

Politik und Religion. Zur gegenwärtigen Neu-Annäherung zweier gesellschaftlicher Felder

Roland BENEDIKTER*

**University of Vienna and University of Innsbruck, Austria
E-mail Address: rolandbenedikter@yahoo.de*

Abstrakt

Für die überwiegende Mehrzahl der Intellektuellen in der heute gerade entstehenden ersten Weltgesellschaft - jedenfalls für diejenigen unter ihnen, die ihren eigenen Identifikations-Begriff im Unterschied zum selbst-„dekonstruktiven“ Habitus der „Postmodernen“ nicht fallengelassen oder gar todgeredet haben, sondern aktiv öffentliche Intellektuelle sind und dies auch bewusst weiterhin sein wollen - kann kein Zweifel daran bestehen: Religion erlangt seit dem Fall der Berliner Mauer 1989, seit dem Zusammenbruch des Kommunismus 1991 und seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 eine rasch zunehmende politische Bedeutung.

Diese Bedeutungszunahme des Religiösen erfolgt einerseits perspektivisch in mindestens drei einander zum Teil zeitverschoben überlagernden ideengeschichtlichen Inkubationslinien, die drei großen „Ende-Bewegungen“ unserer Zeit entsprechen: 1. dem Ende der Epoche der „Neuen Weltordnung“ im Bereich der Politik; 2. dem Ende der Epoche des „Neoliberalismus“ im Bereich der Ökonomie; 3. dem Ende der Epoche der „Postmoderne“ im Bereich der Kultur. Diese drei Enden lagern sich weitgehend übereinstimmend um das Symptom-Datum (nicht: Ursachen-Datum!) des 11. September 2001, haben aber ihre Ursprünge bereits in Entwicklungen der zweiten Hälfte der 1990er Jahre. Die globale „Renaissance der Religionen“ durchdringt seit damals alle drei genannten gesellschaftlichen Kernfelder und ihre typologischen Makro-Logiken und Diskurspraktiken in zunehmender Weise - und zwar sowohl sichtbar wie unsichtbar.

Die Bedeutungszunahme des Religiösen erfolgt andererseits dimensional auf allen drei Ebenen des Politischen: sowohl auf der Makro- und der Meso- wie auch auf der Mikro-Ebene.

Mit dem Aufstieg religiöser Logiken in das Zentrum des Politischen nun nicht mehr nur in Ländern der sogenannten „dritten“ und „zweiten“, sondern zunehmend auch der „ersten“ Welt erfolgt eine der bestimmenden, langfristig bedeutsamen ideengeschichtlichen Verschiebungen der Gegenwart. Mit dieser Verschiebung ist eine welt- und gesellschaftspolitische, aber auch, langfristig vermutlich noch wichtiger, eine hinter ihr stehende ideengeschichtliche und paradigmopolitische Tiefen-Entwicklung gekennzeichnet. Diese Verschiebung wurde aber bisher weder in politikwissenschaftlichen noch in zivilisationstheoretischen Forschungs-Zusammenhängen ausreichend beachtet, geschweige denn bearbeitet.

Inwiefern? Und welche Schlüssel-Herausforderung ist mit dieser Tatsache für die „kerneuropäischen“ Intellektuellen der post-9-11-Generation verbunden?

Religion erlangt seit dem Fall der Berliner Mauer 1989, seit dem Zusammenbruch des Kommunismus 1991 und seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 eine neue politische Bedeutung. Diese Bedeutungszunahme erfolgt auf allen Ebenen des Politischen: Auf der Makro- Meso- und Mikro-Ebene.

Die entsprechende welt- und gesellschaftspolitische, aber auch, langfristig vielleicht noch wichtiger, die dazugehörige ideengeschichtliche und paradigmopolitische Tiefen-Entwicklung wurde in der internationalen politik- und sozialwissenschaftlichen Analyse des vergangenen Jahrzehnts vielfach unter dem Schlagwort „Globale Renaissance der Religionen“ (Francis Fukuyama, Jürgen Habermas, Volkhard Krech, Dirk Asendorpf) zusammengefasst. Dieses Schlagwort korrespondiert zumindest in Teilen mit dem Schlagwort vom „Kampf der Kulturen“ (Samuel P. Huntington), weil sich alle großen Weltkulturen aus religiösen Kernen entwickelt haben (Arnold Toynbee, Carroll Quigely) und sich in ihrer gesellschaftlichen Prägekraft weiterhin, wenn auch zum Teil nur mehr unbewußt, in ihrem Politik- und Institutionenverständnis sowie in ihrer öffentlichen Organisation um solche Kerne zu gruppieren scheinen. So ist in den europäischen Gesellschaften der Begriff kritischer Öffentlichkeit nicht ohne die vorausgehende Geschichte des Christentums und dessen sozialen Prägeleistungen, insbesondere nicht ohne die durch es hervorgebrachte Verbindung einer sozialen und individuellen forma mentis mit entsprechenden gesellschaftlichen Selbstverständnissen zu denken (Jürgen Habermas).

Die „Renaissance der Religionen“ greift seit mehr als eineinhalb Jahrzehnten nicht nur in der sogenannten „zweiten“ und „dritten Welt“, sondern zunehmend auch in der sogenannten „ersten Welt“ Raum. Wladimir Putins Russland, George W. Bushs USA, weite Teile des indischen und südostasiatischen Subkontinents, des Nahen Ostens und Lateinamerikas: Sie alle stehen seit 1989-91 für die - sich allerdings in unterschiedlichen Kontexten sehr unterschiedlich realisierende - Tendenz zu einem „neuen Unitarismus“ zwischen Politik und Religion. Genauer: für die wachsende Rolle von Religion als Amalgam heterogener Gesellschaften im aus typologischer Sicht mindestens vierdimensionalen Spannungsfeld politischer, ökonomischer, kultureller und religiöser Rationalitäten und Diskursformationen, welches

ausdifferenzierte Gesellschaften neben technologischen und demographischen Entwicklungen in wachsender wechselseitiger Interdependenz kennzeichnet.

Die Migrationsbewegungen im Rahmen der Globalisierung verstärken die Begegnung und den Dialog, aber auch den Konflikt zwischen den mit verschiedenen religiösen Traditionen verbundenen sozialen und kulturellen Selbstverständnissen und den historisch zum Teil aus ihnen, zum Teil gegen sie erwachsenen gesellschaftlich-politischen Organisations-Modellen. Sie stärken andererseits umgekehrt die Rolle der Religion als Kern von lokalen, regionalen und nationalen „Identitätsbildungen“ einzelner Gesellschaften.

Im Rahmen dieser größeren Entwicklung war „Kern-Europa“ (Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Umberto Eco, Fernando Savater, Adolf Muschg) bis mindestens zum 11. September 2001, vielleicht auch noch bis zum Tod des katholischen Papstes Johannes Paul II. (Karol Wojtyła, eines ideengeschichtlichen Anti-Thomisten, Existentialisten und Max-Scheler-Anhängers) im April 2005, die einzige gesellschaftlich nicht-religiös organisierte Weltgegend, welche seit den 1970er Jahren in nachhaltiger Weise durch eine säkular-„postmoderne“ Paradigmen-Prägung ging.

Diese Paradigmen-Prägung ging auf eine mindestens fünffache anti-religiöse Schichtung der demokratischen gesellschaftlichen Avantgarden Kern-Europas zurück: a) den anti-klerikalen Impuls der französischen Revolution; b) die anti-substantialistische (aber nicht anti-religiöse) Philosophie Kants; c) die Wirkung der Gegenreformation bis ins frühe 20. Jahrhundert als Jansenismus und die entsprechenden Befreiungs-Reaktionen; d) die Erfahrung der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts (Jürgen Habermas); e) den anti-autoritären Impuls der 1968 Bewegung. Dazu kam die Abtrennung der traditionell stärker als Europas Westen

religiös geprägten Gesellschaften des Ostblocks durch den kalten Krieg.

Diese Gründe führten dazu, dass zwischen 1970 und 2001 religiöse Logiken im ausschlaggebenden politisch-gesellschaftlichen Zentrum der kerneuropäischen Gesellschaften (Ausnahme: Schweiz) weitgehend delegitimiert waren. Es herrschte, sowohl in den akademischen wie in den politischen Eliten, eine Grundhaltung vor, die einer der gesellschaftspolitischen „Väter“ der „Postmoderne“, Jean-Francois Lyotard, insgesamt, wenn auch bei Binnendifferenzierungen, stellvertretend für die Avantgarden auf beiden Seiten des Rheins treffend in zwei Sätzen zusammenfasste: „Metaphysik ist, wie man weiß, immer und ausnahmslos ein Irrweg. Sie muß deshalb in jeder Form zurückgewiesen werden – zugunsten der Ehre der Namen und der radikalen Pluralität der Sprachspiele. Dem, der keine Sprache hat, zu seiner eigenen Sprache verhelfen, und dadurch den Widerstreit unschlichtbarer und inkommensurabler Widerstreite fördern und aufrechterhalten – darin besteht zeitgemäße Politik.“ Diese Politik muss, so ergänzen in der Nachfolge Lyotards Martin Sexl und Beate Bechter-Burtscher, „von einem Partikularismus des Konkreten geprägt“ sein, „der... sich am Enzyklopädischen, Zufälligen, Regionalen, zeitlich Begrenzten oder gar Willkürlichen orientiert.“

Das war das - weniger artikulierte, als vielmehr paradigmatisch wirksame - Grundverständnis des radikal-pluralistisch geprägten Kerneuropa zwischen 1970 und 2001. Doch auch das solcherart - mit allen Vor- und Nachteilen - stark, wenn nicht gar einseitig nominalistisch geprägte Kern-Europa der „Postmoderne“ wird seit einigen Jahren zusehends von der globalen „Renaissance des Religiösen“ erfasst. Diese hat hier – ebenso wie die bisherige Zurückweisung religiöser Ansprüche auf jedwede explizite politisch-öffentliche Rationalität – komplexe Wurzeln und konstituiert derzeit einen widersprüchlichen, zum Teil paradoxalen Prozeß.

Aktuelle Beispiele für den Aufstieg religiöser Rationalitäten ins Zentrum des ansonsten „postmodern“ konturierten Politischen sind etwa die österreichischen und deutschen Jugendstudien der Jahre 2005-07, in denen sich übereinstimmend mehr als 70% der deutschsprachigen Jugendlichen als religiös - wenn auch zugleich ausdrücklich als nicht konfessionell-religiös - erklären und der Religiosität eine größere politische Bedeutung wünschen; ähnliche Ergebnisse zeitigen Umfragen bei Erwachsenen seit 2005.

Aktuelle Beispiele sind aber auch konkrete gesellschaftspolitische Richtungsentscheide wie etwa die Verschärfung der religiösen Schmähdparagraphen in Bayern vom September 2007; die Diskussionen um ein Minarettverbot in der Schweiz seit 2006; oder die zunehmende Bedeutung religiöser Debatten im öffentlichen Raum für den Entscheid grundlagenpolitischer und -gesellschaftlicher Fragen wie etwa Klondebatte oder Stellung zu anderen neuen Technologien (etwa Gentechnologie).

Beispiele sind aber auch kultur- und gesellschaftspolitisch vieldiskutierte Fälle mit weitausstrahlender Symbolwirkung insbesondere im großen Umkreis der „Integrations“-Problematik. Sie betreffend die inhärenten Gegensätze zwischen den religionsgeprägten Kulturen und ihrem Gesellschafts-, Freiheits-, Individualitäts- und Öffentlichkeitsverständnis. Zu diesen Beispielen gehören zuletzt etwa der Van Gogh Mord im November 2004 in den Niederlanden, der dänische Karikaturenstreit vom September 2005 bis Ende 2006 (der im September 2007 eine Neuauflage erfuhr), die Vorstadt-Unruhen in Frankreich vom Oktober und November 2005, der deutsche Opernstreit vom Herbst 2006, der deutsche Integrationsgipfel seit Juli 2006, die Debatte über sogenannte „Ehrenmorde“ in Deutschland, die Debatte über die ultrapluralistische sogenannte „Ursprungskultur-Rechtssprechung“ und ihre möglichen Konsequenzen für das Grundgesetz, die allgemeine Zunahme religiöser Gründe für den Entscheid politischer Wahlen, u.a.

Ein Beispiel ist aber auch die unverhohlene Strategie des „Heiligen Stuhls“, Kern-Europa, insbesondere die deutschsprachigen Länder, zu re-konfessionalisieren und Teile der von Spaltung bedrohten anglikanischen Kirche an Rom rückzubinden bzw. wiederanzugliedern. Zugleich erfolgt seit einigen Jahren innerhalb der katholischen Kirche eine „Re-Thomisierung“ und „Re-Missionarisierung“ im Rahmen einer neokonservativen Evaluation der existentialistisch-liberalen Paradigmen- und Sozial-Errungenschaften des zweiten Vatikanischen Konzils, welche mit einem sich - offiziell und inoffiziell - rasch verändernden Politik- und Öffentlichkeitsverständnis einhergeht. Nicht nur in Italien, sondern zunehmend auch in den deutschsprachigen Ländern erreichen die konfessionellen Kirchen eine neue, explizit politische Präsenz in der Öffentlichkeit.

Ein Zentrum unter mehreren der gegenwärtigen Entwicklung im Spannungsfeld zwischen säkular-politischen und religiösen Rationalitäten in Kerneuropa scheint bei alledem derzeit ein zunehmender innerer Kulturkampf zwischen den traditionellen, mythologisch-konfessionell konstituierten Religionen selbst zu sein. Ein Hinweis darauf sind u.a. die wiederholten, öffentlich-protopolitisch gemeinten Warnungen des deutschstämmigen katholischen Papstes Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger) nicht mehr nur vor der „strukturellen gesellschaftlichen Selbstgefährdung radikalsäkularer Gesellschaften“, sondern auch vor der „Kulturgefahr“ des Islam für die politische und gesellschaftliche Freiheits-Organisation Europas. Benedikts Hinweis auf die kultur- und öffentlichkeitsbildende Rolle der Religionen als Kräften, von denen die gesamte Entwicklung der europäischen Gesellschaft politisch langfristig entscheidend mit abhängt, richtet sich vor allem auf die Fragen nach individueller Selbstverantwortung und freiem Willen sowie nach dem Zusammenhang zwischen personaler Rationalität und Struktur des allgemeinen Gesetzes (Logos in individueller

und allgemeiner Form) als Grundlagen des modernen Selbstverständnisses und als Keime der offenen Gesellschaftsordnung der Demokratien im Vergleich der Kulturtraditionen.

An dieser explizit proto-politischen, implizit grundlagen-politischen Diskussion haben sich zuletzt zur Überraschung vieler nicht nur konservative Kirchenkräfte (wie etwa aufsehenerregend anlässlich des Moscheen-Baus in Köln), sondern verstärkt auch namhafte liberale Intellektuelle wie etwa Ralf Dahrendorf oder Jürgen Habermas weitgehend kritisch-affirmativ beteiligt. Die entsprechende Debatte um den Zusammenhang zwischen Gesellschaftsorganisation und religiöser Kulturbildung im Spannungsfeld zwischen den säkularen Errungenschaften der „Postmoderne“ und „substantialistischen“ Werte-Clustern wird zum Teil allerdings von verschiedenen intellektuellen (Orianna Fallaci, Botho Strauss) sowie parteipolitischen Rechts-Kräften mit unterschiedlichen, meist nicht-inkluisiven Intentionen vereinnahmt. Auf der anderen Seite sorgen ähnlich voreingenommen-einseitige linkskritische Pamphlete wie „Heiliger Krieg in Europa“ (Udo Ulfkotte) ebenfalls für paradigmatisch gemeinte Grundlagen-Polarisierung und damit für neues binnengesellschaftliches, aber auch interkulturelles Konfliktpotential.

Zusammenfassend dominieren religiöse Fragen seit einigen Jahren zunehmend zahlreiche „große“ öffentliche Politik-Themen Kern-Europas – und zwar mittlerweile deutlich über die traditionellen Kompetenzfelder religiöser Rationalitätsformen und Legitimationsgrenzen hinaus. Religion tritt in den politischen Raum ein in einer Weise, die in Kontinental-Europa seit Jahrzehnten nicht mehr der Fall war.

Im Rahmen der sich damit auf verschiedenen Seiten vollziehenden Vereinseitigung von Positionen steht nicht nur eine latente gesellschaftliche Entsäkularisierung als

mögliche Tendenz im Raum, sondern im Gegenzug zugleich auch neue säkulare Abwehr-Kämpfe seitens des laizistischen Staates samt entsprechenden Kollateralschäden. Zu beobachten ist jedenfalls die Gefahr der Schwerpunkt-Verschiebung des bisherigen Diskussions-Klimas kritischer Offenheit von radikal-pluralistisch-selbstkritischen Diskursen hin zu einer neuen Konfrontation „objektivistischer“ Paradigmenformationen sowohl auf religiöser wie auf säkular-„postmoderner“ Seite. Verlierer dieser tiefenambivalenten Tendenzen könnte das bisher weltweit einmalige politische Klima Kern-Europas einschließlich seiner öffentlichen Debatten-Kultur sein.

Insgesamt kann, soll ein roter Faden im Innern einer zunehmenden Zahl von sehr unterschiedlichen Phänomenbildungen der politischen und proto-politischen Gegenwart aufgefunden werden, gelten: Die beiden gesellschaftlichen Felder Politik und Religion sind in einer ebenso problematischen wie produktiven (Wieder-)Annäherung begriffen. Während Religion als langfristiges (am Schnittpunkt zwischen Ideengeschichte, Kultur und Politik wirksames) Zentrum aller großen Weltkulturen immer und von jeher von Tiefenbedeutung für das Politische war, insbesondere für dessen Paradigmenkonstellation und -Ausrichtung, wurde diesem Zusammenhang seit der „Wende“ 1989-91 und seit dem 11. September 2001 eine besondere Dimension hinzugefügt: die verstärkte Begegnung zwischen dem säkular-aufgeklärten Selbstverständnis des „postmodernen“ Politischen Europas und der globalen „Renaissance der Religionen“ rasch zunehmend sowohl von aussen wie auch von innen. Diese Begegnung beginnt derzeit damit, eine völlig neue, allseits ebenso problematische wie produktive Konstellation zu generieren.

Ein entscheidendes Problem in dieser Lage scheint nun aus gegenwärtiger Sicht zu sein, dass Kern-Europa aufgrund seiner ebenso paradigmatischen wie politikparadigmatischen Grundierung der vergangenen 30

Jahre in der Philosophie der „Postmoderne“, unbeschadet von all deren unverzichtbarer Errungenschaften und Vorzügen, bislang denkbar schlecht auf den gesellschaftlichen Aufstieg „substantialistischer“ Diskurse, d.h. auf den Aufstieg von religiösen Rationalitäts- und Diskurs-Formationen zu politischer Bedeutung vorbereitet ist – seien diese nun regressiv-mythologisch oder, wie in wenigen Fällen ebenso beobachtbar, progressiv-rational ausgerichtet. Da die „Postmoderne“ über die konsensfähige *forma mentis* der heute an der Macht befindlichen Generation von Politikerinnen und Politikern, aber auch über das Empfinden politischer Korrektheit der Mehrzahl öffentlicher Gegenwarts-Diskurse einen weitreichenden Paradigmen-Bann verhängt hat, und zwar weitgehend unterschiedslos betreffend a) konfessionell- und glaubens-religiöse, b) philosophisch-metaphysische und c) erfahrungs- und individualitäts-spirituelle Rationalitätsformen, ist Kern-Europa in seinem politischen Selbstverständnis hinsichtlich allen – faktisch jedoch sehr unterschiedlichen – Formen von Religion und deren politischer Grundierung, Bedeutung und Wirkung tendenziell unerfahrener als andere Weltgegenden.

Kern-Europa verdrängt damit zugleich einen wesentlichen Teil des Ursprungs der westlichen Demokratie-Tradition, die sowohl im Rahmen der US-Verfassung von 1776 wie der Französischen Revolution von 1789 entscheidend mit aus den „rational-spirituellen“ makro- und meso-politischen Intuitionen von Freimaurerei und Rosenkreuzertum hervorging, ja ohne diese in ihren historisch realisierten Formen nicht denkbar wäre (Helmut Reinalter). Der Zusammenhang von Religion, genauer: Von rational-aufgeklärter, individuell-erfahrungsgestützter Spiritualität und Politik stand am Ursprung der modernen Demokratie. Es war dies allerdings nicht der Unitarismus von mythisch-konfessioneller Religion und „statistischer“ Politik, welcher die Vormoderne bis ins 18. Jahrhundert

(und später vor allem im Rahmen der Bildung der späten europäischen Nationalstaaten noch zyklisch wiederkehrend) kennzeichnet, sondern die Verbindung von liberal-aufklärerischen Emanzipationsbestrebungen aus „allgemeinmenschlichem“ Geist mit genau der Gegenkraft zu den konfessionellen Religionen, welche von diesen als zweiter großer, unsichtbarer Strom des abendländischen Geisteslebens der Neuzeit historisch mit allen Mitteln bekämpft und in den Untergrund gedrängt wurde: mit den erfahrungsgestützten und individualistisch-rational ausgerichteten Strömen des Christentums, deren Ziel es seit dem 12. Jahrhundert war, Objektivismus und Subjektivismus, Realismus und Nominalismus, Substanz und Rationalität nicht nur „auszusöhnen“, sondern zu einem originären, gemeinsamem Dritten zu verbinden.

Aus diesem „genealogisch-pluralen“ Bestreben, nicht aus einem rein „säkular-radikalpluralistischen“ Anliegen, gingen US-Verfassung und Französische Revolution als Teil einer humanistischen Vision politischer Emanzipation hervor. Diese war keineswegs weltanschaulich neutral, sondern verband den rationalen Teil der Aufklärung mit dem allgemeinmenschlichen Vermögen einer „individuellen moralischen Vernunft“, in der sich Subjektives und Objektives zum je einmaligen Ereignis eines „individuellen Allgemeinen“ oder eines „individuell realisierten objektiven Logos“ verbanden.

Ins Politisch-Gesellschaftliche projiziert, wurde daraus die Vision einer großen Ausdifferenzierung, die aufgrund dieser ihrer erfahrungs-spirituellen Grundierung und der damit verbundenen Anerkennungsfähigkeit des Individuellen als Allgemeines (und bis zu einem gewissen Grad „Absolutes“) nun unter dem trinitarischen Leitstern von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit stehen konnte. Ergebnis war nicht nur die sich zyklisch - allerdings nur unter schweren Kämpfen und bei erheblichen Rückschlägen - durchsetzende freiheitliche Organisationsform europäischer Gesellschaften, sondern auch ans positive

Werte-Substanzen gebundene Kern-Errungenschaften der Moderne wie etwa die Menschenwürde und, davon abgeleitet, die politischen Menschenrechte.

Gerade aber solche „erfahrungs-substantiellen“ philosophisch-politischen Errungenschaften wie die Menschenwürde und später die Menschenrechte als eine Grundlage des Rechtsstaates im Kern des westlichen Demokratieverständnisses waren für die nominalistische Radikalisierung und Vereinseitigung des kerneuropäischen Politikparadigmas nach dem 2. Weltkrieg stets ein Kern-Problem, weil sie nicht mit dem Tabu des Substantiellen als angeblichem Garanten säkular-pluralistischer Gesellschaftsorganisation vereinbar waren (Jacques Derrida).

Das lag - mindestens zwischen 1970 und 2001 - nicht ausschließlich, aber zumindest mit an der Unausgewogenheit des mittleren politischen Paradigmas des „postmodernen“ Kern-Europa (und zwar hierin nur bei Detailunterschieden zwischen Frankreich und Deutschland), welches „realistische“ Dimensionen zugunsten „nominalistischer“ verdrängte und daher eine gewisse Einseitigkeit entwickelte. Diese Einseitigkeit bestand und besteht - zumindest in den akademischen und erzieherisch-paradigmatischen Grundlagen politischer Korrektheit - bis in die Gegenwart in der tendenziellen Tabuisierung positiver Werte sowie aller substantialistischen Weltanschauungs-Aspekte zugunsten von negativen und indirekten Werte-Formen und -Beschreibungen. Es dominiert in Kern-Europa ein nicht selten einseitiger politischer (De-)Konstruktivismus, dessen „negative“ nominalistische Weltsicht in merkwürdiger Weise mit dem ebenso einseitigen politischen Substantialismus und Objektivismus der meisten anderen Weltregionen *außen* und den wachsenden proto-politisch-religiösen Überzeugungs- und Handlungsformen *innen* kontrastiert. Dieser politische (De-)Konstruktivismus

dominiert als Universal-Nominalismus unter dem Signum „konstruktiver Sachlichkeit“ die Interpretation der kantianischen Tradition, und damit den Kern der zu Recht bis heute weitgehend eigenständigen *forma mentis* des Politischen Kontinental-Europas.

Die Herrschaft dieses politischen (De-)Konstruktivismus brachte in den vergangenen Jahrzehnten einen unvergleichlichen Reichtum an pluralen Diskursen und eine nie dagewesene öffentliche Diskussionskultur hervor, die das unverlierbare Erbe der „postmodernen“ Epoche darstellen – und zwar weniger philosophisch, als vielmehr gesellschafts- und paradigmopolitisch. Doch zugleich entstanden – wie unvermeidbar in der Dialektik der Aufklärung – entsprechende Defizite. Eben weil religiöse, metaphysische und erfahrungs-spirituelle Diskurse seit Ende der 1970er Jahre unterschiedslos und weithin pauschal aus dem Gesichtskreis der kritischen Öffentlichkeit und ihrer aner kennenswerten Diskurs-Politiken verdrängt wurden, konnten die entsprechenden realpolitischen Dimensionen, Anteile und Konsequenzen des emergierenden regressiv Religiösen seit 1989-91 kaum in Betracht gezogen – und noch weniger ideengeschichtlich antizipiert – werden. Daß führende Attentäter des 11. September ihre Basis im deutschsprachigen Kern-Europa hatten, müßte aus diesem Gesichtspunkt mehr Anlaß zur kritischen Selbstvergewisserung politischer Diskurskompetenzen und herrschender Paradigmenformationen geben.

Zugleich gilt es andererseits jedoch stets mit mindestens ebensolchem Nachdruck zu bedenken, dass der politische Kantianismus entscheidend für die positive Ausnahmestellung Europas im Konzert der Weltgesellschaften verantwortlich ist (Sozialstaat, kritische Öffentlichkeit, partizipative Demokratie), und dass daher die kerneuropäischen liberalen Gesellschaften ohne ihren nominalistischen Kern in der (de-)konstruktiven Interpretation und öffentlichen Verwirklichung des

Kantianismus und seiner „fiktiven“ Stellung zur Religion nicht mehr das wären, was sie heute sind.

Als wahrscheinlich kann in dieser komplexen ideengeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Konstellation insgesamt jedenfalls gelten, dass wir uns bereits seit 1989-91, und symptomatisch – nicht kausal – verstärkt seit dem 11. September 2001, in einer allgemeinen Lage des Übergangs von Paradigmenformationen befinden. Dieser Übergang konstituiert sich politisch als mindestens vierdimensionale „globale Systemverschiebung“ (Laboratoire Européen d'Anticipation Politique LEAP Paris). An dieser seit einigen Jahren beginnenden Systemverschiebung mit Auswirkung sowohl auf politische wie auf ökonomische und säkular-kulturelle Rationalitäts- und Diskursformationen hat, neben anderen Faktoren, die globale Renaissance der Religionen mutmaßlich maßgeblichen Anteil.

Aus dieser Lage der politischen Ideengeschichte und aus der ihr wenigstens in Teilen in wechselseitiger Abhängigkeit korrespondierenden allgemeinen weltpolitischen Lage ergeben sich heute erst noch wenige fundiert mögliche Schlussfolgerungen, denen aber möglicherweise ein umso größerer Wert für die Antizipation kommenden Entwicklungen zukommt. Unter diesen Schlussfolgerungen sind:

1. Das Religiöse muss von den politisch gestaltenden Kräften in Bürgergesellschaft und Staat weit genauer „von innen“ gekannt und als (paradigmen)politischer Faktor berücksichtigt werden, als es die dekonstruktivistische kerneuropäische „Postmoderne“ (oder „reife Moderne“) mit ihrer Tabuisierungs-Strategie bisher anerkennen konnte. Diese erweiterte Kenntnis „aus dem Inneren der Rationalitätsdimension“ des Religiösen / Metaphysischen / Spirituellen heraus, die auch im Sinn einer Paradigmenbalancierung zwischen Nominalismus und Realismus verstanden werden muss, wird nun notwendig,

wenn Europa den Anschluß an die und die Dialogfähigkeit mit der zunehmend religiös geprägten Globalisierung wahren und von einer bisher weitgehend einseitig nominalistisch-diplomatischen Worte-Politik zu einer paradigmatisch erfahrungsgegründeten Inklusionspolitik voranschreiten will, die sich nicht als „Integrations-Politik“ missversteht (Niall Ferguson). Ohne paradigmatische Position zwischen Nominalismus und Realismus, d.h.: ohne die Genese einer „subjektiv-objektiven“ dritten *forma mentis* scheint in den kommenden Jahren kaum eine inklusive Stellungnahme zu Terror, Krieg oder weltpolitischen und ideengeschichtlichen Großentwicklungslinien der Gegenwart möglich.

2. Für die Konturen dieser *forma mentis* kann ein ideengeschichtlicher Rückgriff auf die Ursprünge der westlich-europäischen Demokratietraditionen sinnvoll sein. Daß es im Innern der abendländischen Entwicklung durchgängig bereits seit dem 12. Jahrhundert einen konstitutiven Binnenkampf zwischen zwei großen dialektisch-konträren Strömungen gab, die beide zum europäischen (christlichen) Geistesleben gehörten, dieses aber gerade in der Dialektik eines unbarmherzigen Kampfes zwischen sich generierten und voranbrachten: nämlich zwischen regressiver Glaubensspiritualität (Kirche) und progressiver Erfahrungsspiritualität (Rosenkruzertum, Freimaurerei), könnte heute in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion zu einem wesentlichen, wenn auch auf die Bedingungen der zeitgenössischen Situation umzuwendenden Aspekt vertiefter Analyse der gegenwärtigen inneren Paradigmen-Kämpfe Europas geraten. Dies gilt insbesondere in einer Situation, in der dieser Binnenkampf in vielen Phänomenbildungen neu aufflammt als ein „geheimer“ neuer „Kulturkampf“ im Innern der Logik auch der säkularen Gesellschaften.

3. Manche glauben deshalb, eine mögliche Perspektive für die Genese einer ausbalancierenden, inklusiven, „dritten“ *forma mentis* könnte in einem zeitgemässen Neu-

Geltendmachen der vom Machtkonglomerat Politik-Konfessionsgemeinschaften historisch-politisch und ideengeschichtlich in den Hintergrund gedrängten, aufgeklärt-rationalen Formen von Spiritualität bestehen, welche der Genese der Französischen Revolution und damit der Entstehung der modernen Demokratie zugrunde lagen. Selbstverständlich ist diese Perspektive nichts weniger als problematisch. Sie könnte möglicherweise aber auch Chancen im Sinn einer Besinnung auf ein „Allgemeinmenschliches“ in der „individuellen moralischen Intuition“ und eines „sich der Idee erlebend Gegenüberstellens“ bergen, welches die erfahrungspirituellen Ströme Europas im Gegensatz zu den konfessionellen Glaubenskongregationen seit dem 12. Jahrhundert kennzeichnete, und durch welches die Aporien des „Kampfes der Kulturen“ ebenso wie des Kampfes zwischen dem „postmodernem“ Subjektivismus der säkularen Gesellschaftsorganisation und dem „vormodernem“ Objektivismus der Renaissance der Religionen auf rationalitätskongeniale Weise ausbalanciert, vermittelt und schließlich überwunden werden könnten.

4. Eine solche „dritte“ forma mentis einer „subjektiv-objektiven politischen Rationalität“ gilt es nun jedenfalls politikwissenschaftlich - neben einer verstärkten Einbeziehung ökonomischer und kultureller Logiken - auch deshalb zu erarbeiten, weil das „realistische“ Politik- und Gesellschaftsverständnis heute nicht nur von einer Renaissance christlicher Kräfte, sondern insbesondere auch von nicht-europäischen Immigrantenkulturen in die politische Öffentlichkeit der „Postmoderne“ wiedereingebracht wird, und zwar zum Teil in regressiven und illiberalen Formen, ohne dass es mit diesem vonseiten des einseitigen politischen Säkularismus einen authentischen, d.h. erfahrungsgestützten Dialog geben kann. Die bisherige Nichtwahrnehmung der empirischen Eigenrationalität des Religiösen und seiner langfristigen

Tiefenfolgen für gesellschaftliche und politische Entwicklung stellt mutmaßlich mit einem Grund dafür dar, dass „Integration“ bislang misslingt, und daß sich Gegenkulturen in der säkular-offenen Gesellschaft des Westens bilden, von deren regressiven oder Stagnations-Tendenzen diese offenen Gesellschaften nicht unbeeinträchtigt bleiben können. Es geht deshalb heute im Kern der Wiederannäherungstendenzen zwischen Politik und Religion um Ausbalancierung entsprechender Radikalisierungen durch Einbindung in ein subjektiv-objektives oder nominalistisch-realistisches öffentliches Grundlagen-Paradigma. Dieses müsste mittels Ideengeschichte und Philosophie auf möglichst breiter Ebene eine inklusive Grundlagen-Stimmung und -haltung mit generieren, wenigstens bei den Eliten, in der Erziehung der künftigen Politiker-Generationen und in der politischen Korrektheit des öffentlichen Empfindens.

Für das Drängende dieser Herausforderung, die gewiß groß ist, vielleicht auch übergroß, aber die zumindest klar ins Auge gefasst werden muss, gibt es eine schnell wachsende Zahl beredter Beispiele – wie gesagt sowohl auf der Makro- wie auf der Meso- und der Mikro-Ebene des Politischen der Gegenwart.

So sprechen etwa auf der weltpolitischen Bühne das bisherige Versagen Kerneuropas im Nahen Osten, sowie die Fälle Iran und Irak eine Symptom-Sprache, die kaum länger ignoriert werden kann. Wenn etwa die gegenwärtige (ihrerseits radikal-fundamentalistische und proto-faschistische) iranische Führung äußert: „Die Europäer verstehen uns nicht, weil sie uns nicht verstehen können. Wir können mit ihnen reden so lange wir wollen, aber sie anerkennen das Religiöse als eigenständige Rationalitätsdiskurs nicht, und daher gibt es eigentlich nur ein Worte-, aber kein wirkliches Gespräch. Sie aber glauben, reden führe irgendwann zur gelingenden Kommunikation, zum Konsens. Das ist nicht der Fall. Der Dialog mit Worten ist selbst nicht die Lösung“ (Mahmud Ahmadedschad),

dann bringt sie – ungeachtet ihrer eigenen Aporien, die ungleich abgründiger gelagert sind als jene des konstruktivistischen Nominalismus des „kantianischen“ Europa – eine Kritik am kulturell-„postmodernen“ Nominalismus der „Postmoderne“ und seiner Vereinseitigungstendenz im Gesellschaftlichen und Politischen an, der von breiteren Kreisen geteilt wird, als dies bisher öffentlich diskutiert wird. Die Einsicht in die Vorteile, aber auch in die unter den Bedingungen der Globalisierung wachsenden Aporien dieser Einseitigkeit sollte für die kommenden Jahre zur Bemühung um eine Paradigmen-Balancierung in den Grundlagen des politischen Denkens Kern-Europas führen – gerade um den Fundamentalisten begründet mit der Alternative einer „dritten Position“: nämlich eines „rationalen Nominalismus-Realismus für das künftige Europa, welcher die realistische Paradigmen-dimension nicht länger verdrängt, sondern sie nicht mythologisch, sondern kritisch-rational integriert“ (Slavoj Zizek), entschieden auf ihrem angeblich eigenen Kompetenzfeld entgegnet zu können.

5. Aus dieser Lage folgt schließlich aber auch, daß das Politische Europas in seiner öffentlichen Logik und seinen Diskursformationen *makro-systemisch* stärker als bisher von Religion, Kultur und Wirtschaft mit ihren typologisch anders gelagerten Rationalitätsformen *unterschieden* werden muss. Die entsprechenden Unterschiede in den Logiken und Zielen dieser unterschiedlichen makro-systemischen Diskurse sollten deutlicher als bisher herausgearbeitet, öffentlich diskutiert und mittels formeller und informeller Geltungsgrenzen verteidigt werden. Das gilt zum Beispiel für das oben angeführte Beispiel der kerneuropäischen Tendenz zur „postmodernen“ „Ursprungs-Gesetzgebung“.

Wir benötigen also paradigmopolitisch eine subjektiv-objektive Ausbalancierung, systempolitisch eine rückhaltlose

Verteidigung der bisherigen radikal-säkularen Grundlagen der offenen demokratischen Gesellschaft.

Gegen diese „nun dringend notwendige Paradigmenbalancierung zwischen politischem Nominalismus und Realismus“ (Slavoj Zizek) wehrt sich jedoch derzeit noch die radikalsäkulare akademische Kanonisierung des Politischen der Spät-Moderne als „Postmoderne“. Diese lehnt Religion, Metaphysik und Spiritualität insgesamt pauschal als „Irrweg“ ab (und behauptet zugleich das Prinzip der Gleichheit als Prinzip nicht nur des Rechts- und Politiklebens, sondern auch des Kulturlebens, wo es kontraproduktiv wird, weil dort laut der Ausgangs-Intuition der Französischen Revolution Freiheit die Maxime sein muss).

Das gilt etwa für die akademische Kanonisierung gesellschaftspolitischer Vordenker der vergangenen Jahrzehnte wie Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida oder des mittleren Jürgen Habermas, welche in den Tiefendimensionen des politischen Denkens Europas weit einflußreicher waren und sind, als meist angenommen, und die wie Kant und Hegel mittels proto- und para-politischer Grundlagenarbeit an gesellschaftlichen Paradigmen (Michel Foucault) sowie mittels einer „philosophischen Politik“ (Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida) faktisch „Millionen regiert haben, die nichts von ihnen wussten“ (Albert Schweitzer).

Zugleich haben jedoch eben diese säkularen Nachkriegs-Avantgarden, bislang weitgehend unbemerkt, im Verlauf ihres intellektuellen und politischen Weges zwischen 1970 und 2001 nach und nach ein paradoxales Verhältnis zum Religiösen in Form einer - wenn auch in der Nachfolge Kants stark ästhetisch konturierten - „negativen Metaphysik“ oder „negativen Spiritualität“ entwickelt. Viele führende gesellschafts- und paradigmopolitische Vordenker der späten „Postmoderne“ wie Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault oder Paul Feyerabend entwickelten in ihren letzten Werken eine Art

Proto-Spiritualität, die viele überraschen mag, aber einer wachsenden Einsicht in die „inklusive Notwendigkeit“ der Epoche nach 1989-91 geschuldet ist. Andere – wie etwa Jürgen Habermas, Helene Cixous oder Slavoj Žižek – haben sich in den letzten Jahren ebenfalls aus Einsicht in die Notwendigkeit einer inklusiven *forma mentis* für das Politische zögerlich einer Paradigmenerneuerung geöffnet, aber vorerst meist nur passiv-permissiv, noch nicht aktiv-aufbauend.

Wenn aber ein Leit-Satz eines der wichtigsten Vorreiter der „Postmoderne“: der Satz von André Malraux' zumindest als Richtungstendenz zutreffen sollte: „Das 21. Jahrhundert wird religiös sein, oder es wird nicht sein“, worauf heute, wenn auch gewiß nicht in der von Malraux angedachten Form, verschiedene Phänomenkomplexe in der Politik- und Kulturkonstellation hinzuweisen scheinen, dann stellt sich die Frage nach möglichen Perspektiven der Situation mit Nachdruck.

Bestehen diese Perspektiven in die Verteidigung der säkularen Gesellschaft gegen die neuen politischen Ansprüche des regressiv-konfessionellen Religiösen? Oder liegen sie in der Geltendmachung religiöser Rationalität in einem Politischen, das sie ungerechterweise verdrängt hat? Und wenn *beides zugleich* als Notwendigkeit der Fall wäre – was könnte das für die Zukunft des Politischen in Europa bedeuten? Welches Denken wäre damit für die Neukonturierung des Politischen angeschlagen? Bestünde dieses Denken in der Entwicklung eines inklusiven, über die Postmoderne hinausgehenden „subjektiv-objektiven“ und „nominalistisch-realistischen“ Paradigmas – also eines „dritten“ Weges, wenn auch nur und ausschließlich eingedenk der unübersehbaren Gefahren dieses Vorhabens, die zu keinem Augenblick unterschätzt werden dürfen?

In diesem Spannungsfeld ergeben sich zahlreiche, bis auf weiteres notgedrungen offen bleibende Fragen, die für die Zukunft des Politischen in Kern-Europa in den

kommenden Jahren bedeutsam werden könnten. Darunter sind unter anderem:

a) Wie soll sich Europa zum heutigen Trend der globalen Renaissance der Religionen verhalten?

b) Wie wäre die Tradition der rationalen Aufklärung in ein inklusives Paradigma nominalistisch-realistisch oder subjektiv-objektiv angemessen einzubinden?

c) Ist dazu synchrone Inklusion oder diachrone Dialektik das bessere Entwicklungsmodell?

d) Politik und Religion - kann man in dieser Verhältnisbestimmung von „der“ Religion sprechen oder müssen dabei *erstens* die Tendenzen der Religionen und *zweitens* die Unterschiede zwischen den Begriffen Religion, Metaphysik und Spiritualität differenziert werden?

e) Welche Rolle können in den kommenden Jahren ideengeschichtliche Erwägungen für den konkreten realpolitischen Prozeß spielen – auf der Mikro-, Meso- und Makro-Ebene?

Wir alle sind aufgefordert, an der Diskussion dieser ebenso schwierigen wie wichtigen, für die Zukunft der offenen Gesellschaften und ihrer inneren Rationalität in den kommenden Jahren voraussichtlich mit entscheidenden Fragen mitzuwirken.