vollkommenen und Göttlichen verwirklicht – erscheint bei Aristoteles als selbstgenügsam. Man braucht hierzu eigentlich keine anderen Menschen. Ist die Freundschaft also nur Mittel zu einem höherem, selbstgenügsamen oder gar individualistischen Zweck?

Angesichts dieser Aporie könnte man argumentieren, die moderne Segmentierung von Spiritualität, Wissenschaft, Freundschaft und Politik sei eine unbeabsichtigte Konsequenz der aristotelischen Freundschaftsphilosophie.²³ Die jüngere Forschung zeigt allerdings auch, dass Thomas von Aquins kreative Aristoteles-Lektüre die Aporien der aristotelischen Philosophie der Freundschaft unterließ, und damit der für die moderne Segmentierung verantwortlichen Sentimentalisierung und Privatisierung freundschaftlicher und kontemplativ-spirituellen Praktiken zuvorkam.²⁴

Anders als bei Aristoteles ist die ›Politik der Freundschaft‹ bei Thomas der kontemplativen Bestimmung menschlichen Strebens nicht nachgeordnet, sondern gleichgestellt: Freundschaft und Kontemplation fallen zusammen in der kontemplativen Freundschaft mit Gott. Thomas folgte an diesem Punkt der Spur des Johannesevangeliums: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.» (Joh 15,15) Gott begegnet mir in Jesus Christus als ein Freund. Und das heißt zugleich, er gibt sich mir zu erkennen – nur ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. So wie Adam Eva «erkannte» (Gen 4,1), so dürfen die Nachfolger Christi sich daran erfreuen, die Weisheit Gottes zu «erkennen». Da der Schöpfer außerdem, nach Thomas, nur durch seine Geschöpfe erkannt werden kann, versteht es sich von selbst, dass die Liebe zu Gott nicht nur Nächstenliebe, sondern auch die Liebe zu nicht-menschlichen Geschöpfen einschließt. Thomas war sozusagen der erste rigorose Ökophilosoph – und das bewahrte seine Synthese von Freundschaft und Spiritualität vor dem Abdriften ins Private.

Gott ist demzufolge das, was jedes ›ens‹ als liebenswert erscheinen lässt – wobei daran zu erinnern ist, dass der thomanische und patristische Liebesbegriff (im Unterschied zur post-reformatorischen Verabsolutierung altru-

istischer Liebe) alle geschöpflichen Manifestationsweisen von Liebe umfasst: das liebende Begehren (*eros, amor*), die Freundschaft (*philia, amicitia*) und die selbstlose Liebe (*agape, dilectio, caritas*). Von daher überrascht es nicht, dass die Pointe der thomanischen Philosophie der Freundschaft mit der Pointe seiner Theologie des Lobes zusammenfällt – sie kulminiert im dankenden Lobpreis dessen, was um seiner selbst willen geliebt und theoretisch betrachtet zu werden verdient.

Der Lobpreis artikuliert, so hatten wir eingangs im Anschluss an Aristoteles festgehalten, die Dankbarkeit für ein freundschaftliches Geschenk.²⁵ Und weil, der Tradition christlicher Orthodoxie zufolge, die ganze Schöpfung ein Geschenk Gottes ist, lässt sich das Prinzip, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern, auf jedes Engagement mit ‚Seiendem‘ anwenden. Alles, was ‚es gibt‘, jedes ‚ens‘, ist eine Gabe, die unser freundschaftliches Lob verdient – unter Einschluss der ‚Objekte‘ wissenschaftlichen Forschens. Wissenschaftliche Welterkenntnis, Freundschaft und Kontemplation sind unauflöslich miteinander verschränkt.

Aus Sicht unseres modernen ‚Weltbildes‘ mag diese spirituell aufgeladene Ontologie der Freundschaft als antiquiert erscheinen. Aber auch hier gilt der nüchterne Befund Bruno Latours: Wir sind nie modern gewesen. Die spätmoderne Forschung zeigt nicht nur, dass die Kultivierung von Praktiken des Dankens und Lobens gegenüber der Welt, die wir bewohnen, die geistige Gesundheit, das allgemeine Wohlbefinden und die Führungskraft von Menschen verbessert²⁶ – die Praxis des Lobpreises verschafft vernunftbegabten Tieren sozusagen einen evolutionären Vorteil. Forschungsarbeiten zum ‚funding bias‘²⁷ bestätigen auch, dass das Prinzip, Geschenke in Dankbarkeit zu erwidern, bis auf den heutigen Tag unwiderstehlich ist – es bestimmt unser Handeln selbst dort, wo es in pervertierter Form wiederkehrt, wie in der Forschungsmanipulation via Drittmittelfinanzierung, dem Kulturmarketing, oder im von Lobbyisten dominierten Expertentum der Spätmoderne. Den heiligen Thomas hätte dieser empirische Befund nicht überrascht. Kann doch selbst der Teufel dem natürlichen Verlangen nicht widerstehen, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern.

5. Ein Plädoyer für die repräsentative Demokratie

Aber was hat das mit Politik zu tun? Ich will im letzten Abschnitt meines Essays versuchen, meine Überlegungen zur unauflöslichen Verschränkung von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation in Form eines Plädoyers auf seine politischen Implikationen hin zuzuspitzen. Die Herausforderung der Zukunft wird darin liegen, die post-politische Faktenhuberei der Spätmoderne als eine verkappte Politik falscher Freundschaften zu entmystifi-

zieren, und die Politik der falschen Freunde durch eine politische Praxis zu reformieren, die dazu anleitet, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden.

Letzteres ist nicht durch «rational choice» Theorien, «quality assessment procedures», oder die Verschärfung juristischer Regelwerke zu erreichen. Wir müssen vielmehr einsehen lernen, dass unsere modernen, repräsentativen Demokratien immer schon ein aristokratisches Element enthielten, das an unsere Gabe appellierte, Freundschaften zu kultivieren und sich in der Praxis des Lobpreises zu üben.

Das Problem beginnt bereits damit, dass liberale Demokratien «kontrafaktisch» dazu tendieren, die aristokratischen Züge moderner Politik zu verleugnen oder als ein dekoratives Relikt der Vergangenheit zu betrachten. Das ist erstaunlich, waren repräsentative Demokratien doch niemals uneingeschränkt «demokratisch». Von Aristoteles bis hin zu Rousseau galt die Besetzung von politischen Ämtern durch Wahl als Markenzeichen der Oligarchie – in der «Demokratie» wurden Ämter durch Losverfahren besetzt. Zeitgenössische Kritiker des *status quo* tendieren vor diesem Hintergrund dazu, die «demokratischen» gegen die «aristokratischen Elemente» repräsentativer Demokratien auszuspielen, und den modernen Kompromiss für antiquiert zu erklären.²⁸ Doch das wäre eine Ausflucht. Angesichts der spätmodernen Krise demokratischer Institutionen kommt es vielmehr darauf an, das, was sie gegenüber vormodernen Regierungsformen und populistischen «Volksdemokratien» auszeichnet, bewusst zu kultivieren und als einen Charakterzug kenntlich zu machen, der unsere Wertschätzung verdient: Keine funktionierende Demokratie ohne das Vertrauen in Politiker, Journalistinnen, Wissenschaftlerinnen und kulturelle Eliten, die sich darin bewährt haben, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden. Keine Demokratie ohne die Kultivierung von Praktiken der Wertschätzung gegenüber den «Wenigen», die das Lob der «Vielen» zurecht verdienen, weil sie aufrichtig darum ringen, uns dem Wahren, Guten und Schönen näher zu bringen – auch wenn sie über den Weg dorthin geteilter Meinung sind. Nur wenn es gelingt, den intermediären Raum zwischen der politischen Meinungsbildung der «Vielen» und der Entscheidungsverantwortung des «Einen» zurückzuerobern, kann es gelingen Formen politischer Willensbildungen zurückzugewinnen, in denen sich so etwas wie eine demokratische Öffentlichkeit wieder konstituieren kann.

Zur Konstituierung eines öffentlichen Raumes gehört, neben der Kultur der Freundschaft der «Wenigen», aber auch noch ein Zweites: Wie Hannah Arendt geltend gemacht hat, gehört dazu auch der Fokus auf gemeinsame «Dinge», die von den «Vielen» aus einer Vielfalt von Perspektiven erblickt und als wesentlicher Teil ihres Leben betrachtet werden können:

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen.²⁹

Keine «res publica» ohne das sich Versammeln um ein gemeinsames Ding. Zu fragen ist allerdings auch hier, ob sich dieser gemeinsame Fokus ohne Rückgriff auf jene spirituellen und weisheitlichen Traditionen zurückgewinnen lässt, die den Umgang mit «gemeinsamen Dingen» über Jahrhunderte kultiviert haben: z.B. in der Christlichen Liturgie des «Leibes Christi», in der das «gemeinsame Ding» zu Schau gestellt wurde, und sich in Praktiken der Sonntagsruhe, der öffentlichen Akklamation, des Lobpreises und der Unterscheidung zwischen aufrichtigen und idolatrischen Praktiken der Anbetung aktualisierte.

Wie der amerikanische Theologe William Cavanaugh in seinem Buch *Torture and Eucharist* gezeigt hat, sind solche Praktiken alles andere als unpolitisch. Cavaughns Fallstudie bezieht sich allerdings auf ein relativ antiquiertes Fallbeispiel: ein Folterregime in einem durch und durch katholischen Land – dem Chile der 70er Jahre. Die Angehörigen der von General Pinochet gefolterten und ermordeten Vielen untergruben die Autorität seiner Diktatur, indem sie die Opfer aus der Anonymität herausrissen, und ihrer in öffentlich zelebrierten Gottesdiensten als Märtyrer gedachten.³⁰ Indem sie das Staunen über die Realpräsenz des Leibes Christi auf den Straßen und Plätzen Santiagos zelebrierten, gelang es Ihnen, den öffentlichen Raum zu politisieren: der sakramentale Leib Christi übernahm die Rolle des gemeinsamen «Dings», um das sich die *res publica* versammelte.

Da Cavaughns Beispiel sich nicht ungebrochen auf die religiös pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart übertragen lässt, bleibt mir nur, meinen Versuch über die Politik in einem post-faktischen Zeitalter mit einer Frage zu beschließen: Der Frage, wie liturgische Strategien, das «gemeinsame Ding» einer «res publica» zu markieren, im 21. Jahrhundert aussehen könnten.

Ließe sich der politische Raum nicht auch in einer pluralen Gesellschaft um ein «gemeinsames Ding» gruppieren? Warum z.B. versteht es sich nicht von selbst, dass die Zentren moderner Großstädte durch Gotteshäuser markiert werden, die die großen Weltreligionen (ohne die Riten zu vermischen) unter einem Dach zusammenbringen? Projekte, wie das «Haus der Religionen» in Bern oder das «House of One» in Berlin, scheinen mir vor dem Hintergrund dieser Frage in die richtige Richtung zu weisen. Das «gemeinsame Ding» braucht auch in einer «post-säkularen Gesellschaft»³¹ einen deutlich markierten Ort.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther BIEN, Hamburg ⁴1985, Buch VIII, 4–7.
- ² Vgl. John MILBANK, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken 2014, 114ff. Siehe auch meine kritische Evaluation dieses Buchs: Johannes HOFF, *Review-Essay: Beyond the Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People by John Milbank*, in: *Modern Theology* (2016) 679–383, den Folgeband von Milbank und Pabst (John MILBANK – Adrian PABST, *The Politics of Virtue. Postliberalism and the Human Future*, London 2016) und Rowan Williams kritische Evaluation dieses Bandes: Rowan WILLIAMS, *Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now? John Milbank and Adrian Pabst's new book explores the post-Liberal moment, but leaves me wondering about the future*, in: *New Statesman* (18.10.2016), <http://www.newstatesman.com/culture/books/2016-10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>.
- ³ «Auch wird Dank und höheres Lob dem zuteil, der gibt.» ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch IV, 1 (1120a).
- ⁴ Giorgio AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur philosophischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*. Übers. von A. Hiepko, Frankfurt/M. 2010, 305.
- ⁵ Vgl. ebd., 13f und 292ff.
- ⁶ Vgl. ebd., 299f.
- ⁷ 1 Kor 7,29–13, vgl. ebd., 300.
- ⁸ Vgl. Hilary PUTNAM, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge/MA 2002; und Hilary PUTNAM – Vivian Charles WALSH (Hg.), *The End of Value-Free Economics*, London ¹³2012.
- ⁹ Vgl. Gilbert Keith CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas/St. Francis of Assisi*, San Francisco 2002, 133ff.
- ¹⁰ Vgl. *De venatione sapientiae*, c. 20 und c. 35.
- ¹¹ Vgl. *Summa Theologiae* II–II, q.91, a.1, ad.2; sowie *Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura / Commentary on Saint Paul's Letter to the Philippians*, lat-engl., Albany/N.Y. 1969, cap. I, 2–3.
- ¹² Vgl. Jean-Luc MARION, *In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology* / *Response By Jacques Derrida*, in: John D. CAPUTO – Michael J. SCANLON (Hg.), *God, the gift, and postmodernism. The Indiana series in the philosophy of religion*, Bloomington/IN 1999, 20ff; sowie Derridas Kritik an Marion: Jacques DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 123ff.
- ¹³ Bruno LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1998.
- ¹⁴ Vgl. Charles TAYLOR, *Language Not Mysterious?*, in: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge/MA – London 2011, 39ff. 52.
- ¹⁵ Selbst die Anerkennung mathematischer Evidenzen bleibt an einen doxologischen Rest «glaubenden» Verstehens gebunden; vgl. Michel DE CERTEAU, *L'Institution de croire*, in: *Recherches de science religieuse* 71 (1983) 61ff; sowie Johannes HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg i. Breisgau 2007, 84ff. 283ff. 463ff.
- ¹⁶ Hierzu Paul J. GRIFFITHS, *Intellectual Appetite. A Theological Grammar*, Washington D.C. 2009; zu Ignatius vgl. Nicholas AUSTIN S.J., *Mind and Heart. Towards an Ignatian Spirituality of Study*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46/4 (2014) 1ff.
- ¹⁷ Soziologische Studien über den Wandel des Forschungsverhaltens von Wissenschaftlern angesichts des Zuwachses von elektronisch zugänglichen Forschungsergebnissen bestätigen diese alte Weisheit. Vgl. James A. EVANS, *Electronic Publication and the Narrowing of Science and Scholarship*, in: *Science* 221 (2008) 295ff.
- ¹⁸ Hierzu: Mihály Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Cambridge 2008; sowie AUSTIN, *Mind and Heart* (s. Anm. 16), 27ff.
- ¹⁹ Hubert L. DREYFUS, *Kierkegaard on the Internet: Anonymity versus Commitment in the Present Age*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999) 96ff.

- ²⁰ Vgl. Nicholas G. CARR, *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brains*, New York 2011, 149ff.
- ²¹ Zu Platon vgl. Catherine PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998, 37ff.
- ²² In Übereinstimmung mit seinem theoretischen Hauptwerk, seiner Metaphysik, hält Aristoteles Nikomachische Ethik daran fest, dass die höchste Tugend sich in der kontemplativen Betrachtung verwirklicht. Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch X, 7–8.
- ²³ Vgl. Samuel KIMBRIEL, *Friendship as Sacred Knowing. Overcoming Isolation*, Oxford 2014, 41ff.
- ²⁴ Vgl. ebd., 55ff. 115ff.
- ²⁵ Zur Thomanischen Rezeption dieses Aristotelischen Prinzips vgl. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nichomachean Ethics*, Chicago 1964. Hierzu auch: Stephen JONES, *The Virtue of Gratitude According to Thomas Aquinas*, London (Dissertation) 2014, abzurufen unter <http://www.heythrop.ac.uk/sites/default/files/docs/publications/theses/Jones,%20S,%20PhD%20Thesis,%202014.compressed.pdf>.
- ²⁶ Vgl. *In Praise of Gratitude*, in: *Harvard Health Publications* v. 1. November 2011 (Lit.), abzurufen unter http://www.health.harvard.edu/newsletter_article/in-praise-of-gratitude; sowie Chris LOWLEY, *Leadership: A Simple Ritual for Hurried Managers (and Popes)*, in: *Harvard Business Review* v. 19. März 2013, abzurufen unter <https://hbr.org/2013/03/a-simple-ritual-for-hurried-managers-and>.
- ²⁷ Vgl. Robert B. CIALDINI, *Influence: Science and Practice*, Boston ⁵2009.
- ²⁸ Vgl. David VAN REYBROUCK, *Gegen Wahlen. Warum Abstimmen nicht demokratisch ist*, Göttingen 2016; dagegen Jason BRENNAN, *Against Democracy*, Princeton 2016.
- ²⁹ Hannah ARENDT, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 52, vgl. auch 57.
- ³⁰ William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist. Theology, politics, and the body of Christ. Challenges in contemporary theology*, Oxford 1998.
- ³¹ Zum Zusammenleben der Religionen in einer postsäkularen Gesellschaft vgl. auch: Johannes HOFF, *Toleranz in einem postliberalen Zeitalter: Was wir von einem päpstlichen Faustschlag lernen könnten*, in: *IKaZ* 44 (2015) 208–213.

ABSTRACT

Returning to Reality. Friendship and Spirituality in the Age of Post-truth Politics. Liberal democracies are facing a moment of truth. Politicians denounce scientific experts for being out touch with popular feelings, and undermine the values of representative democracies in the name of the democratic value of equality. However, a purely egalitarian world would be neither realistic nor desirable. Who would like to be treated by a medical student if he can be treated by a senior surgeon? Democratic as well as scientific communities have always benefited from the recognition that some people are better qualified to perform certain roles than the others. Yet, this requires us to cultivate practices of recognition, acclamation and praise that are consistent with the concern for the common good. In the premodern tradition such practices were rooted in the broader context of liturgical and contemplative practices. Is it possible to recover a «politics of friendship and praise» that is consistent with the pluralist framework of a post-secular society?

Keywords: democracy – post-truth politics – epistemology – friendship – recognition – doxology – liturgy – orthodoxy – ICT – hierarchy – Aristotle – Thomas Aquinas – Giorgio Agamben