RIRA

Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam

RISP Working Paper Reihe RIRA
2021-2024

Philosophie der Polarisierung
Prolegomena, Philosophie und Praxis

Peter Krumpholz

GEFÖRDERT VOM
Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

***Sokrates**: Wer erkennt, erkennt der Etwas oder Nichts?*
***Glaukon**: … Er erkennt etwas.*
***Sokrates**: Seiendes oder Nichtseiendes?*
***Glaukon**: Seiendes; denn wie könnte etwas, das nicht ist, erkannt werden?*
***Sokrates**: Das also steht uns zur Genüge fest …,*
dass das vollkommen Seiende vollkommen erkennbar ist,
das schlechterdings Nichtseiende dagegen völlig unerkennbar ist?
***Glaukon**: Durchaus.*
***Sokrates**: Gut. Wenn sich aber etwas so verhält,*
dass es sowohl ist als nicht ist, würde das nicht in der Mitte liegen
zwischen dem unbedingt Seienden und dem schlechterdings Nichtseienden?
***Glaukon**: Ja.*
***Sokrates**: Wenn nun die Erkenntnis auf das Seiende ging, die Nicht-Kenntnis aber*
auf das Nichtseiende, so muss doch für jenes Mittlere auch ein Mittleres aufgesucht werden
zwischen Unwissenheit und Wissen, falls es ein solches überhaupt gibt.
Glaukon:** Gewiss**.

Platon: Politeia 476e-477a

Denn das Eins hält immer das Seiende und das Seiende das Eins,
so dass notwendig, was immer zu zweien wird, niemals eins ist.

Platon: Parmenides 142e

Überall da, wo beim Erkennen das Subjektive von Wichtigkeit,
die Aneignung also die Hauptsache ist, da ist die Mitteilung ein Kunstwerk.
Sie ist doppeltreflektiert, und ihre erste Form besteht gerade in der List
die Subjektivitäten gottesfürchtig auseinanderzuhalten,
damit sie nicht gerinnend in Objektivität zusammenlaufen.
Dies ist das Abschiedswort der Objektivität an die Subjektivität.

Sören Kierkegaard
Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift

Die Kraft des Geistes kann ermüdet, erschöpft sein,
so daß die bisherigen Ziele und Werte unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden
– daß die Synthesis der Werte und Ziele (auf der jede starke Kultur ruht) sich löst,
so daß die einzelnen Werte sich Krieg machen: Zersetzung – daß alles,
was erquickt, heilt, beruhigt, betäubt, in den Vordergrund tritt.

Friedrich Nietzsche
Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre

Das Kriterium der Wahrheit
bei diesem Philosophieren [von Plotin mit Platon, PK]
finden wir nicht schon in einer bloß rationalen Evidenz des Gedankens.
Wo immer wir stehen, leben wir im Sehnen, Schauen, Lieben zum Höheren.
Weil hier ein absolutes Bewusstsein seiner gewiß ist, weil es sich um Erhellung im Selbstverstehen,
nicht um Erklärung aus einem Anderen handelt, ist die Aneignung der Wahrheit solchen Denkens
nicht schon logisch-gegenständlich möglich, sondern in diesem Medium
mit der eigenen Existenz erst da, wo Einstimmung und wo Widerstreit
mit Erfüllungen eigenen möglichen Existierens fühlbar wird.
Das Verstehen ist stets zugleich ein Selbstverstehen,
sei es durch Einklingen, sei es in Entgegensetzung.
Das rein gegenständliche Betrachten
ohne Prüfung der Wahrheit, das
Erzählen als Geschichte
und als Lehrstück
bleibt außerhalb,
ohne Berührung
und ohne den
Ansatz eines
Verstehens.

Es ist nicht Sein,
nicht Seiendes, nicht Denken,
nicht Selbstbewußtsein, nicht Leben, nicht Bewegung.
Was immer wir denken, es ist zu sagen, jenes sei dies nicht.
[…]
Es ist, was es nicht ist, nicht darum nicht, weil es weniger,
sondern weil es mehr ist als das, was es nicht ist.
Daher wendet Plotin das ‚nicht'
um in ein Positives.
Weil das Eine
mehr ist, schließt es das,
was es nicht ist, in sich ein, schließt es nicht aus.
[…]
Was nicht gedacht werden kann, kann auch nicht gesagt werden.
Es ist daher ein ständiges Sagen und Widerrufen, wenn von jenem undenkbar Einen die Rede ist.
Wird es das ganz Verschiedene genannt, so wird es schon in der Verschiedenheit gedacht, ist nicht Transzendenz, weil durch ein Gedachtsein wieder in die Immanenz hineingenommen.
So sind die Wendungen:
es steht außerhalb aller Kategorien,
ist ‚jenseits von allem', ist ein ganz Anderes,
ist ein ‚Mehr als', ein ‚Über', die Ergänzung von allem,
- sämtlich wieder zurückzunehmen.
Es ist sinnvoll, im Transzendieren
diese Wendungen auszusprechen,
aber nur um sie scheitern zu lassen.

Karl Jaspers
Die großen Philosophen

Geschichte ist kein Strom
menschlicher Wesen und ihrer Taten in der Zeit,
sondern der Prozess der menschlichen Partizipation
in einem Fluss der göttlichen Gegenwart,
der eschatologische Bedeutung hat.
[…]
Obwohl die Ereignisse bedeutungsvolle Strukturen in der Geschichte konstituieren,
… bleiben die entstehenden Bedeutungen bezüglich der Zukunft des zeitlichen Prozesses und seiner eschatologischen Vollendung offen
[…]
[Der] Prozess der Geschichte und das,
was darin als Ordnung erkennbar wird, [ist] keine Geschichte,
die von ihrem Anfang bis zu ihrem glücklichen Ende erzählt werden kann;
Geschichte ist ein sich im Prozess der Offenbarung befindliches Mysterium.

Eric Voegelin
Ordnung und Geschichte Band 8: Das ökumenische Zeitalter

Aus der Perspektive des Politischen sind alle Versuche
der Vermittlung zwischen Diesseits und Jenseits von vorrangiger Bedeutung,
ebenso die Präsenz des Göttlichen, die Repräsentation Gottes als Geist,
die Inkarnation und Personifikation Gottes und überirdischer Mächte,
also auch des Bösen in Mensch, Gesellschaft und Geschichte.

Claus-E. Bärsch
Zweck und Inhalte der Religionspolitologie

Gliederung

Vorwort zur Working Paper Reihe des RISP
Gigantomachie unter Philosophen (5)

A. Prolegomena zu einer Philosophie der Polarisierung (57)

B. Philosophie, Politische Philosophie und Politik (86)
Prinzipien, Paradigmen und Perspektiven einer Philosophie der Polarisierung

I. **Prinzipien**: Philosophie als Metawissenschaft (87)

II. **Paradigmata**: Politische Philosophie (102)

III. **Perspektiven**: Postantikes Politik- und Religionsverständnis (119)
1. Modernes Politik- und Religionsverständnis (119)
2. Ineinssetzung und Isolierung. Zur Dialektik von Religion und Politik im Christentum (123)
3. Verkörperung der Götter und Vergottung des Körpers (169)

C. Praxis der Erneuerung einer Philosophie der Polarisierung (199)
Maßnahmen, Begriffe und Befunde zu Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf Polarisierungsprozesse

I. **Demokratieförderung**, **Vielfaltgestaltung** und **Extremismusprävention** im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben* Teil 1 (200)

II. **Befunde, Begriffe und Bildung** im Rekurs auf Philosophie und Religionspolitologie (206)

Das Bundesprogramm *Demokratie leben* Teil 2 (254)

Exkurs: Forschungsbedarf und Fragen an die Wissenschaften (257)

III. **Interkollegiale Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen (260)**

1. Interkollegiale Kooperationen: Philosophie und Wissenschaften (264)
a) Philosophisches Maß und Kriterien interkollegialer Zusammenarbeit (264)
b) Einbezug von Politik- und Bürgerberatung vor Antragstellung (277)
c) Extremismus aus transdisziplinärer Perspektive der Philosophie (279)

2. Interkollegiale Konzepte: Evaluation regionaler Präventionspraxis (302)
a) Unkenntnis über Extremisierungsursachen und Präventionswirkungen (302)
b) Klärung grundlegender Begriffe und Konzepte (306)
c) Praxispartner und Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams (380)

3. Interkollegiale Maßnahmen: Entwicklung, Erprobung und Einrichtung (381)
a) Philosophische Salongespräche (383)
b) Demokratiestunde (391)
c) Präventive Sozialarbeit von Dilcan Özmen (402)

Literatur (409)

Vorwort: Gigantomachie unter Philosophen

Die vorliegende Working Paper Reihe des RISP umfasst mit dem Vorwort und den drei Working Paper Paketen A, B und C insgesamt achtzehn Working Paper, die im Verlauf des BMBF Projekts RIRA *Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam* entstanden sind, dessen Rahmen indes philosophisch weiter öffnen. Zusammengenommen verstehe ich diese als einen ersten Versuch zur theoretischen, empirischen wie praktischen Erneuerung einer Philosophie der Polarisierung, die ein Desideratum der Präventionspraxis, aber auch aktueller Extremismus- und Präventionsforschung wie gegenwärtiger Politikwissenschaft ist. Um einen ersten Versuch der Erneuerung handelt es sich, weil es meines Wissens nach bisher noch nicht versucht worden ist, mit Platon das, was heute unter Polarisierung der Gesellschaft, Extremismus und Ko-Radikalisierung gemeinhin verstanden wird, besser als ohne ihn zu verstehen, um mit ihm über ihn hinauszugelangen, was beides erforderlich ist, um Antworten auf aktuelle Herausforderungen finden und gelingende Präventionspraxis initiieren zu können.

Hier mit dem ***Vorwort*** und dem **Paper A *Prolegomena zu einer Philosophie der Polarisierung*** werde ich einleitend skizzieren, was ich vornehmlich mit Platon – nicht dem Wortlaut, aber dem Sach- und Sinngehalt nach über diesen hinaus - unter einer Philosophie der Polarisierung und Extremisierung verstehe, i.e. die Gigantomachie (Riesenschlacht) zwischen idealistischen und materialistischen Philosophen. Also das, was gegenwärtig zu selten beachtet und heute als Extremisierungsspirale zwischen sich gegenseitig abstoßenden Gruppen bezeichnet, damit indes in historischer Genese wie aktueller Zwecksetzung unzureichend erfasst wird.

Denn beide, sowohl die Freunde der Ideen, indem sie diese mit dem Einen selbst und das Nichts mit der Körperlichkeit verwechseln, als auch die Materialisten, die das Eine mit der Körperlichkeit und das Nichts mit den Ideen vertauschen, verabsolutieren unfreiwillig und unabhängig voneinander - wohl noch nicht einmal wissend, dass sie später einer der beiden Gruppen an der ‚ewig' währenden Riesenschlacht unter Philosophen angehören werden - auf entgegengesetzte Weise ihre Partialwahrheit und negieren die der anderen. Und wir dürfen wohl auch davon ausgehen, dass sie es nicht wissen, dass sie auf je spezifische, die Wirklichkeit nicht in all ihren Dimensionen vernünftig erfassende Weise zu Gewaltentfesselung und Bürgerkriegen in und zwischen ihren Gesellschaften beitragen. *Denn beide verfehlen auf entgegengesetzte Weise*

unfreiwillig und unveranlasst voneinander die existenzielle Spannung des Menschen zum Extremen oder Äußersten.

Der extreme Pol oder die beiden äußersten Pole können den Menschen im Innersten erschüttern, zu denen er in ein Spannungsverhältnis gesetzt ist oder vermeint, sich selbst setzen zu können. Die äußersten Pole können mit Platon, aber darum wissen die vor wie nach Platon an der Gigantomachie beteiligten Philosophen nicht, denn sonst würden sie sich ja nicht an der Gigantomachie beteiligen, einerseits durch das Eine, Absolute oder Gott jenseits des Seins wie des Denkens und andererseits durch das Gar Nichts unter dem Sein wie Denken symbolisch markiert werden. Wobei die Gegenwart des Ersteren durch das Denken in Gegensätzen im Scheitern des Denkens durch und über das Denken selbst hinaus als *tertium datur* mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit erlebt werden kann. Dahingegen kann letzteres, wenn überhaupt, nur negativ bzw. privativ als Negation des Menschen, des Seins und des Einen als aktuell gewiss Abwesendes, dennoch für und von uns als künftig mögliches Ereignis spekulativ imaginiert werden, wenn auch nur widersprüchlich per Fehlschluss oder qua Wunderglauben wider alle Vernunft.[1]

---

[1]Das Gar Nichts oder unbestimmte Nichts im absoluten Sinne impliziert die Negation aller Zeiten und der Zeit selbst. Expliziert also zunächst einmal, dass nichts war, nichts ist und nichts sein wird. Indes ist es nicht nur unvorstellbar, solange nur das Geringste einmal war, ist oder sein wird, sondern in sich widersprüchlich zu denken, dass jemals gar nichts war, ist oder sein wird. Gar Nichts könnte nicht in, unter oder über der Zeit sein, denn dann wäre ja etwas, nämlich die Zeit. Gar Nichts kann auch nicht vor der Zeit, als keine Zeit war oder nach der Zeit sein, wenn Zeit nicht mehr sein wird. Denn auch dann wäre ja einmal Zeit und damit etwas gewesen. Zeit kann nicht einmal ein Abbild des Gar Nichts sein, denn dann wäre ja dessen Abbild, nicht Nichts also. Wenn gar nichts, dann keine Zeit, niemals. Nichts *ist* nicht einmal nichts, nur unerkennbares, unbestimmbares und unsagbares nichts. Wenn ganz und gar nichts, dann ewig schlicht und schier unfassbar gar nichts. Gar Nichts aber wäre dann vielleicht auch nur ein weiteres Mal ein anderes Wort für den Ewigen, der niemals – sei es aus Überfluss, sei es aus Liebe - die Zeit als sein Abbild geschaffen hätte. Im aus diesem Grunde wohl ewig währenden Drama lässt Platon nun – ich gebe zu, damit Platons *Sophistes* zu überspitzen und zu übertreiben - diejenigen im dialektischen Dialog sich treffen, für die außer Nichts nichts ist, nicht einmal nichts als Täuschung, auf diejenigen, für die außer Gott nichts ist, nicht einmal nichts als Schein. Entweder Eins oder Nichts, scheinbar *tertium non datur*. Damit bin ich wohl über Platons *Sophistes*, nicht indes über seinen *Philosophos* hinausgegangen.

Absolutes Nichts wäre nur, wenn es außer diesem gar nichts gäbe, gegeben hätte oder irgendwann einmal geben würde. Sinnvoll können wir Menschen, solange es etwas gab, gibt oder geben kann, daher nur analog und relativ vom Nichts sprechen als Verschiedensein von dem, was es gibt (z.B. Gott, nicht Mensch und Welt; oder Mensch, nicht Gott, nicht Tier, nicht alles andere, nicht nichts; oder wahr, nicht falsch oder falsch, nicht wahr etc.). Außer dem relativen Nichts als Verschieden- oder genauer noch Anderssein, und mit diesem die Möglichkeit, Lug, Trug und Betrug als Nichtseiendes zu bezeichnen und zu erkennen, das wie alles übrige, so leider auch das Böse, ist und auch nicht ist, gibt es für den göttlichen Philosophen im *Sophistes* kein sinnvolles, sich selbst nicht widersprechendes Sprechen, sei es bejahend oder verneinend, über das gänzlich unbestimmte Nichtseiende oder schlichte Nichts, das Nichts außer nichts ist. Der Pol des Gar-Nichts ist ein imaginierter Pol, eine falsche Vorstellung, die indes erheblichste Folgen für Politik und Gesellschaft nach sich zieht, da in der Politik nicht allein Wahres, was ohnehin eine falsche Vorstellung wäre, sondern vor allem Falsches außerordentlich wirksam

ist, was vielleicht am Schwersten überhaupt zu erkennen und am Leichtesten zu verkennen ist. Das Nichtseiende ist im *Sophistes* nicht das Gegenteil vom Seienden, also außerhalb des Seienden, wie die Sophisten voreilig behaupten, um sich zu exkulpieren (es ist nur wahres, falsches ist nicht), sondern als Verschiedens*eiendes* ist es als relatives Nichts Teil des Seins, worauf hinzuweisen der göttliche Fremde und Freund in Platons Drama nicht müde wird. Dies ist, so meine ich, das eigentliche oder zumindest ein wesentliches Thema von Platon im *Sophistes* mit seiner berühmten Rede von der scheinbar ewig währenden Gigantomachie unter Philosophen.

Darüber hinaus, und vielleicht noch tiefsinniger, ist das Nichts auch ein Thema in Platons *Parmenides*. Im *Parmenides* geht es um das Eine, ob es ist, nicht ist, beides zugleich oder darüber hinaus, und den göttlichen Geist der Philosophen, der in Bewegung ruht, also weder reine Ruhe noch bloß unstetige, nicht einmal einen klitzekleinen Augenblick lang ein und dasselbe seiende Bewegung ist. Und dabei geht es Platon nicht nur um Sein oder Nichtsein wie im *Sophistes*, was nicht die äußerste Frage der Philosophen ist, sondern um das Eine oder Gar Nichts. Dies ist die höchste und zugleich tiefste Frage des Philosophen nach dem Äußersten, die von heutigen Extremismusforschern und Präventionspraktikern nicht mehr gestellt wird, aber doch gestellt werden müsste, wenn man sich mit dem Extremen, also dem Äußersten, befasst. Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen lässt uns Platon mit dem dialektischen Dialog des *Parmenides* an der Psyche und am Denkprozess des göttlichen Philosophen teilhaben, was nur gelingen kann, wenn wir als die Lesenden selbst schon dabei sind, zu philosophieren oder uns zumindest von ihm ins Philosophieren hineinziehen lassen. Der Dialog schließt mit der Erkenntnis: „Wenn das Eine nicht ist, so ist überhaupt nichts, würden wir damit nicht recht haben. Ganz unbedingt." (Platon: Parmenides 106). Hypothetisch und privativ kann man also Platon zufolge vom Gar Nichts als dem negativen, alles andere negierenden Pol gegenüber dem positiven, alles andere begründenden, erhaltenden und hoffentlich errettenden und vollendenden Pol des Einen durchaus sprechen, zumal diese und diese allein sich gegenseitig vollkommen ausschließen. Denn wenn auch nur das geringste Etwas war, ist oder sein wird, so wäre nicht überhaupt nichts. Und wenn auch nur das geringste Etwas, dann Eines. Denn wenn auch nur das geringste Etwas zumindest für einen noch so kurzen Augenblick nicht ein und dasselbe und verschieden vom Nichts wäre, also dem Einen im strikten Sinne als vollkommen Einfachem und Ewigem ähnlich und nicht völlig einerlei mit dem Nichts ist, könnte es nicht sein. Wenn auch das Eine ohne Sein, so kann doch das Sein, nicht einmal das geringste Seiende, nicht ohne Bezug auf das Eine sein und gefühlt, erfahren, gedacht und benannt werden. Insofern, wie Platon im Parmenides (142e) in der Konsequenz der zweiten Hypothese, dass das Eine *ist* und damit verschieden vom Eins-Einen im absoluten Sinne ist, schlussfolgert, hält „das Eins immer das Seiende und das Seiende das Eins". Daher die grenzenlose Freude der Philosophen, wenn sie entdecken, dass nicht Nichts ist, mit der das Philosophieren beginnt. Zumal sie noch ausblenden, dass das immer das Seiende haltende, seiende Eine, an das sich alles eins Seiende hält, nicht das Eine im absoluten Sinne ist, „so dass notwendig, was immer zu zweien wird, niemals eins ist" (ebenda).

Entweder Eins im strikten Sinne oder Ganz und Gar Nichts markiert also die äußerste Polarität. Hier – und vielleicht nur hier - gilt es, ohne die Eins- oder Nichtswerdung über das Sein hinaus erzwingen zu können, eine Entweder-Oder Entscheidung zu treffen. Eine Vermittlung oder Mitte ist nicht möglich, auch wenn es bessere Argumente für das Eine und schlechtere für das Andere gibt. Mit jedem nur denkbaren Akt des Daseins wird jedenfalls ersteres ebenso vorausgesetzt wie letzteres negiert. Doch wie auch immer die Entscheidung ausfallen mag, wer die Frage gar nicht kennt oder sich ihr nicht stellt, ist gegenwärtig vielleicht in noch größerer Gefahr: Denn voreilig entweder alles mit allem nur ineinszusetzen oder bloß völlig voneinander zu trennen und auf diese Weise immer nur gänzlich sich Widersprechendes vorzubringen und alles und jeden vorschnell zu widerlegen, wie es Sophisten als Gegenspieler der Philosophen im *Sophistes* tun, ist „völligste Vernichtung alles Redens … Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehen." (Sophistes 259e). „Aber von dem Selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden und das Verschiedene daselbige und das Große klein und das Ähnliche unähnlich, und sich freuen, wenn man nur immer Widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist teils keine wahre Untersuchung, teils gewiss eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat. Ganz offenbar. Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen, schickt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen." (ebenda). Wer die äußerste Polarität von dem Einen und dem Gar-Nichts nicht kennt, polarisiert stets das zwischen den beiden Eschata Dazwischenseiende ohne es überhaupt zu bemerken. Und genau dies ist es, was Präventionspraktiker und Extremismusforscher verkennen, indem sie nicht einmal die Frage nach dem stellen, was das Extreme ist oder nicht ist, ob es beides zugleich oder darüber hinaus im Modus des Nichtseins ‚ist'.

Das Eine wie das Nichts, wenn auch nicht als Eines im absoluten Sinne und als Gar Nichts im alles umfassenden Unsinn, reichen – metaphorisch gesprochen - beide bis in die höchsten wie tiefsten Bereiche des Seins und Nichtseienden hinunter- bzw. herauf, das daher, wie der Mensch und alles übrige zwischen beiden Polen auch, ist und zugleich in vielerlei anderen Hinsichten auch nicht ist. Dies wiederum kann mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit erkannt werden, da alles, was entsteht, das Eine voraussetzt und ihm ähnlich ist, jedoch früher oder später wieder vergeht, d.h. auch nicht mehr sein wird, da es zudem am Nichts teilhat, auch wenn atomare Zerfallszeiten von sehr langer Dauer sein können. Indes kann der Mensch wiederum nicht, wie die Nichtswerdung beim Glauben an das Gar Nichts, seine potentiell mögliche Einung mit dem Einen oder Gottwerdung über alles Denken und Sein hinaus, wenn er nicht mehr ist, mit Gewissheit über den Glauben hinaus wissen. Dies gilt nicht nur für vermeintlich bereits realisierte Erlösungs- und Vollendungshoffnungen, sondern auch und bestimmbarer noch für den nihilistischen Glauben, voller Todesgewissheit nach dem Sterben mit Gewissheit ins Gar Nichts zurückzukehren. Denn die menschenhöchstmögliche Gewissheit und Denknotwendigkeit weist darauf hin, dass dies einen irrationalen, wider alle menschlich-göttliche Vernunft absurden Wunderglauben voraussetzt, mit dem all das, was als das Voraussetzungslose mit jedem Atemzug vorausgesetzt wird, sich buchstäblich in Nichts außer nichts auflöst, was für viele die dämonische Freude an Wagners Götterdämmerung und Weltuntergangsoper ausmachen mag, obschon die Frage, ob die Götter als politische Götzen verbrennen oder im Feuer verhüllt dem menschlichen Anblick entzogen werden, ungeklärt bleibt.[2]

[2]So Micha Brumlik über Wagners ‚Götterdämmerung' im letzten Aufzug in Richard Wagners *Ring der Nibelungen* (Vgl. Micha Brumlik: Ist das ‚Vorpolitische' das ‚Politische', ist das ‚Politische' irrational? In: Michael Kühnlein (Hrsg.). Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie, Baden-Baden 2014, Seite 51f. und 68f.). Der Ring stellt für Brumlik noch immer ein „für eine Theorie des Politischen unverzichtbares Lehrstück dar" (ebenda, Seite 51): „Im letzten Aufzug der ‚Götterdämmerung' springt die gekränkte, nicht nur ihr eigenes Ende vollziehende Brünhilde in einen lodernden Scheiterhaufen, der erst die Königshalle am Rhein einstürzen lässt, um schließlich die Götterburg Walhall mit all ihren Insassen einzuäschern. In Wagners Regieanweisung heißt es dazu: ‚Aus den Trümmern der zusammengestürzten Halle sehen die Männer und Frauen, in höchster Ergriffenheit, dem wachsenden Feuerscheine am Himmel zu.' Diese Anweisung forderte die Interpreten immer wieder heraus. Zwei Deutungen behaupten sich: Der seinen Motiven nie untreu gewordene Revolutionär Wagner habe am Ende seines Zyklus eine Lösung entweder im Geiste des Anarchisten Michail Bakunin oder im Sinne des Philosophen Ludwig Feuerbach gegeben. Brand und Ende verweisen auf Bakunins Revolution der Zerstörung, während das Hervorheben der ergriffenen ‚Männer und Frauen' Feuerbachs Lehre vom Ende metaphysischer Projektionen auf eine Götterwelt ausdrückten." (ebenda).

Mit dem australischen Regisseur Barry Kosky und dem Politologen Udo Bermbach deutet Brumlik über die Aporie hinaus noch eine „Abkehr von Geschichte und Politik" (ebenda, Seite 52) an, eine „Abkehr von jener nicht enden wollenden Gewaltspur, jener Anhäufung von absurden Ereignissen, denen ein Sinn beim besten Willen nicht mehr abzugewinnen ist. Wagners ‚Ring' vollzieht in spiralförmigen

Ein Wunderglaube kann indes auch vom Philosophen nicht widerlegt werden, denn ein künftiges Wunder, wie irrational und absurd auch immer, kann niemand mit letzter Gewissheit ausschließen, für den die Zukunft offen ist. Wo von Aporien bzw. Ausweglosigkeiten, Asystematik und Absurdität im Übermaß die Rede ist, dort sind Kryptonihilismus und Wunderglaube zumeist nicht weit entfernt.

Vor diesem mit Platon vielleicht unzulässig und leichtsinnigerweise mit ihm über ihn hinaus skizzierten eschatologischen Horizont des Äußersten wird erkennbar, dass sowohl idealistische als auch materialistische Philosophen - die Versuchungen

---

Bewegungen eine Entzauberung, eine schrittweise Rücknahme jeder metaphysischen Überhöhung des unaufhebbaren menschlichen Begehrens nach Macht, Reichtum und sexueller Erfüllung, eines Begehrens, mit dem die Menschheit schließlich alleine gelassen ist. Am Ende schließt sich der Ring und alles beginnt von vorne“ (ebenda). Ob damit Wagners Intention getroffen ist, weiß ich nicht und kann hier von mir nicht weiterverfolgt werden. Ob jene schlechte Metaphysik in vielfältigsten Formen, die heute, wenn überhaupt, dann selten erfasst wird, ohne Philosophie, Prophetie und Offenbarung oder Metaphysik- und Religionskritik überhaupt erkannt werden kann oder nicht, ist indes eine der Fragen, die ich hier verfolge. Zu anderen Hoffnungen im Geiste Bakunins, Feuerbachs oder Marx und dessen von Brumlik zitierten Annahme, dass auf „einer gewissen Stufe der Reife angelangt, … die bestimmte historische Form abgestreift [wird, PK] und … einer höheren Platz“ mache (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band, Buch III, Berlin 1973, Seite 891, hier zitiert nach Brumlik, ebenda, Seite 52), dazu geben nach Brumlik, und davon bin auch ich überzeugt, die „Erfahrungen des katastrophalen 20. und des krisenhaft beginnenden 21. Jahrhunderts … keinen Anlass“ (ebenda), was auch für die „derzeit von vielen herbeigesehnte letale Krise eines vom Finanzkapital bestimmten Wirtschaftssystems“ gilt, die „keine auf die Krise folgende, grundsätzliche Erneuerung zum Besseren“ verheißt: „Es ist wie im ‚Ring‘: die Schönheit der bisweilen tröstlich klingenden Musik scheint durch die Handlung der Lüge überführt.“ (ebenda). Auch stimme ich Brumliks direkt daran anschließender Aussage zu: „Freilich: auch entschlossene Abkehr von der Politik, vom Drama und der Tragödie führt aus ihrem Bannkreis nicht heraus; auch sie bleibt politisch. Die Frage jedoch, wer die in der letzten Regieanweisung genannten ‚Männer und Frauen‘ sind, mit welchen Motiven und wie sie wenigstens den Versuch unternehmen werden, nach dem Sturz der Götter ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, bleibt unbeantwortet. Unbeantwortet bleibt aber auch die Frage, ob überhaupt und wenn ja, wie, sie das tun und tun werden, und – aus welchen Motiven heraus sie das tun. Das ist die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des Politischen.“ (ebenda). Während Brumlik diese anschließend in Rücksicht auf die allerneueste Philosophie kritisch erörtert, werde ich dies vor allem im Hinblick auf die allerälteste Philosophie tun, welche zwar eine vernünftige Einsicht in die Differenz von Grund und Abgrund oder dem Einen, Etwas, Nichts und dem Gar Nichts und damit auch die abgründige Differenz von der Politik hier und dem Politischen kennt, indes die institutionelle Unterscheidung zwischen Erlösungsreligion und Politik nicht zur Kenntnis nimmt oder noch gar nicht kennt, womit die Grenzen beider benannt werden könnten. Doch auch nur eine oder gar die nicht sekundäre aufzuzeigen dürfte weitaus besser sein als überhaupt keine Grenze im göttlich-menschlichen Drama (mehr) zur Kenntnis zu nehmen. Letzteres scheint mir Wagners Position sehr nahe zu kommen. Konstatieren zu können, dass religiöser Pomp und Pathos, sei es in Poesie, sei es in Musik oder gar als Gesamtkunstwerk, nicht nur mit Lebensangst, sondern umgekehrt übersteigertes Streben nach Macht, Reichtum und Sexualität zugleich aus metaphysischem Ressentiment resultiert, also die heute geläufigen, säkularisierungskonformen Vorstellungen über die Entstehung von Ressentiments auch einmal umkehren zu können, und man Gott oder die Götter, die Welt und die Menschen nicht schlicht aus gesellschaftlich enttäuschter Anerkennungssucht gekränkt mit in den eigenen Tod hineinziehen will, sondern genau dies allzu häufig denkt, weil man nicht Gott ist und ihn in seinem Glanz weder ertragen noch sich seine Differenz zu ihm eingestehen kann, setzt ein Ausmaß an Theodizeeabstinenz, gelegentlicher Erlösungssuchtdistanz, Nihilismusnegation und spiritueller Praxis, Sensibilität und Reflexion voraus, mit der die Gegenwart weder überhöht noch gänzlich entwertet wird, das ich bei Brumlik, der sich eingehend mit Fragen der Gnosis befasst hat, bei Wagners überlieferten Äußerungen indes nicht entdecken kann.

nihilistischer wie religiöser Weltflucht und Erlösungs- oder Pannegationssucht wie absurder Gottesdämmerung und dämonisch diabolischer Weltuntergangssucht scheinen ihnen noch weitgehend unbekannt zu sein, dies sei hier nun zugegeben - die Möglichkeit der äußersten Polarität unfreiwillig immanentisieren, da sie um diese nicht wissen. D.h. beide ziehen die beiden äußersten, gänzlich unvereinbar einander entgegengesetzten Pole – unvereinbar deshalb, weil wenn einer der beiden Pole gegenwärtig ist, der andere nicht sein kann oder nur wider alle menschlich-göttliche Vernunft qua Wunder dies werden könnte, indem sich all das, was vorher gewesen war oder ist, als Schein erweisen würde – scheinbar ganz hinab bzw. vollständig herauf in das, was zwischen dem Einen und dem imaginär vergegenständlichten Gar-Nichts ist und auch nicht ist: i.e. die ideelle wie körperliche Welt des Werdens, Entstehens und Vergehens bzw. das Sein, das von der Weltseele oder dem Weltgeist bzw. seiendem Einen, den höchsten Gattungen oder Ideengefüge und einzelnen Ideen über das Seiende und Nichtseiende reicht, zu dem zuletzt die Lug- und Trugbilder, Phantasmagorien und Schattenbilder in der Höhle gehören, bis tief hinab in die nicht auslotbare Tiefe der Dinge und Körperwelt, die fortgesetzter Zweiteilung unterliegen, und tiefer noch bis ins – nein, nicht ins Ganz und Gar Nichts -, aber doch bis ins Nichts, das schlicht nichts außer nichts ‚ist'. Ob wir gemeinsam oder jeder einzelne von uns im Neben-, Mit-, Durch- oder Gegeneinander zu dem Einen werden oder ins Nichts fallen, ist das heitere Drama der Philosophen und des Glaubenssprunges, welchen der, die oder das Eine uns nach liebevoller Selbstoffenbarung in vielleicht bestmöglicher, indes gewiss nicht bösefreier Welt zumutet, was einerseits notwendig zu sein scheint, andererseits menschlich zu verantworten und zu wagen ist. Aber all das scheint heute den meisten Philosophen, den Bürgern ohnehin nur ganz selten, da ihnen das Undenkbare zu nach oder fern ist, nicht, nicht mehr oder noch nicht bekannt zu sein.

Erst wenn von Platon im philosophisch heiteren Drama Repräsentanten beider Parteien - unter denen wir die historisch greifbaren, größten philosophischen Persönlichkeiten, die vor Platon lebten, Parmenides und Heraklit vermuten dürfen sowie weitere Philosophen aus dem östlichen Reich bewegter Vielfalt wie dem westlichen Reich ewiger Ideen, vormals wie heute wohl auch umgekehrt - in Gedanken und Gesprächen in Athens Mitte zusammengeführt werden, beginnt unter ihnen mit durchaus offenen Ausgang die Riesenschlacht, der ansonsten in ihren materialistischen oder idealistischen Blasen verharrenden Philosophen, um mit diesem scheinbaren Atavismus darauf hinzuweisen, dass wir uns mit Platon besser als ohne ihn verstehen. Erst dann nämlich

kann präventiv mittels dialektischem Dialog unter den begabten, der Philosophie freundlich gesonnenen Menschen der Versuch unternommen werden, die ewig währende Riesenschlacht unter uns über das Eine und das Ganz und Gar Nichts zu einer vorläufigen Entscheidung und über das Sein und das Nichts zu einem Ausgleich zu bringen und vorerst zu beenden, soweit dies in unserem Wirkvermögen steht. Eine Gigantomachie, die ansonsten in vorletzter Konsequenz zu Mord, Totschlag und Bürgerkriegen in Gesellschaft wie zwischen Gesellschaften führt, deren geistige Repräsentanten die Philosophen sind, wie schwach oder stark ihr Geist und ihre Stellung in einer Gesellschaft auch immer ausgeprägt sein mag, solange Philosophen nicht zugleich Propheten und Politiker sind, was jüdischen und muslimischen Platonikern und Aristotelikern nach wohl möglich, aber bisher wohl noch nicht vorgekommen ist.

Gelingen kann platonische Prävention allerdings nur unter der Gesprächsführung eines Philosophen oder Menschen, dem weder das Eine noch das Sein noch das Nichts oder deren symbolische Äquivalenzen in religiöser Sprache und Surrogate in politischer Praxis gänzlich unbekannt sind, wenn er zudem diese in vielerlei Hinsicht unterscheiden als auch verbinden kann und um die Polarität und Unvereinbarkeit des Einen mit dem Gar Nichts weiß, da beide nicht zugleich sein können.[3] Und der daher erkennen kann, dass, wenn das Eine wie die Möglichkeit des Gar Nichts und das schlichte Nichts ausgeblendet und partiell immanentisiert und damit dann scheinbar unüberbrückbare, voreilig verabsolutierte Gegensätze, völlig absurde Isolierungen voneinander und Polarisierungen zwischen Menschen und Gesellschaften in der Welt imaginiert werden, diese durch ebenso verständige, geduldige wie beharrliche Rede und Gegenrede, wechselseitiges Lernen und Lehren sowie durch Relativierung, Vermittlung, Auflösung von Widersprüchen und begriffliche Ausdifferenzierung bis auf ein dann logisch vielleicht nicht mehr lösbares Paradox aufgehoben und damit immanentisierte Eschata solange auf einen höheren Grund oder tiefere Ebene verschoben werden können, bis schließlich das Eine wieder als alles Sein und Denken transzendierend umfassende, begründende und erhaltende erscheint und über alle Negationen in der Welt hinaus das Gar Nichts nicht nur als Götzendämmerung, sondern als Negation von Gott, Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte verstanden und schließlich deren Unvereinbarkeit erkannt und nurmehr das Absolute und schlichte Nichts übrigbleiben und über

[3]Denn wenn nur das kleinste Etwas ist, kann nicht gar nichts sein. Und wenn gar nichts wäre, könnte nicht das geringste Etwas sein, geschweige denn das einfache und ewige Eine, dass sich selbst und alles Sein aus dem Nichts hervorbringt, erhält und umfasst und dabei zugleich über wie in allem Sein ist. Von daher erst die Freude, das etwas und nicht Nichts ist, mit der alles Philosophieren einsetzt.

soziale und politische Motive hinaus auch geistige (Ab-)Gründe bekannt wären, warum es zu Mord, Totschlag und Bürgerkriegen kommt, sofern diese (Ab-)Gründe nicht ‚wahrgenommen' werden, d.h. weder gegenwärtig noch abwesend sind. Das, und nicht weniger, ist es, was auch heute noch mit gelingenden oder misslingenden Präventionsmaßnahmen auf dem Spiel steht. Denn nicht der Krieg und Gewalttaten, die für heutige pseudoliberale Extremismusforscher und Präventionspraktiker in der Tradition des politischen Theologen Carl Schmitt das Äußerste darstellen und somit ihr Maß und Kriterium für das sind, was sie unter Extremismus in letzter Konsequenz verstehen und dies damit verfehlen, denn Krieg gegen einen im Blut watenden Tyrannen kann sinnvoll und notwendig sein, wie zuletzt die berechtigte Gegenwehr der Ukrainer gegen Putin und russische Gewaltunternehmer für eine plural verfasste Menschenrechtsdemokratie zeigt, sondern Spiel und Bildung sind für Philosophen der Ernstfall (vgl. hierzu: Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte, Band VI Platon, Kapitel 6: Die *Nomoi*, Abschnitt 6 Das Drama der Polis, München 2002 [1957], Seite 304ff.). Kommt es dem Philosophen doch darauf an, Streit zu schlichten und Frieden zu stiften, so früh, soweit und solange dies unter Menschen auf Erden möglich ist.

Doch vielleicht steht noch weitaus mehr auf dem heiteren, ernsten Spiel, das eine menschlich-göttliche Tragödie wie Komödie zugleich ist. Denn vollauf möglich ist Frieden auf Erden nicht. Schon allein deshalb nicht, da das Sein nicht das Eine ist und selbst mit dem Ende oder denkhöchstgewisser Unmöglichkeit der Gegenwärtigkeit des alles vernichtenden Gar Nichts noch nicht das Nichts aus der Welt ist. Allzumal das Absolute wohl nichts Absolutes hervorbringen kann ohne dabei sich selbst aufzugeben. Zumindest kann es denknotwendigerweise nur ein Absolutes geben. Denn wenn auch nur das Geringste wäre, das nicht vom Absoluten hervorgebracht, umfasst und erhalten wird, dann wäre das Absolute auch kein von allem anderen losgelöst Unbedingtes mehr. Es gäbe ja außer dem Einen zugleich noch etwas anderes, was ihm widerfahren und vom ihm zur Kenntnis nehmend erleidet werden würde und wäre somit nicht absolut, wie gering dieses Andere auch wäre. Und so ist alles, was ist, auch nicht Eines. Daher ist und ist zugleich auch nicht der Mensch ein Mensch. Und mit dem Nichts bleibt auch das Sterben und Leiden. Und mit dem notwendigen, keineswegs dem menschlich zusätzlich verursachten, ganz und gar überflüssigen Leiden in der Welt – denn wer von uns kann ersteres klaglos ohne Gottesanklage und Ressentiment ertragen, Nietzsche jedenfalls konnte es nicht und wusste warum: Wenn es Götter gäbe, wie könnte ich es dann ertragen, kein Gott zu sein - bleibt es fraglich, ob auch

nur überflüssige und menschlich zu verantwortende Grausamkeiten und Gräuel oder Kampf und Krieg der Menschen gegeneinander jemals in der Welt überwunden werden können. Denn wenn unter liebendem, gerechtem und barmherzigem Gott über drohendem Abgrund bzw. Nichts der Mensch ist und auch nicht ist, indem er am Einen wie Nichts auf unterschiedliche Weise zugleich teilhat und beidem ähnlich, indes mit keinem der beiden identisch ist, i.e. nur Eins oder Nichts ist, was wohl doch gewiss ist, so gewiss jedenfalls etwas für uns nur gewiss sein kann, dann kann er auch erneut in Versuchung geraten, der zu sein, der er nicht ist oder der nicht mehr zu sein, der er noch ist. Gottesangst, d.h. vollkommenes Glück, Glanz, Gerechtigkeit oder Güte nicht ertragen zu können, und Gottesneid, d.h. Gott in der Welt sein oder in dieser schon werden wollen und Sinn- oder Körperlichkeit einerseits, und Böses andererseits, *nicht* wahrzunehmen oder für ganz und gar *nichtig* zu halten, und andere Menschen neben vielem anderen für das metaphysisch Böse bzw. unvermeidliche Übel auch noch verantwortlich zu machen, oder im Gegenteil Innerweltliches metaphysisch zu überhöhen und Gott weder sein noch werden wollen, ihn vielmehr mit dem Nichts vertauschen und Gott allein oder bloß Gläubige für das Böse und sich, andere oder die Welt, wie sie ist und auch nicht ist, verantwortlich zu machen, und damit obendrein in kryptoreligiösem Erlösungswahnsinn zu meinen, dies durch Vernichtung der jeweils Anderen, die scheinbar oder tatsächlich gegenteiliger Meinung sind, auch noch aufheben zu können, beginnt von vorn. Zwar dürfte es wohl zu jeder Zeit nur sehr wenige metaphysisch konsequente Nihilisten geben, die wider alle Vernunft, denn Ratio ohne Grundbezug ist Irrationalität, hoffen, dass alles was ist, war und sein wird, sich eines Tages oder am Ende aller Nächte wundersamer Weise als bloßer Schein erweist und in Nichts auflöst, weil jeder getätigte Atemzug unbewusst mit Bezug auf das Eine zwischen Ein- und Ausatmen unterscheidet und nicht Nichts ist, also bereits zum Pragmatismus nötigt. Dies ist ein Grund, warum wir uns nicht, sei es im Natur- oder Kulturzustand, in einem permanenten Krieg aller gegen alle befinden, wenn wir auch nicht oder selten allzu weit davon entfernt sind. Der göttliche Philosoph, der nicht der überführende Gott ist, sein kann oder voreilig werden will und vorab seiner *libido dominandi* nicht schlichten Gemüts freien Lauf lässt, mag erkennen – mag, weil dies immer auch von den persönlichen, nicht notwendigen Entscheidungen wie sozialen Umständen, den tradierten wie aktuellen Offenbarungsweisen abhängt und nicht zuletzt davon, ob vermeint wird, Gott vorschreiben zu können, sich nicht einem jedem von uns auf die Weise zu offenbaren, wie es ihm gefällt -, dass es besser ist Philosoph und Mensch

zu sein als nicht zu sein. Doch noch mit rational harmonischer Verflechtung des Seins mit dem Einen und relativem Nichts und philosophischer Verähnlichung mit Gott in irdischer Existenz und Hoffnung auf Vergottung im Tode bleiben bange Fragen: Warum, weshalb auf diese Weisen und wozu und wie lange noch? So kann auch der Philosoph, sei es, dass er gar nicht, sei es, dass er allzu trennscharf zwischen den mythischen Göttern, dem Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs, Moses, Jesus und Mohammeds und dem der Philosophen[4] und ihrer Metaphysik des Einen[5] unterscheidet, in Versuchung geraten und ihr erliegen und damit beginnt erneut die bis zum heutigen Tage währende Gigantomachie unter uns.

In Platons *Sophistes* übernimmt gegen diese Versuchung ein Fremdling aus Elea die Gesprächsführung. Ein „gar philosophischer Mann“, den *Theodoros* - was ins Deutsche übersetzt Gottesgabe oder Gottesgeschenk heißt - in die kleine Gesprächsrunde der wenigen Freunde der Weisheit mitbringt. Auf Sokrates Frage hin, ob dieser „ein überführender Gott“ sei, „um den Übermut und die Frömmigkeit der Menschen zu beschauen … , um uns, die wir noch so gering sind im Reden, heimzusuchen und zu überführen“ (Sophistes 216), aber antwortet er: „Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keineswegs zu sein, göttlich aber gewiss; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.“ (ebenda).

Mit dieser Zäsur, die Egil A. Wyller zufolge die schärfste im gesamten Werk Platons ist[6], und der dramatischen Schilderung der Gigantomachie der Philosophen im *Sophistes,* dessen Hauptgegenstand die Bestimmung des Sophisten als sich allwissend dünkender Widerspruchskünstler und eines Verführers zur Tyrannei, Gewaltentfesselung und Bürgerkriegen ist, setzt das als überaus schwierig geltende dialektische Spätwerk Platons ein. Dieses führt er über den *Politikos* und *Philosophos* - letzterer *der* dialektische Dialog, den er einem überaus hartnäckig bis zum heutigen Tage sich haltendem Vorurteil unter Platonforschern nicht geschrieben habe, Egil A. Wyller (Der späte

[4]Vgl. hierzu: Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1983 sowie Wolfgang Leidhold: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt 2008.

[5]Vgl. hierzu Jens Halfwassen: Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte (Collegium Metaphysicum, Band 14), Tübingen 2015.

[6]„Ein ξένος, ein ἑταῖρος, ein ἀνήρ φιλόσοφος: in dieser dreifachen Charakterisierung liegt die schärfste Zäsur des ganzen Corpus Platonicum verborgen.“ Egil A. Wyller: Der späte Platon, Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970, Seite 59.

Platon, Hamburg 1970, u.v.a. Seite 7ff.) indes mit guten Argumenten darauf hinweist, dass der überlieferte *Parmenides* der vermeintlich von Platon nie verfasste *Philosophos* ist – noch bis zu seinem letzten Werk fort, den *Nomoi*. Ohne zur Kenntnisnahme auch des dialektischen, mit dem Früh- wie Mittelwerk vielfach verknüpften Spätwerks, mit dem er mit Sokrates über seinen Lehrer hinauskommt, ist ein adäquates Verständnis von Platon nicht möglich. Denn noch in den *Nomoi* weist er mit seiner auf Überzeugung und nicht primär auf Zwang und Strafe oder gar Gewalt, die Platon im siebten Brief explizit ablehnt, setzenden Vorrede zu den philosophischen Gesetzen auf die eigentlichen Ursachen von Gewaltentfesselung und Kriegen unter Biedermännern und Bürgern hin, nämlich den dreifachen Irrtum über die Götter, welcher der Gigantomachie zugrunde liegt: „Für alle Äußerungen oder Handlungen aber, durch die jemand in Wort oder Tat gegen die Götter frevelt, muss zunächst die Ermahnung vorausgeschickt und dann angegeben werden, welche Strafen sie verdienen. Die Ermahnung also laute so: Niemand der gemäß den Gesetzen an das Dasein der Götter glaubt, hat jemals freiwillig eine unfromme Tat begangen oder ein gesetzloses Wort geäußert, sondern *das geschieht nur*, wenn sich jemand in einem der drei folgenden Zustände befindet: wenn er entweder, wie eben gesagt, nicht *an das Dasein der Götter* glaubt, oder zweitens glaubt, es gebe zwar Götter, aber die kümmerten sich nicht um die Menschen, oder drittens, sie seien leicht durch Opfer und Gebete umzustimmen und zu beeinflussen.“ (Nomoi, 885b).

Mit seinen mittleren und späten dialektischen Werken gelingt Platon meines Wissens nach erstmals eine philosophische Begründung dessen, was heute zumeist vorschnell ohne ihn Extremismusforschung und Präventionspraxis genannt wird. Platon indes *ist* Extremismusforscher und Präventionspraktiker zugleich, weil er sich wie vielleicht kein zweiter vor wie nach ihm mit dem Äußersten selbst befasst und dessen Erleben in der Gegenwart im Modus des wissenden Nichtwissens mit menschenhöchstmöglichster Gewissheit als Ziel aller Bildung und Praxis der Philosophen bestimmt hat. Mit Platon gesprochen: Oberstes Ziel von Extremismusforschung wie Präventionspraxis ist es also, da Unkenntnis der Polarität zu Polarisierung von Mensch, Gesellschaft und Welt bzw. des Daseins und Seins führt, Apperzeptionsverweigerungen und Immanentisierungen des Äußersten und damit einhergehende Polarisierungen oder Zweiteilungen gesellschaftlicher Existenz der Menschen über alle Daseinsbereiche hinweg in der Welt frühzeitig zu erkennen und scheinbare, verabsolutierte Gegensätze durch Vermittlung und Einsicht in die Spannung zum Grund wie Abgrund zu überwinden,

kurzum: Philosoph zu werden. Philosoph aber ist der - nicht nur, aber immer auch - Fremde und Andere oder Partner und Freund in der Welt, der keineswegs ein Gott, gewiss aber göttlich ist. Damit sind nicht nur der Eine oder Gott als universell wenn auch nicht vollauf erkenn-, so doch partizipativ erlebbares Maß für uns und die Unterscheidung von Gott und Mensch oder dem Einen und dem Sein und deren Verbindung als oberstes Kriterium von Extremismusforschung und Präventionspraxis von Platon ebenso erstmals genannt wie die daraus resultierende, lebenslang währende Aufgabe der Gestaltung des Daseins im Neben-, Mit-, Durch- und Gegeneinander der Menschen in der Welt in Rücksicht auf das äußerste Maß und Kriterium, ohne bei diesen tagtäglich mühseligen Freuden erneut der Versuchung der Immanentisierung, Isolierung und Polarisierung zu erliegen.

Darüber hinaus kann mit dem qua nicht gegenständlicher Teilhabe und geistiger Verähnlichung erlebbaren Maß und Kriterium, auf die Platon hinweist, nicht allein der Glanz, sondern auch die Grenze von Philosophie und Präventionspraxis markiert werden: Philosophen oder göttliche Menschen können die Periagoge oder Umwendung anderer, nachdem sie gelernt haben, im Einklang mit der Vernunft und sich selbst zu leben, keineswegs herbeiführen, bestenfalls anregen. Wie mit oben zitierten Eingangsworten aus dem Sophistes bereits gesagt, lehnt es der fremde und freundliche Philosoph entschieden ab, ein „überführender Gott“ zu sein. Vielmehr weiß der gottesgewisse Philosoph, dass es nur dem Einen oder Gott selbst zukommt, uns plötzlich heimzusuchen und zu überführen. Sofern dessen Gegenwart durch die Gnade seiner Selbstoffenbarung – ja kein platonischer, sondern ein christlicher, dem Gehalt nach mosaischer Topos - erst einmal erlebt worden ist, können, sollen und müssen wir uns und andere mit ihm und Dank seiner Hilfe und mit menschlich antwortender Einsicht in die Differenz zu ihm wie in Verbindung mit ihm selbst wie gemeinsam aus Übermut und Frömmelei befreien. Aufgabe von Philosophie und Präventionspraxis ist es demnach, uns, so gut wir es eben vermögen, gemeinsam in dialektischer Rede und Gegenrede einzuüben, voneinander zu lernen und uns gegenseitig auf Widersprüche hinzuweisen. Überführung oder gar Erlösung bleiben Gott, dem Einen oder Guten, Schönen und Wahren vorbehalten. Denn es ist nicht Aufgabe der Philosophie, Prophetie oder auch nur der Politik, uns gegenseitig zu erlösen. Jedem Einzelnen indes ist es aufgegeben, in Rücksicht auf das Beste über und in uns sich selbst und unser Miteinander zu ordnen und so gut zu leben und zu handeln, wie es uns in Anbetracht gegenwärtiger Umstände nur möglich ist. Scheitert aber platonische Prävention, die zunächst auf

Überzeugung durch Diskurs, Dialog, Dialektik und Gewaltlosigkeit setzt und weitestmöglich auf Überredung und Zwang verzichtet, bleibt nurmehr polizeiliche Repression im Innern oder militärische Verteidigung im Äußeren, auf die wiederum noch keine Gesellschaft bei Strafe ihres Untergangs bisher Verzicht leisten konnte. Daran aber dürfte sich wenig, wenn überhaupt etwas ändern, solange es Philosophen nicht gelingt, Menschen miteinander zu verbinden, die geblendet vom Glanz des Glücks oder angsterstarrt vor dem Grauen des Nichts voller Ungeduld weder das Eine noch das Andere in Gemeinschaft und wechselseitiger Verflechtung ertragen können.

Platon will also nicht schlicht belehren, alldieweil dies nicht nur zum Scheitern verurteilt ist, sondern auf Übergriffigkeit, Überschätzung und Gotteswahn beruht, vielmehr geht er zunächst von Übermut und Frömmelei und den widersprüchlichen Meinungen seiner Mitunterredner und deren Wahrnehmung der Verhältnisse von Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt aus. Zurückhaltend und rücksichtsvoll begnügt er sich anhand des o.g. von ihm erlebten Maßes und Kriterium vor allem damit, seine Mitbürgerinnen und -bürger ungeachtet ihres Ansehens oder ihrer Stellung in der Gesellschaft auf ihre Widersprüche hinzuweisen, um auf diese Weise mit ihnen, soweit sie es jeweils vermögen, diakritisch und dialektisch konstruktiv über ihre bisherigen Ansichten hinauszugelangen und sie vor Gott zu führen, vor und von dem er im Vertrauen auf diesen schweigt, um nicht selbst der Versuchung der Theokratie nachzugeben, die er wohl gekannt hat, aber der er Eric Voegelin zufolge nicht erlegen ist (vgl. hierzu: Eric Voegelin, Platon, 6. Kapitel: Die Nomoi, Abschnitt 2: Die platonische Theokratie, Seite 266ff.).

Platon beginnt seine spätphilosophisch typologischen Untersuchungen über die Sophisten, den Politiker und Philosophen und über das Eine, Seiende und Nicht-Seiende wie das Nichts, das durchaus ist und mit diesem auch das Böse, Lug, Trug und Betrug im Seienden als Nichtseiendes wirklich sind, auch dies unterscheidet ihn von heutigen Exremismusforschern und Präventionspraktikern, mit einer Reflexion auf das bisherige Verständnis des Einen wie des Nichts und deren Verwechselung mit all dem, was zwischen diesen ‚verortet' wird. Überraschender Weise enthält seine Untersuchung über das Nichts und Nichtseiende nicht nur eine über diese, sondern auch über das, was unter dem Sein bisher verstanden wurde, da beide, Seiendes wie Nichtseiendes, als Zweieinheit unter wie in Einem in wie über schlichtem Nichts zugleich zu denken sind und nur wechselseitig vom jeweils anderen aus erhellt werden können. Und was für die Ideenfreunde, die ihm bis hierhin gefolgt sind, vielleicht noch überraschender ist,

enthält der Sophistes Dialog darüber hinaus auch noch eine Kritik an der ‚Verortung', d.h. vergegenständlichten, zumindest einen Schritt weit ins Sein hinabgezogenen, bis heute unverdrossen sogenannten Ideenlehre ‚seiner' Ideenfreunde, die ich in frei abgewandelter Anlehnung an Nietzsche und Kierkegaard als Platonismus für Philosophenprofessoren bezeichne. Sofern es sich dabei um eine Selbstkritik an der in früheren Dialogen von unterschiedlichen Dialogbeteiligten aus verschiedenen Perspektiven zu unterschiedlichen Fragestellungen in der einen oder anderen Form von Platon mit seinen frühen und mittleren Dialogen und dramatischen Komödien oder komödiantischen Dramen gemachten Gegenüberstellungen des ewigen Seins der Ideen einerseits, und der Vergänglichkeit des sinnlich wahrnehmbaren materiellen Seins andererseits handeln sollte, indem er die Bewegtheit der Ideen und ihre Unterscheidung von dem Einen oder Guten selbst, dem Prinzip und den Prinzipien und den Gegenständen thematisiert – eine Präzisierung und Begrenzung der Ideenlehre, die zugleich zu einer Aufwertung der Materie führt –, bin ich inzwischen geneigt, dieses als einen Verweis darauf zu interpretieren, dass Philosophen, Wissenschaftler wie übrige Bürger in Bezug auf unterschiedliche Daseins- und Seinsdimensionen auf unterschiedliche Art und Weise zu (De)Extremisierungsspiralen beitragen, die sich neben- oder gegenläufig einander überlagern, dabei gelegentlich auch überschneiden und punktuell treffen und kreuzen mögen, indes weder miteinander vollkommen identisch noch voneinander völlig zu isolieren sind. Beachtenswert ist indes nicht nur seine Selbstkritik an der Ideenlehre, sofern es sich denn um eine solche und nicht nur um ein gegenständliches Missverständnis derselben handeln sollte, indem er mit dem ersten Prinzip auf die Beweglichkeit und Bezüglichkeit der obersten Ideen untereinander verwies. Denn ungleich heftiger und weniger zivilisiert als die Ideenfreunde, die Ideen nicht nur für ewig halten, sondern das in sich bewegte Ideengefüge mit dem Einen selbst vertauschen oder verdinglichen, ziehen seiner Ansicht nach materialistische Philosophen das Eine nicht nur bis in die niedrigste Dimension des Seienden hinab. Materie hat demnach nicht nur an dem Einen teil, sondern wird damit mit diesem ineinsgesetzt. Zu unseliger Vorletzt ziehen sie darüber hinaus dann auch noch das Nichts bis hinauf ins Eine und ersetzen in Gedanken Letzteres durch Ersteres. Auf menschenmöglichst extremste Art und Weise immanentisieren sie das (Un)denkbare. Der Mensch, der - mit Sören Kierkegaard, dem vielleicht größten und letzten Dialektiker gesprochen, der mit und gegen den platonischen Sokrates über diese beiden hinausgelangt sein mag - zugleich ist und auch nicht ist, ist anscheinend entweder in verzweifelter Versuchung, der sein zu wollen, der er

noch nicht ist, oder in versuchter Verzweiflung, der bleiben zu wollen, der er ist, indes nicht bleiben wird. All dies wird im *Sophistes* zwar bereits angedeutet, indes erst mit den darauffolgenden Dialogen weiter ausgeführt.

Mit diesen kann es uns mit Platon vielleicht auch über ihn hinaus gelingen zu erkennen, dass interaktiv direkte, gruppenbezogene Ko-Radikalisierung zwischen zwei oder mehreren Gruppenmitgliedern aus zwei vermeintlich einheitlichen bzw. gänzlich voneinander isolierten oder im Gegenteil und Widerspruch hierzu aus zwei Gruppen, die angeblich aufgrund ihrer jeweiligen Vielfalt gar nicht eindeutig fassbar, eigentlich nicht vorhanden, schlimmstenfalls aus böser Absicht von diesen bloß imaginiert würden, gar nicht in jedem Falle erforderlich, vielmehr hinderlich ist, zumindest nicht primär oder allein ausschlaggebend für die Ingangsetzung oder Außerkraftsetzung von Extremisierungsprozessen ist. Ganz gleich, ob diese nun von jenen selbst oder denen, die annehmen, diese als Philosophen oder Wissenschaftler nur zu betrachten, mit dem Einen selbst oder Nichts verwechselt werden oder nicht. Denn das menschliche Fühlen wie Denken erfolgt zunächst in je ineinsgesetzten, wechselseitig einander absolut entgegengesetzten Gegensätzen. Bei denen wird was auch immer von wem Gefühltes oder Gedachtes von dem dies Fühlenden oder Denkenden mit dem Einen wie dem Nichts und seinem Fühlen oder Denken selbst gleichgesetzt, wie *Platon* im *Sophistes* ausführt.[7] Dies führt zur vermeintlichen Superidentität des Gefühlten wie

[7]Es mag an dieser Stelle für diejenigen Leser hilfreich sein, die mit Platons Werken nicht vertraut sind, eine kurze Zusammenfassung des *Sophistes* zu geben, die natürlich die ebenso ermüdende wie erheiternd befreiende Lektüre selbst nicht ersetzen kann, aber doch zu dieser anregen soll:

„Der Dialog, der das Wesen des Sophisten zu bestimmen sucht, beginnt als Einführung in die dihairetische Methode, d.h. die Bestimmung eines Sachverhalts durch fortlaufende ‚Begriffsspaltung'; die Dihairese bestimmt seinen logischen Ort in einer ‚Begriffspyramide'. Definiert wird der Sophist als Verfertiger von scheinbarer Erkenntnis; daraus ergibt sich das Problem des *Sophistēs*: Was ist Schein (bzw. Bild)? Er bedeutet ein Nicht-sein, das aber ist; dies verstößt gegen die parmenideische These, dass ein solches Sein weder aussag- noch denkbar ist. Der Dialog ist daher vor allem eine Auseinandersetzung mit Parmenides; Platon hebt die starre Entgegensetzung von Eins (=Sein) und Vielheit (=der nach Parmenides undenkbare Schein eines Zugleich von Sein und Nicht-sein) auf, indem er die Vielheit als ein Ganzes, d.h. als Darstellung des Eins zu denken versucht. Platons berühmte ‚Gigantomachie' der Philosophie um den Seinsbegriff verdeutlicht die Absicht seines Ansatzes: Er überwindet die ‚materialistische' Weltanschauung, die ‚Sein' gleich Materie setzt, ebenso wie die ‚idealistische', die in den ‚Ideen' das Sein abgeschieden für sich sein läßt. Platon setzt das Sein der Ideen ins Verhältnis zu Vernunft und Seele; er bringt die Ideen insofern in ‚Bewegung', d.h. in Beziehung zueinander. Der Nachvollzug dieser Beziehung bzw. ‚Verknüpfung' (in der der Logos fundiert ist) ist die platonische Dialektik: Sie denkt (über den Begriff des Ganzen vermittelt) das Eine und Viele als Gefüge der Idee und überhaupt als Ideengefüge. Der *Sophistēs* begreift die konstitutiven Bedingungen dieses Gefüges durch die sogenannten ‚größten Gattungen' (megista genē) von Sein, Identität und Verschiedenheit, zu denen Ruhe und Bewegung treten (an ihrem Verhältnis wird die kategoriale Funktion von Sein, Identität und Verschiedenheit entwickelt). Platons Konstitution von Verknüpfungs- und Ausschließungsverhältnissen begreift ‚Nicht-sein' schließlich als Verschiedenheit; der *Sophistēs* versucht, von hier aus das anfänglich gestellte Problem des Scheins und der falschen Aussage zu lösen: Die falsche Aussage … sagt (als

Supernegativität alles übrigen, diesem unüberbrückbar Gegenübergesetzten. Mit dieser unfreiwilligen Ineinssetzung wie Isolierung beginnt das menschliche Leben. Für Platon wird der Mensch als Extremist geboren und wird erst Philosoph. Geschweige denn, dass er mit seiner Geburt sich bereits bewusst geworden sei, dass sein Leben das Leben selbst als Prinzip der Selbstbewegung bzw. das Voraussetzungslose voraussetzt oder er das, was Gott ist oder bloß so genannt wird, bereits geworden ist oder auch nur geschaut hat. Letzteres ist für ihn erst das mögliche, höchst ungewisse, selten erfolgreiche Resultat jahrzehntewährender Bildungsprozesse, zu denen theoretische, dialektisch reflexive, meditative bzw. kontemplative, begriffliche, musische, gymnastische wie politisch und religiös praktische Phasen bis hinauf ins fortgeschrittene Lebensalter gehören. Freilich bleibt letztlich Gottes Gnade entscheidend, die Platon dem Wortlaut nach noch nicht kennt. Auch dies in diametralen Gegensatz zur heutigen Extremismusforschung und Präventionspraxis, die von der Annahme ausgehen, dass niemand oder fast keiner als Extremist geboren wird, vielmehr durch äußere, vornehmlich gesellschaftliche Umstände und ethische, nicht philosophische oder religiöse Verfehlungen erst Extremist wird, was nicht gänzlich falsch, aber doch völlig unzureichend ist im Hinblick auf das, was das Extreme ist oder auch nur so genannt wird.

Das menschliche Dasein selbst *ist* für Platon Drama und Komödie zugleich oder heiteres, ernsthaftes Spiel, in das versetzt wir bestenfalls aporetisch tastend eine Rolle spielen. Von dieser wissen wir zunächst und zumeist nicht viel mehr, als das wir sie nicht kennen. Aufs Äußerste gespannt, abgespannt oder fast gänzlich erschlafft wirken wir unfreiwillig-freiwillig in dieser dramatischen Komödie mit. Diese verläuft für uns zwischen dem gegenwärtigen Einem im absoluten Sinne, das weder aussag- noch denkbar, indes im Scheitern des Denkens im Denken selbst über dieses hinaus in plötzlicher Verwunderung erlebt werden kann, und dem Ganz und Gar-Nichts im schlichten Sinne als nichts anderem außer nichts, in dessen Verlauf wir uns mal fanatisch oder fatalistisch mit dem einen oder anderen Pol ineinssetzen und von dem anderen Pol isolieren, mal leidenschaftlich für einen der beiden genannten Pole entscheiden, mal gelangweilt unentschieden hin- und hergerissen werden zwischen beiden oder mal

empirisch) Nicht-seiendes nicht in einem absoluten Sinn aus, sondern als das von den Bestimmungen des Subjekts Verschiedene. Abschließend wird der Sophist nicht nur als unwissender, sondern auch unaufrichtiger Hersteller von ‚Bildern' und ‚Nachahmungen' definiert. Diese Definition ist eingebettet in den Entwurf einer Ontologie, die das Seiende bzw. Wirkliche durch den Begriff von göttlich angefertigten und insofern wahren Bildern denkt." J. Jantzen: Sophistes. In: Lexikon der philosophischen Werke, hrsg. von Franco Volpi und Julian Nida Rümelin, Stuttgart 1988, Seite 647f.

fanatisch oder fatalistisch den einen mit dem anderen vertauschen. Obschon wir uns frei zwischen beiden Polen bewegen und für oder wider einen entscheiden können, so können wir doch aufgrund deren Transzendenz bzw. Abwesenheit oder Andersheit und Nichtigkeit keinen der beiden Pole einnehmen. Sofern wir nicht uns selbst wie anderen eine Komödie vorspielen, indem wir uns verzweifelt verweigern, die uns zugeneigte Rolle zu übernehmen und frei zuzueignen, verlangt also das ernste Spiel, dessen Anfang, Mitte und Ende wir nicht kennen, uns zwischendrin, wo auch immer wir uns gerade befinden mögen, dramatische Entscheidungen ab, die stets aufs Neue immer wieder im Großen wie im Kleinen, sowohl im Verhältnis zu Gott, zu uns selbst wie zu anderen und zu allem übrigen als auch zum scheinbar Geringsten wie sogar dem Nichts gegenüber zu treffen sind, das wie alles andere auch ist und zugleich nicht ist. Um uns selbst und unser Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander in Gesellschaft und Geschichte verstehen und ordnen zu können, ist daher das, was unseren Entscheidungen vorausgeht, ob nun stillschweigend übersprungen und selten explizit gemacht oder nicht, stets aufs Neue zu ermitteln. Bildet doch jeder Augenblick - mag dieser uns plötzlich durch die Verwunderung darüber, wie wir überhaupt wissen können, dass wir nicht wissen, oder vor andere qua Verstand nicht auflösbare Paradoxe stellen - einen Ausgangspunkt für den jeden Augenblick für uns möglichen Einbruch des Ewigen ins Zeitliche. So Sören Kierkegaard (vgl. Philosophische Brocken – Auch ein Bißchen Philosophie. In: Philosophische Schriften, Frankfurt a.M. 2008, Seite 591ff.), der sich so gelehrt, intensiv, ausdauernd und mit spiritueller Sensibilität begabt wie wohl kein Zweiter vor und nach ihm mit dem Augenblick dialektisch befasste und aus diesem Grunde ebenso bescheiden ablehnte, schon ein Weiser oder Christ zu sein, wie er leidenschaftlich entschieden bekundete, einer werden zu wollen. Außer Christus allein, mit dem Gott Mensch und damit das Ewige historisch und das Historische ewig geworden sei, gibt es für den eigenwilligen, orthodox protestantischen, dialektisch dogmatischen Kierkegaard bestenfalls Menschen, die Christ werden wollen, es aber zeitlebens nicht sein können (vgl. ebenda, Seite 631ff.): „Wie kommt nun der Lernende ins Einverständnis mit diesem Paradox, das will nicht heißen, dass er das Paradox verstände, sondern nur, dass er versteht, dies ist das Paradox? … Es geschieht, wenn der Verstand mit dem Paradox glücklich in dem Augenblick zusammenstößt, wo der Verstand sich selbst beiseite schafft und das Paradox sich selbst hingibt; und das Dritte, worin dies geschieht (denn es geschieht ja nicht durch den Verstand, der abgedankt ist, auch nicht durch das Paradox, das sich hingibt, also in etwas), das

ist jene glückliche Leidenschaft, der wir nur einen Namen geben wollen, ob es uns schon auf den Namen nicht ankommt. Wir nennen sie *Glaube*.“ (ebenda, Seite 633f.).

Durch Kierkegaard - der es sich im Übrigen verbittet, sich auf ihn zu berufen und sicherheitshalber am Ende seiner Nachschriften zu den Philosophischen Brocken, die er uns hinwirft, darauf hinweist, dass er all das, was er bisher geschrieben, nicht gesagt hat, also dem, was im Augenblick oder zwischen diesen offenbart wird, wie seinen Leserinnen und Lesern überaus liebe- und vertrauensvoll zugeneigt ist, wie dies mein akademischer Lehrer Claus-E. Bärsch mir gegenüber stets gewesen ist – können wir auf das aufmerksam werden, was der Augenblick uns verhüllend enthüllt und potentiell in jedem Augenblick jeder und jedem jederzeit oder – um gegen Kierkegaard mit Platons 3. Hypothese aus dem Parmenides Dialog zu sprechen - in den Augenblicken zwischen den Zeiten zugeneigt ist. Diesen können wir also auf je eigene Verantwortung hin entnehmen, wenn wir nur offen genug sind und uns zuvor durch dialektische Rede und Gegenrede lange genug geübt haben, dass wir über die Spannung zwischen Mensch und Gesellschaft und Lebens-, Gesellschafts- und Weltzeit hinaus den Menschen, der wie alles übrige einschließlich dem Einen über und in allem ist und auch nicht ist, als Synthese aus Ewigem und Zeitlichen begreifen können und auch sollten, der zu Gott wie sich selbst von diesem in ein doppeltes Verhältnis gesetzt, ist und auch nicht ist. Da wir uns dessen ebenso bewusst werden wie partiell verschließen können, können seitdem auch beide Verhältnisse verfehlt werden, was keinesfalls leichtsinnig übergangen werden sollte. Innerhalb der beiden Pole - mit denen Kierkegaard auf die seiner Ansicht nach größtmöglichen Spannungsverhältnisse menschlicher Existenz verweist, meines Erachtens kann man diese, wie oben mit oder vielleicht auch über Platon hinaus von mir angedeutet, noch weiter fassen, wenn auch der negative Pol nur privativ als Negation des Einen und Seins als das vergegenständlichte Nichts bis hin zur als künftig mögliches Ereignis nicht allein einer imaginierten Götzen- und Götter-, sondern auch Gottesdämmerung und Weltuntergang qua völlig absurdem Wunderglauben bestimmt werden kann - kann sich das Selbst der Menschen frei bewegen, "wobei es freilich immer an seinen Synthese-Charakter gebunden ist, also nie eins der beiden Extreme verkörpern kann" (so Jan Cattepoel: Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker, Seite 77). „Da der Mensch eine Synthese vom Zeitlichen und Ewigen ist,“ er weder bloß säkular noch allein ewig sein kann, „wird die Seeligkeit … eine Illusion sein, [wenn] er in der Zeit bloß ewig sein will.“ (Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu

den philosophischen Brocken, 2008, Seite 712). Letzterem kann man auch dann zustimmen, wenn man kein Christ oder orthodox protestantischer und dogmatisch paradoxer Dialektiker im Sinne Kierkegaards ist. Letzterem könnten sogar Atheisten zustimmen, solange sie nicht das Fremde bloß als Entfremdung der Menschen von Menschen und sich selbst verstehen, was leider im Übermaß der Fall ist, weil allzu viele in allzu menschlicher Glückseligkeit und großmäuliger Großspurigkeit vermeinen, dass ihnen überhaupt nichts mehr fremd sei.

Die Verwechselung von Ewigem mit Zeitlichen wie umgekehrt sowie die versuchte Ausspielung eines Pols gegen den anderen halte ich mit Platon und den Platonikern nach wie vor für die größte oder gewichtigste, nicht allein die religiöse, politische oder soziale, vielmehr alle Dimensionen des Daseins betreffende Herausforderung, die gegenwärtige Konflikte in ihrer ‚Höhen-' wie ‚Tiefendimension' befeuert und denen sich Extremismusforschung wie Präventionspraxis stellen sollten, um ihrem Namen und ihrer Aufgabe zu gut wie möglich gerecht werden zu können. Denn Menschen kommen nicht als Philosophen oder Gläubige zur Welt, sondern als Menschen, die zugleich extrem sind und es auch nicht sind, d.h. von Lebensbeginn an, wenn nicht extremistisch, so doch zumindest extremismusgefährdet sind und es bis zum ihrem Lebensende auch bleiben. Als Gefährten in stetiger Gefährdung zwischen Natalität und Mortalität können wir uns potentiell gegenseitig ebenso leicht vor diesen warnen wie dazu verführen. Beides gilt es meines Erachtens nach sorgfältig in Betracht zu ziehen.

Uns angemessene Entscheidungen zu treffen ist uns also potentiell weitaus leichter möglich, als die Hamlets und Iwanows unter uns gemeinhin meinen, wie diese uns von und nach Shakespeare und Tschechow als den beiden nach dem antiken Euripides vielleicht bedeutendsten unter den modernen Tragödiendichtern allabendlich auf einer der vielen Theaterbühnen vornehmlich im Westen und vor vermeintlich Gebildeten bis zum heutigen Tage noch lebhaft plastisch und paradigmatisch vor Augen geführt werden. Mal leicht und erheiternd, mal tragisch und erbaulich, mal bloß abscheulich und abstoßend. Nicht selten leider auch bloß tragisch oder nur komödiantisch und albern von Regisseuren und Intendanten in Szene gesetzt, die sich erneut als Theatrokraten gebärden und mit überlieferten Stücken umgehen, wie es ihnen in Anbetracht aktueller Umstände und psychisch vermeintlich vorherrschender Dispositive so gerade einfällt. Noch mit dem geringsten Tun oder Unterlassen beziehen wir uns indes zumindest implizit darüber hinaus immer auch auf Vorausgesetztes, das Philosophen wiederum

systematisch durch das Aufstellen wie Auflösen von vermeintlichen Paradoxien mittels dialektischem Dialog und Logos so lange in Frage stellen und umkreisen, bis im Scheitern des Denkens - und nur im Denken selbst - über ein für uns letztes, nicht mehr auflösbares Paradox in der Verwunderung darüber, wie wir überhaupt wissen können, dass wir uns in einer Aporie befindend scheiterten, uns dann plötzlich das Vorausgesetzte nicht mehr als das von uns Vorausgesetzte, vielmehr als das uns vorgesetzte, liebevoll zugeneigte und uns hinaufziehende Voraussetzungslose erscheint, das mittels menschlich-göttlicher Vernunft zwar nicht ausgelotet, potentiell jedoch in jedem Augenblick oder zwischen zwei Augenblicken erlebt und insoweit expliziert und erhellt werden kann, so dass wir in Rücksicht auf dieses und die Unterscheidung wie Verbindung von Gott und Mensch das Wagnis eines philosophischen oder religiösen Glaubens und einer leidenschaftlichen Entscheidung eingehen können und sollten, wenn diese selbst uns auch nicht über das schmale Band der Liebe zu göttlicher Weisheit oder der Gewissheit der Gegenwart Gottes in der Spannung von Diesseits und Jenseits in welchem Glauben oder metaphysischer Philosophie auch immer hinausführen.

Antworten auf die Fragen nach dem richtigen Leben und dem Sinn oder Unsinn existenziellen Daseins in Gesellschaft und Geschichte in der Welt unter Gott und über dem Nichts können wir zwar mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit philosophisch oder gläubig durchaus finden, aber eben darum auch nicht mit letzter Gewissheit behaupten oder besitzen. Zumal allzu viele unter uns, ob nun sanft oder gewalttätig, uns allzu häufig davon abbringen wollen und vermeinen, das Unrechtleiden schlimmer denn Unrechttun sei. Dessen ungeachtet können wir unsere Entscheidungen, von Gott in ein doppeltes Verhältnis zu ihm wie uns selbst freigesetzt, weder auf ihn oder die Götter, weder auf die Menschheit oder deren bisherige Geschichte noch auf Politiker, Propheten oder Philosophen, weder auf die unsichtbare Gemeinschaft der Toten, Lebenden und künftig Geborenen noch auf die Weltgesellschaft der gegenwärtig Lebenden noch auf eine bestimmte, derzeit bestehende Gesellschaft, weder auf deren Verfassung noch auf die Verfasstheit ihrer Bürger, weder auf die Vergangenheit noch auf die Zukunft und auch weder auf die anorganische oder organische Natur oder die Welt, das Universum oder den Kosmos allein abwälzen, auf- oder verschieben. Wir sollten indes all diese Verhältnisse und gegenwärtig vorherrschende Wahrnehmungsweisen derselben immer auch beachten, sofern und soweit wir dies vermögen, da all dies in Rück- wie Voraussicht auf die wahrscheinlichen Folgen unsere Entscheidungen beeinflussen

sollte, auch wenn wir die Konsequenzen unserer Entscheidungen, deren Wirkungen, Erfolg oder Misserfolg nur äußerst begrenzt überschauen können.

Im Bildungsprozess unterlassene Unterscheidungen zwischen dem, was wir mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit und mit mehr oder weniger guten Gründen glauben dürfen, und dem, was wir gewiss nicht wissen können, und vor allem unverhältnismäßige, sich selbst oder die Gruppe, der man sich zurechnet, maßlos überschätzende oder gar völlig divinisierende Selbst- und Kollektivbestimmungen, führen früher oder später - so sie denn nicht aufgegeben werden, was ungeachtet deren Förderung oder Hinderung durch interaktive Ko-Radikalisierungs- oder De-Radikalisierungsprozesse dennoch in jedem oder zwischen zwei Augenblick(en) in die eine wie andere Richtungen möglich ist – dann zwecks Aufrechterhaltung von Wahnvorstellungen psychisch geradezu zwangsläufig zur Abwertung, Dämonisierung und im Extremfall zur Vernichtung Dritter und Bürgerkriegen, da Pseudoerklärungen und Untaten leider ein Festhalten an falschen Meinungen, Irrtümern, Selbst- und Kollektiverlösungswahnsinn scheinbar bis zum Sankt Nimmerleinstag ermöglichen. Es sei denn, es tritt plötzlich durch göttliche Einsicht oder Fügung oder auch nur Erschöpfung eine Umkehr zur Philosophie oder Glauben ein, die nicht allein den göttlichsten Teil der Vernunft, vielmehr die gesamte, an dieser orientierte Psyche oder Innerlichkeit der Person, ihre Gefühlspathetik in der Spannung zwischen Leben und Tod sowie äußere, alle Dimensionen umfassende Lebenspraxis betrifft. Diese kann indes, durch Fachwissen ohnehin nicht, weder erzwungen noch sollte sie in jedem Falle angeregt werden, da mit ihr selbst wiederum spezifische, wohl noch weitaus größere Gefährdungen verbunden sind. Denn in großer Gefahr wächst nicht allein das Errettende auch, was gerne herbeizitiert und magisch hilflos vor allem in Krisen heraufbeschworen wird, was wiederum nur allzu menschlich und verständlich ist, sondern umgekehrt mit zunehmender Größe des erhofften und herbeigesehnten Errettenden oder Vollendenden auch die mit diesen Hoffnungen einhergehen könnenden allzu menschlichen Gefährdungen und Entgleisungen, zumindest gelegentlich ungünstiger Gelegenheitsstrukturen in Gesellschaft und Welt. Nicht einmal rein philosophische Kontemplation oder religiöse Meditation und daran orientierte Gesinnungs-, sondern immer auch Verantwortungsethik mit Blick auf die Umstände und wahrscheinlichen Folgen unserer Entscheidungen sind also bei aller Präventionspraxis gefragt.

Oberster Zweck oder weitreichendste Intention vorliegender Abhandlung ist es demnach, exemplarisch am Beispiel der Extremismusforschung und der Präventionspraxis aufzuzeigen, dass wir diese und uns mit Platon und seiner das Unsagbare umkreisenden Dialektik besser als ohne ihn verstehen und ausüben können, wie fremd zunächst und zumeist aufgrund des zeitlich wie gesellschaftlich großen Abstands seine Prinzipien-, Ideen- und Gedankenwelt, die uns vornehmlich durch seine dialektisch komödiantischen Dramen und Dialoge von ihm selbst geschildert und von vielen anderen bis heute mitunter mit Hinweisen auf seine ungeschriebene Lehre überliefert worden sind, gegenwärtig auch immer anmuten oder im Gegenteil wie tief und unbewusst diese ins Alltagsbewusstsein nicht allein, indes vor allem westlicher Gesellschaften inzwischen auch immer eingedrungen sein mögen. Was nicht verhindern kann, dass anschließend die mit diesen zugleich erfolgte Ent- wie Vergöttlichung von Welt und Mensch als Voraussetzung von Naturbeherrschung und vernünftigem Regieren und sich Regieren lassen wieder dem Vergessen anheimfällt. Wer dahingegen vermeint, das Extreme, also das Äußerste, besser als die Platoniker erkennen zu können, ohne dabei auf das zu rekurrieren, was Platon das Eine selbst (oder die *Psyche* und den *Nus*, das Eine, Gute, Schöne, Wahre, Fromme oder Gerechte an sich etc.) und das schlichte Nichts nennt, die Platon in scheinbar leeren Tautologien wie Paradoxien in dialektischen Gegensätzen umkreist, die u.a. in der Verwunderung darüber, wie wir überhaupt wissen können, das wir nicht wissen, auf ein Drittes über allen Gegensätzen hinweisen, dass wir indes weder positiv noch negativ benennen können, ist entweder mehr als ein Mensch oder Göttlicher und ein größerer Geist als Platon. Wahrscheinlicher indes ist, dass er schlicht verkennt, dass ohne Bezug auf die über Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt hoch hinaus- sowie tief hinunterreichende Eschata - die einerseits Voraussetzung und Ziel, andererseits nicht zu Erreichendes oder zu Vermeidendes des menschlichen Wissens und Wirkens sind und als Transzendentes oder nur imaginär als Mögliches weder vollständig erkannt noch gar bewirkt werden können - nicht einmal all das, was dazwischen liegt - i.e. das Seiendes wie Nichtseiendes umfassende materielle wie ideelle, werdende, wachsende, abnehmende wie vergehende, bewegt-bewegende wie bloß bewegte Sein – konkreter und bestimmter erfasst, geschweige denn kritischer beurteilt oder noch konstruktiver mit diesem umgegangen werden kann als mit dem schlichten Aufweis von Platon und Aristoteles, mit dem alle Wissenschaft einsetzt, das etwas, was immer es auch sei, um es überhaupt als ein konkretes Etwas bestimmen zu können, dieses als *ein* Etwas zu bestimmen ist, das

nicht in gleicher Hinsicht und zugleich dasselbe und nicht dasselbe ist, um Widersprüche und scheinbare Paradoxien überhaupt erfassen und damit einhergehende Aporien durch begriffliche wie sachliche Differenzierung in verschiedene Hinsichten auflösen und präventive Praxis beginnen und ausüben zu können.

Zugespitzt, verkürzt und der ersten Übersicht halber grob vergegenständlicht gesagt: Ohne Bezug auf 1. das Eine, 2. das Sein und 3. das Nichts, sowie - ungeachtet des Umstands, ob es sich auf den ersten Blick um Etwas scheinbar gänzlich vernachlässigenswert Unbedeutendes oder außerordentlich Wichtiges zu handeln scheint - ohne sorgfältigste Beachtung 4. der Differenz zwischen dem Einen, all dem Seienden und zugleich Nichtseienden wie dem Gar Nichts, d.h. der henologischen, ontologisch-ontischen wie nihilologischen Differenz, und ohne umsichtiges Augenmerk auf 5. die Verbindung eines jeden Seienden mit dem Einen und miteinander sowie ohne geschärftes Bewusstsein für 6. die Ausrichtung und Anziehung alles Seienden durch und auf das Eine oder den *Nus*, und ohne Achtung auf 7. die Trennung alles Seienden von sich selbst und allem anderen durch das Nichtseiende, d.h. das alles Seiende zwar in vielerlei Hinsicht ist, aber kaum in weniger, denn in zumeist weitaus mehr Hinsichten immer auch nicht ist, d.h. nicht schlicht mit allem übrigen identisch, also mit Ausnahme des Weltgeistes und dem seienden Einen immer auch vergänglich ist und wieder verschwindet, und zuletzt noch ohne der überaus schwierigen Beachtung des nicht nur bestimmten Nichts, das als Nichtseiendes am Sein teilhat und ist, sondern des 8. unbestimmten Gar-Nichts, das für sich selbst betrachtet schlicht nicht ist, daher streng genommen gar nicht benannt und erkannt, aber immerhin imaginiert werden kann, indes dieses denkend gar nicht widerspruchsfrei und analogisch durch Fehlschluss nur scheinbar erschlossen werden kann, da es für sich betrachtet schlicht nicht ist, also nichts außer nichts ist und somit das Ein-Eine selbst nur nachahmt, kurzum: ohne sorgfältigste Beachtung zumindest aller acht hier bloß gegenständlich aufgezählten philosophischen, dialektisch aufeinander bezogenen und verwobenen Bezugspunkte kann das, was heute vorschnell Extremismus genannt wird, weder zutreffend konstatiert noch kritische Extremismusforschung und konstruktive Präventionsförderung betrieben werden.

Nicht das Extreme ist also das Problem, sondern dessen völlige Exterretorialisierung oder Immanentisierung. Nicht der, die oder das Extreme, sei es nun Person oder Prinzip, Symbol oder Name, ist das vermeintlich absolut Böse, sondern im Gegenteil der

früher oder später zum Scheitern verurteilte, durchaus abscheuliche und verbrecherische, nichtsdestotrotz lediglich relative und durchaus zu widerlegende und zum Scheitern verurteilte Versuch, nur extrem zu sein und nicht extrem werden zu wollen. Ersteres bezeichne ich in transdisziplinär universalistischer Absicht als Polarisierung und Extremismus, letzteres als philosophisch oder gläubig erhoffte Vollendung im Tode durch Gottes Gnade.

Einen aktuellen Forschungsstand oder State of the Art, wie es heute ebenso schönlautend wie beschönigend wider besseren Wissens in den Wissenschaften heißt und von Drittmittelgebenden ebenso unverdrossen und unschön wie unerfüllbar und anmaßend eingefordert wird, zu verfassen, der sich dann opportunistischer Weise damit begnügt, was Wissenschaftler in den letzten Jahren dazu erforscht und veröffentlicht haben, und auch dies dann nur mehr oder weniger perspektivisch verkürzt leisten kann und zu diesem Zweck philosophische Einsichten in erste Prinzipien des Denkens außen vorlässt und nicht Philosophie, Wissenschaft und Praxis miteinander verbindet, greift entschieden zu kurz und beteiligt sich auf seine Weise unfreiwillig an Polarisierungs- und Extremisierungsprozessen.

Wer nicht auf die Philosophie zurückgreifen und mit ihr zumindest in seiner Psyche so hoch hinausschreiten oder so tief hinabtauchen will, wie uns dies als Menschen möglich ist oder zumindest in der Vergangenheit der einen oder dem anderen möglich war, den wir ohne allzu großen Aufwand durchaus zur Kenntnis nehmen können, wenn wir es denn nur wollen, ohne dabei die Psyche, das Seiende wie das Äußerste auch nur im Ansatz vollständig ausloten zu können, bleibt in Verkennung uns im Innersten über dieses hinaus vorgesetztem und liebevoll zugeneigtem Äußersten und unter Ausblendung des denknotwendigen Bezugs auf das Voraussetzungslose im Verhältnis zu sich selbst wie anderen und der Welt in erheblichen Maße extremismusgefährdet, indem das Extreme selbst, das allein auch ohne Selbst- und Fremdbezüglichkeit ist, verfehlt wird, was es zunächst bis zuletzt vor allem zu beachten gilt.

Daher ist und bleibt für die meisten Platonikerinnen und Platonikern unter den Philosophen Selbst-, Gesellschafts- und Welterkenntnis ohne Grund- und Gotteserkenntnis nicht möglich, die indes, wenn auch in bescheidenem Umfang, durchaus eine menschenmögliche ist. Im Gegensatz zur allzu oft verkannten oder unterschätzten Gottesertrunkenheit oder vermeintlichen Irrelevanz oder angeblichen Gottesgelehrtheit – aktuell die militanter Dschihadisten, die wie Anarchisten jede Form von menschlicher

Herrschaft ablehnen, freilich aus entgegengesetzten Gründen, erstere, weil sie Gott alles, dem Menschen selbst im Hinblick auf Glaube, Vernunft und Selbstbeherrschung und den Menschen im Hinblick auf Regierungskunst oder Herrschaft von einem, mehreren, vielen oder allen über alle, viele, mehrere oder auch nur einen gar nichts, nicht allein im Verhältnis zu Gott, sondern zu allem übrigen, letztere hingegen, weil sie umgekehrt Gott gar nichts mehr und sich selbst und anderen im Hinblick auf den Glauben nichts, im Hinblick auf Vernunft und Selbstbeherrschung hingegen alles zutrauen, was in der Tat jegliche Form von Regieren und Regiertwerden sowie Volksherrschaft bzw. Herrschaft von Menschen über Menschen überflüssig machen würde - ist philosophisches Wissen und Wirken zwar durchaus begrenzt und reicht kaum über das Wissen hinaus, dass Etwas wie das Eine, wenn es ist, nicht ist. Damit bleiben zumindest all die Fragen nach dem letzten Sinn oder Zweck von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt über den Glauben hinaus offen. Über die Selbsterkenntnis des Philosophen, der weiß, dass er nicht weiß, gehen diese kaum hinaus. Doch ist dies wenige mehr als ausreichend, um weit über Fatalismus hinauszugelangen und dabei hinter Fanatismus zurückstehen zu können, was ehemals wie heute bitter notwendig ist. Wer weiß, dass es einen Zweck der Geschichte geben *kann*, auch wenn in der Geschichte das der Geschichte Transzendente nicht vollends erkannt, vielmehr nur perspektivisch auf je besondere Weise persönlich erlebt und gesellschaftlich erfasst werden kann, es überdies möglich bleibt, dass dieser persönlich oder gesellschaftlich verfehlt wird oder es, *horribile dictu*, gar keinen geben mag, wir vielmehr vollends ins Nichts fallen könnten, was einem Philosophen zwar als höchst unwahrscheinlich erscheinen dürfte, indes auch von ihm nicht mit letzter Gewissheit gegen irrational absurden Wunderglauben ausgeschlossen werden kann, dann reicht doch dieses bescheidene Wissen und Wirkvermögen um Äußerstes bzw. Glanz und Grenze des Menschen durchaus vollkommen aus, um aporetisch tastend zwischen vermeintlich absoluten Sinnangeboten und umfassenden Sinnnegationen ein angemessenes Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und zur Welt durch zumindest vorläufig hinreichende Kenntnis des Einen, Etwas wie des Nichtseienden und des Nichts ausbilden zu können, so dass die relative Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Verantwortung der Menschen in der Welt gewahrt und die Zukunft offen bleibt, indes hier und jetzt eindeutig genug bestimmt werden kann, was extremistische, innerweltlich unerfüllbare Erwartungen und utopische Zielsetzungen sind, die psychisch oder gesellschaftlich geradezu zwangsläufig dystopische - als wahrscheinliche durchaus absehbare - negative Folgen nach sich ziehen und von

denen, die dies tun, zu verantworten sind, wenn wir sie denn nur vorab mit allem uns zur Verfügung stehenden Vermögen unserer Vernunft und der Leidenschaft unseres philosophischen wissenden Nichtwissens oder religiösen Glaubens und unserer Praxis in all ihren möglichen Facetten und Handlungsformen tätig gewarnt haben.

Indes muss sich heute nicht selten mit weitaus weniger begnügen, wer sich anschaut, was Wissenschaftler gegenwärtig in dieser Hinsicht anbieten und dabei mitunter *en passant* Universalismus, Wahrheitsanspruch und Aufklärung der Philosophen verabschieden. Nicht zuletzt, indem sie deren Geltung mit der Zustimmung der Mehrheit, was bestenfalls ein Indiz für Wahrheit ist, oder gar mit menschenunmöglichem Konsens aller verwechseln. Universelle Gültigkeit des Maßes ist nicht davon abhängig, ob dieses von vielen oder wenigen verfehlt wird oder ob dieses faktisch von allen Menschen anerkannt wird oder nicht. Es reicht aus, dass dieses potentiell von allen induktiv als Widerfahrnis erlebt, dann reflexiv auf implizit zuvor bereits Bezogenes hin ausgelegt und als nicht weiter ableitbares erstes Prinzip auf je individuelle Weise, aber nicht intersubjektiv darstell- und nachvollziehbar, eingesehen werden kann, weil dessen Nichtbeachtung zur Verwicklung in Widersprüche führt. Dies kann potentiell und intersubjektiv von allen nachvollzogen und überprüft werden, auch wenn multimethodische Überprüfung von Widersprüchen nur selten erfolgen. Zumal dann, wenn die Verwunderung, mit der alles Philosophieren beginnt, durch den Zweifel, der den Zweifel am Zweifel nicht zur Kenntnis nehmen will, oder durch Reaktion oder Revolution in der Moderne ersetzt werden, die in scheinbar alles umfassender Negation die Affirmation oder umgekehrt in schlichter Affirmation die Negation überhören und nicht einmal mehr mit Albert Camus – zu ihm später noch etwas mehr - einen transzendenten, über Reaktion, Revolte und Revolution hinausführenden Wert erkennen können oder wollen.

All dem Genannten gegenüber vermeinen Wissenschaftler heute allzu oft, dass man Glanz und Grenzen anthropologischen Daseins und menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte gar nicht mehr bestimmen und notwendigerweise nicht zu überschreitendes Absolutes wie mit jedem Atemzug bereits überschrittenes Nichts, über das hinaus Geringeres nicht gedacht werden kann, überhaupt nicht mehr erkennen und symbolisch darauf verweisen könne: weder qua Negation noch als Übersteigerung alles Positiven oder als Grenzerfahrung. Damit aber wäre die Unterscheidung zwischen Gott und dem göttlichen Philosophen und zwischen Extremisten und Extremen, Vernünftigkeit und Besonnenheit aufgehoben und die Verantwortung vor Gott und den

Menschen verfehlt, an die auch mit der Präambel unserer Verfassung appelliert wird und die bereits gefährdet ist, wenn dieser Ruf überhört oder abgeschafft werden soll, wenngleich es darauf allein oder auch nur in erster Linie nicht ankommt.

Extremismus halten moderne Wissenschaftler, die dies nicht oder nicht hinreichend beachten, infolgedessen zumeist für ein äußerst schwammiges Konzept, das unabhängig, gesellschaftsübergreifend und universell gar nicht erfasst werden könne. Stellvertretend für viele andere genannt sei hier beispielsweise Peter R. Neumann, Professor für Sicherheitsstudien am King's College in London, und einer der weltweit renommiertesten Terrorismus- und Extremismusforscher: Radikalisierung, so schreibt er, sei „ein oft langwieriger Prozess, bei dem eine Vielzahl von Faktoren und Einflüssen zusammenkommen und an dessen Ende Extremismus steht. In manchen Fällen dauert dies Monate, in anderen Fällen Jahre." So weit, so schwammig unbestimmt und schlecht, denn ob Extremismus am Ende oder nicht doch am Anfang, oder Extremes nicht doch am Anfang, in der Mitte wie am Ende und über all dieses hinaus ist, sollte zumindest in Frage stehen. Ungetrübt durch diese oder ähnliche Fragen führt infolgedessen ohne Unterbrechung Neumann weiter aus: „Eine der größten Schwierigkeiten ist, den Endpunkt dieses Prozesses zu definieren. Denn Extremismus – das vermeintliche ‚Ergebnis' von Radikalisierung – ist ein schwammiger Begriff, der keine unabhängige oder universelle Bedeutung hat. Was Extremismus heißt, hängt davon ab, was in einer bestimmten Gesellschaft oder zu einem bestimmten Zeitpunkt als gemäßigt gilt. … Extrem zu sein [für Neumann können Menschen also extrem im negativen, nicht positiven Sinne sein, PK] heißt deshalb zunächst nicht mehr (und nicht weniger) als die Forderung nach einer radikalen Änderung des Status quo – egal wie illiberal und undemokratisch dieser ist. Selbst der Islamische Staat bezeichnet seine internen Kritiker mittlerweile als Extremisten!" (Der Terror ist unter uns. Dschihadismus und Radikalisierung in Europa, Berlin 2016, Seite 29).

So erfrischend paradox und keineswegs gänzlich falsch oder völlig unzutreffend gegen landläufige Meinungen gerichtet sein Hinweis darauf ist, das Extremisten gemeinhin die anderen seien, was empirisch nicht leicht zu widerlegen sein dürfte, so enttäuschend ist doch einerseits seine viel zu weit gehende Behauptung, das Menschen extrem sein könnten – sie können es durchaus, aber nicht nur und keineswegs im von Neumann negativ gemeinten Sinne -, wie andererseits seine Engführung, dass Extremismus keine unabhängige und universelle Bedeutung habe, vielmehr davon

abhänge, was in einer bestimmten Gesellschaft oder zu einem bestimmten Zeitpunkt als gemäßigt gilt. Leider stellt er sich auch später nicht mehr die Frage, was extrem ist oder bloß so genannt wird, und stellt daher nicht mehr in Frage, ob Extremismus tatsächlich bloß positivistisch in Abhängigkeit davon bestimmt werden kann, was in einer bestimmten Gesellschaft oder zu einem bestimmten Zeitpunkt als gemäßigt gilt. Mäßigung aber setzt ein Maß voraus, was nicht bloß faktisch mit der in einer Gesellschaft vermeintlich oder tatsächlich, zumeist gewalttätig und nur selten vernünftig hervorgebrachten und vorherrschenden Norm gegeben ist. Wenn dem so wäre, dann hätte Leo Strauss mit seinem schlichten Hinweis darauf unrecht, dass wir durchaus die Frage nach dem Wert unseres Gesellschaftsideals stellen können. Er konstatiert dies nicht nur als Tatbestand, sondern verweist auch auf die daraus resultierenden und uns auferlegten Pflichten: „Wenn es keinen höheren Maßstab gibt als das Ideal unserer Gesellschaft, dann sind wir vollkommen außerstande, kritischen Abstand von diesem Ideal zu gewinnen. Die bloße Tatsache jedoch, dass wir die Frage nach dem Wert unseres Gesellschaftsideals stellen können, zeigt, dass es etwas im Menschen gibt, was seiner Gesellschaft nicht gänzlich versklavt ist und dass wir daher imstande und folglich verpflichtet sind, uns nach einem Maßstab umzusehen, auf Grund dessen wir über die Ideale unserer eigenen wie auch jeder anderen Zivilisation urteilen können.“ (Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main 1997 [1957], Seite 3).

Zwar halte ich Neumanns Hinweis durchaus für fruchtbar, dass wir die verschiedenen Einsichten von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen zur Bekämpfung von Extremisierungsprozessen durchaus aufgreifen und miteinander verknüpfen können und sollten, da diese sich wechselseitig eher ergänzen denn widerlegen. Doch setzt auch diese von Neumann geteilte Einsicht ein die beteiligten Wissenschaften überschreitendes, stets erneut zu explizierendes Maß voraus, das gesellschaftsunabhängig ist. Verknüpfen lassen sich Ergebnisse von Wissenschaftlern jedenfalls nicht, wenn diese einerlei mit dem Einen selbst wären bzw. verabsolutiert werden oder nicht verabsolutierte Befunde nihiliert werden.

Daher können und sollten zumindest mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit leider imaginär erfolgende, vermeintlich in der Welt vollendete Gottwerdung der Menschen oder Ganz und Gar nichts oder vollkommen nichtig sein des Menschen in Welt, Gesellschaft und Geschichte in jeder Gesellschaft zu jedem Zeitpunkt von jeder und jedem ebenso unabhängig wie universell kritisiert werden und damit zumindest eine

malumtypologische Minimalbestimmung von verzweifelten Versuchen gegeben werden, extrem sein zu wollen und dabei zu verkennen, es bestenfalls partiell sein zu können. Von einem Soziomonokraten, der nur das Zwischenmenschliche kennt, bestenfalls – um mit Leo Strauss zu sprechen – zufälligerweise qua Gnade seiner Geburt Sklave des Westens ist, also universalistischer oder partikularer Soziomonokrat, also selbst Extremist ist, der sich mit Extremismusforschung und Prävention befasst, könnten wir nur fahrlässiger Weise einen Beitrag zu letzterem erwarten.

Mit Platon und den Platonikern können und sollten indes weit darüber hinaus malumtypologisch – einen Topos, den ich hiermit ausnahmsweise als Neologismus zur dialektischen Erhellung vielgeschmähter Idealtypologien zur dringend erforderlichen Kennzeichnung von unzutreffenden Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt einführe - sowohl Gottes-, Erlösungs- und Unsterblichkeitssucht und entgrenzte Lebensangst wie deren vermeintlich allein säkulare Gegenteile wie grenzenlose Welt-, Selbst-, Herrsch-, Anerkennungs-, Wohlstands- oder Energiesucht und Gottes- oder Erlösungsflucht und entgrenzte Todesangst erkannt und als solche der Tendenz und Zielrichtung nach benannt werden. Gottes- und Gottesvolkswahn, der National-Religiöse Irrsinn von Putin und der Russisch-orthodoxen Kirche, Erdogan und den AKPlern, iranischen Mullahs und den Chargen um diese und jüngst auch noch um Netanjahu herum, die wohl weitaus gefährlicher als bloße Narzissten und Nationalisten sind, kann durchaus gesellschaftsunabhängig erkannt werden, auch wenn und gerade weil sich in letzter Zeit immer häufiger Nationalisten und religiöse Fanatiker zusammentun. Und dem scheinbar entgegengesetzt kann durchaus ebenfalls erkannt werden, dass säkulare Unfähigkeit, sich von entgrenzter Selbsterhaltung, fortgesetzter Todesabwendung oder Sterblichkeitsgewissheit, scheinbar unersättlicher Herrsch- und Habsucht gelegentlich mal zu distanzieren, ganz erheblich zur Gewaltentfesselung und zum Töten anderer beitragen kann und dies leider auch tut. Nicht allein spezifische Formen von Religiosität und vermeintliche Heilsgewissheit, sondern auch besondere Formen von extremisierter Säkularität und Sterblichkeitsgewissheit, insbesondere von nihilistischer Glaubensgewissheit, überfordern viele Menschen und können weltimmanente Erlösungs- wie Einheitssüchte befördern, wenn Religion - die mehr als Platonismus fürs Volk und anderes ist als der Glaube der Philosophen oder ihre Metaphysik des Einen - so gut wie keine Rolle mehr in ihrer Lebensführung spielt. Wenn Leben Sterben und Sterben leben heißen sollte, was keineswegs gewiss ist, aber doch auch von niemanden mit Gewissheit

ausgeschlossen werden kann, und daher auch Nihilismus als scheinbar gewisser nihilistischer (Un-)glaube zurecht kritisiert und relativiert werden kann und sollte, insofern Leben durchaus Sterben und Sterben durchaus ewiges Leben und Vollendung sein könnte, denn dann hätte doch auch die Sterblichkeit einen anderen Stellenwert als ohne den Glauben an die Unsterblichkeit. Als sterblich-unsterbliche Menschen können wir mit letzter Gewissheit weder wissen, ob wir bloß sterblich, noch wissen, ob wir unsterblich sind, um die emotionale Dimension geistiger Verwirrung kognitiver Extremismen anzudeuten. Und man kann und sollte auch mit übersteigerter Gottesfurcht und entgrenzter Angst vor Vollendung im Jenseits rechnen, die allzu leicht zur Abwendung vom immer auch fernen Gott, der sich in der Geschichte offenbart, wie zu weltimmanenter Erlösungssucht nach einem allzu nahen Gott oder dessen säkulare Derivate verführt. Beides kann bedingt mögliche, aber in vielerlei Hinsicht notwendige und wünschenswerte philosophische Emanzipation und Aufklärung verhindern und kann, sollte und muss, um mit Kant zu sprechen, als solche gekennzeichnet werden.

Größeres als gegenwärtig vorhandene Gesellschaft(en) und lebende Menschen stellen sich dem Einem oder Gott, der Weltseele, dem Weltgeist und lebendigem Gott, dem Kosmos, Universum oder der Welt, der unbelebten wie belebten Natur, dem potentiell konkret aktualisierbaren Menschsein und der Soziabilität der Menschen und dem Nichtseienden wie dem Nichts scheinbar weitgehend entfremdete Wissenschaftler heute mitunter äußerst selten vor. Die Eschata der Philosophen, zumal und zumeist sie das Negative privativ, d.h. als asymmetrisch auf den positiven Pol gerichtet bestimmen, sind indes nicht einmal vollkommen mit dem identisch, was zwischen ihnen liegt. Das Eine oder der unbekannte Gott ist immer auch zu unterscheiden vom Sein (was ich mit dem bereits zitierten Egil A. Wyller und Platon als henologische Differenz bezeichne), das wiederum knapp über dem Abgrund des (un)vorstellbaren Gar-Nichts und unbestimmten Nichts (was ich mir erlaube, in Anlehnung an Max Scheler als nihilologische Differenz wieder einzuführen) schwebt, vor dem uns gewöhnlich graut und wir uns in aller Regel abwenden, auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass das Eine mit dem Nichts verwechselt und äußerste Pole vertauscht und in umgekehrter Polarisierung entgegengesetzt werden. Und obgleich alles Philosophieren mit der Verwunderung und Freude darüber beginnt, dass überhaupt etwas und nicht Nichts ist, so scheinen doch bestimmte Formen des Nichts weit bis in die obersten Formen des Seins und unseres Daseins und Miteinanderseins, ja selbst des lebendigen Gottseins in der Welt hineinzureichen. Darüber hinaus ist hinsichtlich des Seins im mehr oder

weniger großen Unterschied zum Einen zumindest zwischen dem formalen Sein bzw. dem Seins-Einem, der Weltseele, dem lebendigen Gott oder Weltgeist einerseits, und dem materiellen Sein, dem Seienden wie Nichtseiendem andererseits zu differenzieren, was von platonisierenden Philosophen traditionell als ontologische und ontische Differenz zwischen dem Seins-Einen, Sein und Seienden wie Nichtseienden sowie formalen und materiellen Seienden bezeichnet wird. Und da es nicht ausreicht, zwischen dem transzendenten Einem und all dem von ihm Verschiedenen bzw. Anderen als Anderen zu unterscheiden, vielmehr nicht nur zwischen dem Eins-Einem, dem Seins-Einen und dem Sein, dem formalen wie materiellen immanenten Anderen zu unterscheiden ist, sondern auch noch das Andere bzw. Verschiedene allein als Verschiedenes bzw. Anderes für sich selbst zu betrachten ist und sich dann als schlichtes Nichts erweist, wie wir es Platons Parmenides entnehmen könnten, endet Philosophieren nach dem Aufstieg von nichtseienden Schattenbildern über Wahrnehmung, Meinung, Wissenschaft und Weisheit zum Einen und dem gestaltenden Abstieg von diesem bis zum schlichten Nichts, überaus sanft mit der Verwunderung darüber, dass wenn das Eine nicht ist, gar nichts wäre. Ganz unbedingt und gewiss.

Eine oder die Gesellschaft ist also für Philosophen nicht das Maß, um Extremismus zu bestimmen. Die Mitte der Philosophen ist auch nicht die Mitte der Gesellschaft. Extremisten müssen für Philosophen darüber hinaus nicht zwangsläufig diejenigen sein, die von vermeintlicher Mitte der Gesellschaft und dem abweichen, was diese für normal hält. Denn dann wäre ja jeder Individualist ein Extremist, und erst recht jede Exzentrikerin. Und selbstredend sind auch nicht umgekehrt stets und ausschließlich nur diejenigen Extremisten, die vom vermeintlichen oder tatsächlichen Rand der Gesellschaft her als vermeintliche oder tatsächlich Extremisten in der Mitte der Gesellschaft verortet werden. Und eine oder die Gesellschaft ist auch nicht das Äußerste, was Philosophen kennen. Wer das Größte wie das Geringste nicht einmal in Erwägung ziehen kann, weil er es gar nicht kennt oder nicht einmal versucht hat, es zu erkennen, sei es im Modus der Potentialität oder Aktualität, und demzufolge vermeint, dies bloß gesellschaftsabhängig näher bestimmen zu können, und dies dann doch dreist mit ungetrübter Gewissheit behauptet, sollte besser schweigen, sich jedenfalls nicht ausgerechnet dem verschreiben, was er dann doch verdruckst Extremismusforschung und Extremismusprävention zumindest bisweilen nennt und zuweilen auch wieder widerruft, um dabei entweder die Gesellschaft mit dem ganz anderen oder nicht anderen Einen zu verwechseln oder auch dies mitunter wieder zu widerrufen, wenn er auf Widersprüche

hingewiesen wird, aber nicht die geringste Bereitschaft zeigt, praktische Konsequenzen hieraus zu ziehen.

Einsprungspunkte in wie aus Extremisierungsspiralen sollten bei einer empirisch offenen, unvoreingenommenen Vorgehensweise in Bezug auf alle und über alle Daseins- und Seinsbereiche hinaus gesucht und auch gefunden werden. Nicht allein oder erst die Konstituierung und Unterscheidung zweier Gruppen von- und gegeneinander, denn beides setzt ja bereits eine beachtliche Vielzahl anderer Identifizierungen und Unterscheidungen zwischen wie unter Gott, Welt und Menschen voraus, evozieren einerseits immer auch Gemeinsamkeiten, denn bei beiden handelt es sich ja um Gruppen, denen als zum *genus proximum* ‚Gruppe' zugehörig ja zumindest etwas gemeinsam sein muss, da es andernfalls gar keinen Sinn machen würde, beide als Gruppe zu bezeichnen. Indes evozieren Gruppen immer auch Unterschiede und zumindest konträre Gegensätze in zumindest einer oder mehreren spezifischen Hinsichten und damit leider auch die Gefahr, dass Gemeinschaften im Glauben oder Denken strikt voneinander isoliert oder spezifische Unterschiede und konträre Gegensätze als unüberbrückbare missverstanden werden. Dass dies so sein kann, liegt daran, dass ein jegliches Fühlen, Empfinden, Erfahren, Wahrnehmen, Meinen, Glauben oder Denken, ganz unabhängig davon, auf welche Daseins- oder Seinsdimensionen dieses bezogen wird, ja selbst das geringste Etwas aus dem Fluss des Werdens uns überhaupt entweder nur als ein unbestimmtes, scheinbar alles wie nichts seiendes Etwas oder als ein bestimmtes Etwas erscheinen kann, wenn dieses zumindest in rudimentärer Form von uns in spezifischer Hinsicht in Bezug auf das Eine als es selbst und nicht zugleich nicht als es selbst erfasst wird. Dasselbe sein und Verschieden sein von Einem, allem anderen und nichts ist eine zumeist unbewusst und durchwegs unvollständig vollzogene, nur selten explizit gemachte Voraussetzung, mit, durch und an der orientiert wir noch die geringste Aktivität vollziehen, also überhaupt etwas erleiden oder tun oder gar etwas als ein konkretes Etwas empfinden und überdies als solchermaßen bestimmtes erkennen und zurückweisen oder im Gegenteil begehren und darüber hinaus noch eines einem anderen solchermaßen bestimmten Etwas vorziehen, gleich- oder nachordnen können.

Erst wenn transsubjektive wie -objektive Prinzipien des Denkens und Wahrnehmens gegen naiv vergegenständlichten Seinsobjektivismus, geschlossenen Sozialkonstruktivismus wie verabsolutierten Subjektivismus expliziert werden, wenn also zumindest

eine qualifizierte Minderheit Philosophen Gehör schenken und sich wenigstens von bloßer Theo-, alleiniger Auto-, schlichter Sozio- wie isolierter Physiokratie verabschieden und ihnen dann auch noch eine Mehrheit darin folgt, kann verhindert werden, dass diese Realitätsdimensionen mit Denken und Gedachten oder Wahrnehmen und Wahrgenommenen selbst identifiziert und Unterscheidungen zu vorschnell und zu abstrakt zu verabsolutierten Gegensätzen erhoben werden, welche dann Ausgangspunkte für wechselseitige Isolierungen bieten, als solche indes erkannt, benannt und auch zurückgewiesen werden können und sollten.

Zum Zwecke der Erkenntnis, dass Einsprungspunkte in Extremisierungsprozesse zugleich Aussprungspunkte sein können, ist die Spirale der Extremisierung dialektisch in Gegenrichtung also nun noch einmal um mindestens eine weitere Umdrehung mit Platons *Sophistes* und mit Hilfe seines dialektischen Denkens hoch- oder runterzuschrauben: Denn all dem, was voneinander verschieden ist, ist zumindest gemeinsam, voneinander verschieden zu sein. Und all das, was in Bezug auf es selbst dasselbe ist, ist von anderem, das ebenfalls in Bezug auf es selbst dasselbe ist, gerade durch seine jeweils besondere Einheitlichkeit voneinander unterschieden, sofern Dasselbe sein nicht mit dem Ein-Einen und Verschiedensein nicht mit dem Gar Nichts verwechselt werden.

Dasselbe oder Einerlei sein und zugleich Verschiedensein von allem übrigen ohne von diesem vollständig losgelöst zu sein verweist darauf, dass weder allen Menschen alles noch gar nichts gemeinsam ist, was empirisch wie logisch leicht einsehbar ist. Daraus folgt, das uns zumindest einiges, anderes hingegen nicht gemeinsam ist. Gut für uns sind weder alles mit allem ineinssetzende Einfalt noch alles vom allem isolierende Vielfalt, wie vermeintlich Konservative wie Progressive allzu oft meinen. Vielfalt tut eben so wenig immer gut wie es allein an Zusammenhalt mangelt. Menschliche Gesellschaften, die aus vielen Menschen bestehen, sind weder geschlossene Einheiten noch unterscheiden sich ihre Bürger ohne jede Gemeinsamkeit voneinander. Auch Gesellschaften unterscheiden sich zwar auf je spezifische Weise voneinander, sind indes nicht vollständig verschieden und isoliert voneinander und stehen daher auch untereinander nicht in einem völlig unvereinbaren Gegensatz zueinander, selbst wenn dies allzu häufig geglaubt wird. Womit ein erster, für sich allein freilich noch nicht ausreichender Beitrag von Philosophen gegen Polarisierung in wie zwischen Gesellschaften markiert ist.

Mit einer Philosophie der Extreme, wobei das Äußerste nicht allein gesellschaftlich erfasst oder relativ in Bezug auf ein diesseitiges Drittes extrem reduziert wird, sondern als Äußerstes bzw. Absolutes selbst zu erfassen versucht wird, soweit dies überhaupt möglich ist, beispielsweise über- oder unterbietend als das, über das hinaus Größeres - oder dem entgegengesetzt Geringeres bzw. Nichtigeres – nicht gedacht werden kann, soll und kann also nicht nur ein qualitativer, philosophisch dialektischer Beitrag zum RIRA Vorhaben der Erforschung von interaktiven Ko-Radikalisierungsprozessen zwischen vermeintlich homogenen oder voneinander vollständig isolierten Gruppen geleistet werden, mit dem phänomenadäquat nicht nur zeitlich frühestmögliche, sondern der Vernunft und dem Sachverhalt nach vorrangige geistige Einsprungspunkte mit Natalität in und mit Mortalität aus Ko-Radikalisierungs- und Extremisierungsprozessen in Bezug auf alle Daseins- und Seinsdimensionen erfasst werden. Denn alles das, was unter wie über dem Äußersten, d.h. zwischen Äußersten ist und auch nicht ist, kann extremisiert werden.

Doch reicht auch dieses Wissen keineswegs aus. Vielmehr kann, soll und muss noch darüber hinaus und vor allem auch ein Beitrag zur Entwicklung und Erprobung, zum Einsatz und zur Evaluation von Maßnahmen gegen Polarisierungs-, Extremisierungs- und Ko-Radikalisierungsprozesse in der Praxis erbracht werden. Obschon Philosophieren nicht nur auf das bloße Überleben und richtige Handeln, sondern die philosophische *Psyche* auf das Gute, Eine und die Vernunft selbst ausgerichtet und deren Sensorium ist, so hat auch praktisches Handeln wie das Philosophieren über die menschlichen Angelegenheiten und die Politische Philosophie keinen „eng begrenzten Ausschnitt der menschlichen Lebenswirklichkeit zur ihrem Gegenstand“, sondern „die menschlichen Dinge im Ganzen.“[8] Praktische Maßnahmen sollten schon allein aus genannten Gründen nicht nur möglichst frühzeitig ansetzen, vielmehr sollte zumindest damit gerechnet werden, dass diese von Lebensbeginn an sterbensbegleitend einzusetzen sind. Menschen sind und bleiben in jedem Augenblick ihres Erleidens und Tuns, ihrer Entscheidungen und Handlungen stets aufs Neue gefährdet oder plötzlich scheinbar aus ihrer Ungewissheit errettet. Markiert doch für Dialektiker von Platon bis zu Kierkegaard der Augenblick – so Konrad Paul Liessmann im Rekurs auf Sören Kierkegaard – den Ausgangspunkt für „den Einbruch des Ewigen in die Zeit der

[8]Heinrich Meier: Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention der Philosophen, Stuttgart/Weimar 1996, Seite 10.

Menschen.“[9] Menschen sind für Kierkegaard nicht schlicht, was sie sind oder zu sein scheinen, vielmehr setzt Menschsein mit jedem Atemzug und in jedem Augenblick das Voraussetzungslose voraus, durch und im Hinblick auf das sie zu diesem wie zu sich selbst und allem anderen in ein Spannungs- und mögliches Reflexionsverhältnis gesetzt werden und dies in potentiell jedem Augenblick oder zwischen diesen erleben und philosophisch, mystisch, mythisch, religiös, politisch oder sonst wie praktisch symbolisch darstellen und explizierend auf je individuell konkrete Weise im gemeinschaftlich je besonderen Dialogen wohl umschreiben und explizieren, aber nicht via individueller Selbst- oder Kollektiverlösung oder gar Vernichtung aufheben können. Der in jedem Augenblick oder zwischen ihnen als Ausgangspunkt sich ereignende Einbruch des Ewigen in die Zeit der Menschen ist also ein durchaus dämonisches, überaus zwiespältig polyvalentes Ereignis, das ebenso nachhaltig „einem Leben eine dauerhafte Wendung geben“ (ebenda) zu dann mehr oder weniger Guten hin vermag wie allzu flüchtig und leicht als sinnliche Gewissheit oder als vermeintlich bereits vollzogene Errettung von Augenblick zu Augenblick und Ausgangspunkt zu Ausgangspunkt erneut übersprungen werden kann, indem das im Augenblick oder zwischen diesen scheinbar unendlich stillgestellte Begehren durch und zum Unendlichen in das vermeintlich ewige Begehren, Pleonexie, Nimmermüde und Unersättliche verkehrt wird. Ermöglicht jeder Augenblick einerseits, das menschlich-göttliche, heitere Drama gerichteter Spannungshaftigkeit überhaupt erst zu erkennen, erkennen wir durch ihn andererseits erst unsere auch durch den Augenblick zeitlebens nicht aufhebbare Gefährdung, das Ewige völlig zu verzeitlichen oder die Zeit vollständig zu verewigen, und zwar als das, was wir zuvor unwissend gedacht und getan hatten und von dem wir uns nunmehr zumindest vorübergehend distanzieren könnten.

Trotz erheblicher Unterschiede ist Kierkegaard, Augustinus und Platon gemeinsam, dass sie die Zeit für ein bewegliches Abbild der Ewigkeit halten, deren Spannung thematisieren und sich gegen inner- wie außerweltliche Selbsterlösung aussprechen. "Wenn aber vor Himmel und Erde Zeit überhaupt nicht war, was soll dann die Frage, was Du 'damals' tatest. Es gab kein 'Damals', wo es Zeit nicht gab ... Die Zeiten alle hast Du gewirkt und vor allen Zeiten 'bist' Du, und niemals gab es eine Zeit, wo Zeit nicht war." (Augustinus Bekenntnisse, XI, 13.). Und Platons Timaios können wir ähnliches als „wahrscheinlich wahrem Mythos“ über die Schöpfung entnehmen, denn letzte

[9]Konrad Paul Liessmann: Die (Un-)Moral des Augenblicks. In: der blaue reiter, Journal für Philosophie, Ausgabe 31, 2012, Hannover, Seite 8.

Gewissheit ist hier im Besonderen wie erst recht auch anderswo für uns nicht zu gewinnen: „Als nun der Vater, der es [Weltseele und Weltkörper, PK] erzeugt hatte, es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Schmuckstück zur Freude der ewigen Götter, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, es seinem Urbilde [das Unzerteilbare oder Vollkommene, PK] noch ähnlicher zu gestalten. Wie dieses nun selbst ein unvergängliches Lebewesen ist, versuchte er auch dieses All, soweit möglich, zu einem solchen zu machen. Die Natur dieses Lebewesens nun war aber eine ewige und diese Eigenschaft dem Erzeugten vollkommen zu verleihen, war selbstverständlich unmöglich [eine prägnantere Theodizee kenne ich nicht, PK[10]]. So sann er darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten, und macht, indem er dabei zugleich den Himmel ordnet, von der in dem Einen verharrenden Ewigkeit ein in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben. Tage und Nächte, Monate und Jahre nämlich, die es, ehe der Himmel entstand, nicht gab, läßt er dann mit der Erschaffung jenes mitentstehen; diese aber sind insgesamt Teile der Zeit, und das ‚war' und das ‚wird sein' sind gewordene Formen der Zeit, die wir, uns unbewusst, unrichtig auf das ewige Sein übertragen. Denn wir sagen doch: es war, ist und wird sein; der richtigen Ausdrucksweise zufolge kommt aber jenem nur das ‚ist' zu, das ‚war' und das ‚wird sein' ziemt sich dagegen nur von dem in der Zeit fortschreitenden Werden zu sagen, sind es doch Bewegungen. Dem stets sich selbst gleich und unbeweglich Verhaltenden aber kommt es nicht zu, in der Zeit jünger oder älter zu werden, noch irgendeinmal geworden zu sein oder es jetzt zu sein oder es in Zukunft zu werden und überhaupt nichts von all dem, was das Werden den im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung sich bewegenden Dingen anheftete; vielmehr sind diese entstanden als Formen der die Ewigkeit nachbildenden und nach Zahlen*verhältnissen* umlaufenden Zeit. Außerdem aber *bedienen wir uns* auch noch folgender *Ausdrücke*: das Gewordene sei ein Gewordenes, das Werdende sei ein Werdendes und zukünftig Werdende sei ein zukünftig Werdendes, sowie: das Nichtseiende sei ein Nichtseiendes; keine der Aussagen ist genau. Darüber nun gegenwärtig in genauere Erörterungen uns einzulassen, dürfte aber vielleicht nicht an der Zeit sein." (Platon: Timaios 37c-38b, Übersetzung von Hieronymus Müller, überarbeitet von Klaus Widdra).

Geistige Einsprungspunkte in extremisierte Ko-Radikalisierungsspiralen können nicht erfasst werden, wenn der ewige Pol historisiert und vermeintlich ihm

[10]Zur christlichen Theodizee sei hier auf das überaus lesenswerte Buch von Andrés Torres Queiruga: Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee, Darmstadt 2018 [2011] verwiesen.

entgegengesetztes verewigt, verabsolutiert oder im Gegenteil nihiliert wird. Anfällig für Extremismus sind daher nicht nur Junge oder Alte, die meinen, nicht mehr viel zu verlieren zu haben, was gesellschaftlich wohl zutreffen dürfte. Mag ersteres als kritische Infragestellung, nicht Aufhebung oder vermeintliche Überwindung mythischer Narrative vornehmlich eine Aufgabe pädagogischer Philosophie und philosophischer Propädeutik sein, die wie jeder pädagogische *Eros* begrenzt sind und aller *Peitho* bzw. Überzeugungsanstrengungen zum Trotz über *Mäeutik* nicht hinauskommen, da zwar Fachwissen gelehrt, erlernt, übertragen und leicht wiedergegeben werden kann, indes existenzielle Einsicht nicht erzwungen werden kann, was bestenfalls zur Heuchelei führt, sondern persönlich erlebt, angeeignet und fortlaufend ein- und ausgeübt werden muss. Letzteres hingegen ist zunehmend eine Obliegenheit politischer Philosophie und der Philosophie selbst sowie philosophischer Diskurse, Dialoge und Dialektik. In beiden wie allen weiteren Fällen kommt es darauf an, möglichst alle Dimensionen des menschlich-übermenschlichen Daseins zumindest formal wie materiell ihrem Wesensgehalt nach zu berücksichtigen, einschließlich und vor allem der dynamisch gerichteten Spannungshaftigkeit der Menschen zwischen Gott und Nichts, Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit, Leben und Tod, Verklärung und Vernichtung, Leib und Seele oder Vernunft und Leidenschaften sowie allem, was dazwischen liegt, und man heute Religion, Kultur, Kunst, Wissenschaft, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft etc. nennt und dabei das eine oder andere mit dem Einen oder Nichts verwechselt. Gesellschaftliche Polarisierung, sofern diese über gewöhnliche Spannungshaftigkeiten allen Seins zum Grund hinausgeht, resultiert aus der Perspektive einer Philosophie der Polarisierung daraus, dass zu wenige, zu selten oder zu spät die äußerste Polarität menschlicher Existenz überhaupt erleben, die durchaus im wortwörtlichen Sinne als ex-istere verstanden werden kann, d.h. als eine aus Nichts und Sein herausragende Daseinsweise, die überdies als exzentrisches Dasein, das wiederum nicht die Ausnahme, sondern die Regel ist, einen Zugang zu seinem Zentrum suchen und auch finden oder verfehlen kann. Ist letzteres der Fall, dann wird Philosophieren dies vor allem als Tragödie und dramatische Fehlentscheidung mit Blickrichtung auf das Voraussetzungslose und das thematisieren, was im Hinblick auf die Vielfalt der Ursachen und Zwecksetzungen bei Entscheidungen vorausgesetzt wird. Wie im Fußball, bei dem es bekanntlich nicht um Leben oder Tod, sondern um viel mehr als das geht, wie jeder Fan weiß, so geht es auch in der Philosophie, wenn auch nur indirekt, um unser Ein und Alles oder Nichts, die bekanntlich von uns nicht bewirkt, dennoch durch Tun oder Unterlassen befördert

und möglicherweise von uns für uns sogar unwiderruflich verwirkt werden können, solange nur das *Entweder-Oder* - wie jede weiß, die schon einmal erlebt hat, dass Fan die Kurzform von Fanatiker ist - und nicht immer auch das *Sowohl als Auch* wie das *Weder Noch* durch unterscheidende Hinsichten und damit das *Dazwischensein in der Schlichtheit wie Vielfalt seiner Dimensionen und Spannungshaftigkeit* ernsthaft-heiter in Erwägung gezogen werden. Selbst-, Gesellschafts- wie Weltbezug sind demnach gleichermaßen für Spannungen zum (Ab)Grund wie für letzte Fragen offen zu halten, i.e. für Mut-Maßungen und Hoffnungen wie Sorgen und Ängste über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt zwischen bzw. unter Gott wie über Nichts, wobei erstes durchaus erlebt und letzteres erheblich besänftigt, aber eben als Existenzangst zeitlebens nicht vollauf aufgehoben werden kann. Und daher ist es auch nichts Schlechtes, sich aus Angst, ins Nichts zu fallen, Sorgen um seine Seele und die der anderen zu machen.

Das bisher Gesagte, weitestgehend ohne dies zu belegen und den Erfahrungshintergrund der Philosophen aufzuzeigen, mag genügen, um zunächst vorwortgemäß so kurz gefasst und einfach nachvollziehbar wie möglich ohne übermäßige Unterbrechung durch allzu viele Fußnoten und Zitate anzudeuten, wie ich mit Platon und den Platonikern das, was heute unter Polarisierung der Gesellschaft, Extremismus und Ko-Radikalisierung gemeinhin verstanden wird, besser als ohne sie zu verstehen gedenke, um mit ihnen vielleicht über sie hinauszugelangen, was beides erforderlich ist, um in der Gegenwart vorläufige Antworten auf aktuelle Herausforderungen finden und gelingende Präventionspraxis initiieren zu können.

Im Rekurs auf Platon und die Platoniker – die, ihm teils zustimmend, teils widersprechend, seine Methode dialektisch-dialogischer Untersuchung fortführen, dabei zumeist hinter Platon zurückgefallen sind, wie dies zuletzt trotz ihrer Größe bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche oder Martin Heidegger wohl der Fall war, indes mit ihm nur selten über ihn hinausgelangt sind, wie dies zuletzt Nikolaus von Kues, Sören Kierkegaard, Simone Weil, Karl Jaspers, Eric Voegelin oder Egil A. Wyller partiell gelungen sein mag – werde ich zunächst mit dem Working Paper A protreptisch andeuten, inwiefern durch philosophisches Erfassen entgegengesetzter Glücks- wie Unglückspolaritäten unter Bürgern auch heute noch geistige Einsprungspunkte in Extremisierungsspiralen erkannt wie Aussprungspunkte aus Extremisierungsspiralen gefunden werden können. Letzteres kann uns nur gelingen, wenn wir nicht hinter Platon

zurückfallen, sondern mit ihm mitunter sogar versuchen, zumindest ihn aktualisierend über ihn hinauszugehen.

Mit dem letzten Working Paper Paket **C III Interkollegiale Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen** vorliegender RISP Working Paper Reihe RIRA eines ersten Versuchs zur theoretischen, empirischen wie praktischen Erneuerung einer Philosophie der Polarisierung werden daher - im Geiste einer Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung, die diese nicht schlicht beforscht, berät und bildet, sondern am Logos der Philosophie orientiert gemeinsam als Bürger mit Bürgern forscht, sich berät und bildet – Kooperationen, Konzepte und Präventionsmaßnahmen vorgestellt, die interkollegial in Zusammenarbeit von Philosophen, Wissenschaftlern und Bürgern im bisherigen Verlauf des RIRA Projekts entwickelt und erprobt wurden, nicht zuletzt in dem Bewusstsein – und um auch dieser Gefährdung durch interkollegiale Maßnahmen möglichst entgegenwirken zu können - , dass imaginierte wie interaktiv induzierte Ko-Extremisierungsprozesse zwischen Gruppen gegeneinander oder gemeinsam gegen Dritte auch durch schlecht ausgeübte Präventionsforschung und Präventionspraxis ausgelöst oder befördert werden können.

Um auf paradoxe Weise das Potential anzudeuten, dass aus der Verbindung der bereits wiederholt angesprochener Differenzen zwischen Philosophie und Extremismusforschung wie Präventionspraxis entstehen kann, seien diese in zugespitzter Form noch einmal kurz antithetisch gegenübergestellt:

Für die gegenwärtige Forschung wie Praxis ist Extremismus vornehmlich ein gesellschaftliches, zum Glück außerordentlich selten auftretendes, von Bevölkerungsumfragen kaum erfassbares und vorhersagbares Phänomen, über das über den Tatbestand hinaus, dass zu diesem eine Vielzahl psychischer Faktoren und gesellschaftlicher Einflüsse in je individuell wie gesellschaftlich unterschiedlicher Kombination beitragen können, aber nicht müssen, nicht viel mehr gesagt werden kann als folgendes: Extremismus hängt vor allem davon ab, was in einer bestimmten Gesellschaft oder zu einem bestimmten Zeitpunkt als gemäßigt gilt. Da es mehrere Gesellschaften gibt und in diesen zudem die Meinungen darüber, was als gemäßigt und was dem entgegengesetzt als extrem gilt, auseinandergehen und Schwankungen unterworfen sind, gibt es kein universelles Maß und Kriterium zur Bestimmung dessen, was Extremismus und Ziel von Extremismusprävention ist. Die Ausübung von Terroranschlägen, Gewalt und Krieg verbleibt als scheinbar letztes Kriterium, um so unmissverständlich wie

möglich zu konstatieren, wer Extremist ist. Kognitive Extremisten mögen dazu beitragen, da sie in aller Regel Gewalt selbst nicht ausüben, sind dadurch indes zumindest hiervon exkulpiert, was unzutreffend ist. Aus Radikalisierungsverläufen können darüber hinaus im Rückblick erkennbare Muster über Wege in die Gewalt, in der Gewalt und aus der Gewalt entnommen werden.

Für Philosophen ist eher das umgekehrte der Fall. Nicht der Krieg oder Gewalt, ohrenbetäubender Lärm, grelle Lichtblitze und großes Tohuwabohu, vielmehr Spiel und Bildung sind für sie der Ernstfall. Scheitern diese, bleiben Maß und Kriterien für Extremismus den meisten und nicht zuletzt Forschung und Praxis unbekannt. Das Äußerste oder Extreme ist kein selbst- oder gesellschaftsbezogenes, sondern ein grundbezogenes, dem Wahrnehmen wie Denken in Gegensätzen geschuldetes, zunächst und zumeist ein allgemein in der Gesellschaft weit verbreitetes Phänomen. Dieses kann erst mit der Einsicht in die henologische Differenz von Absolutem und Relativen erkannt werden. Zwar ist letzteres potentiell jederzeit jedem möglich und kann dann universell auf multimethodische Weise nachvollzogen werden. Indes kann dies weder gelehrt noch erzwungen, sondern muss selbst erlebt, reflektiert und ausgeübt werden. Psychische Faktoren wie gesellschaftliche Einflüsse führen nicht als solche, sondern erst dann zur Extremisierung, wenn einzelne oder mehrere von ihnen verabsolutiert oder nihiliert werden. Doch können bereits die Indifferenz oder schlichte Unkenntnis und demzufolge Nichtbeachtung einzelner Faktoren zur Überschätzung anderer führen, was nur schwer zu erfassen ist. Die Möglichkeit zu deren Erkenntnis setzt einen langen Bildungsprozess voraus, der wiederum der Erfahrung der Philosophen nach nur selten von Erfolg gekrönt ist. Extremismus ist zunächst ein Relatives mit Absolutem unbemerkt vermischendes Phänomen, das allzu häufig von zu wenigen zu spät erkannt wird, indes durch die scheinbar ewig währende Gigantomachie der Philosophen selbst initiiert wird.

Während heutige Extremismusforscher und Präventionspraktiker im- oder explizit von der Annahme ausgehen, dass niemand oder fast keiner als Extremist geboren wird, vielmehr durch äußere, vornehmlich gesellschaftliche Umstände, politische Ideen und ungelöste soziale oder psychische Konflikte erst Extremist wird, wird für Philosophen der Mensch als Extremist geboren und kann erst im Verlaufe seines späteren Lebens zum Philosophen werden. Zunächst verfügt kein Mensch über das Bewusstsein, dass Leben das Voraussetzungslose voraussetzt und er das, was Gott genannt wird, bereits

geschaut hat. Ohne Rücksicht auf philosophisch oder religiös erlebte Kriterien und der existenziellen Spannung zum Äußersten können weder Extremismus erkannt noch gelingende Präventionspraxis ausgeübt werden, was indes erforderlich ist, solange es Menschen gibt, die von eschatologischer Existenzspannung ergriffen sind und dabei unfreiwillig das Extreme mit Gewalt hinab- und das Nichts bis ins Eine hinaufziehen oder dies nicht tun und schlicht hoffen und daran ihr Tun orientieren.

Solange beispielsweise Mick Jagger, verbannt auf die Hauptstraße, veröffentlicht auf dem Album Exile on Main Street, das Fans wie Kritikern bis heute als Meisterwerk der Rolling Stones gilt, noch singt:

> That's all right, That's all right, That's all right, Sometimes you felt the trouble, Sometimes you felt down, Let the music relax your mind, Let the music relax your mind, Stand up and be counted, yeah, Can't get a witness, Sometimes you need somebody, If you have somebody to love, Sometimes you ain't got nobody, And you want somebody to love, all right, Then you don't want to walk and talk about Jesus, Just want to see His face, Just want to see His face, Just want to see His face, Just want to see His face ...

und Fans über den Globus verteilt ihm zuhören und die schlichte Bluesmusik seiner mal schleppend scheppernden, mal schneller als sie zu spielen vermögenden Kapelle, die zum Glück und Entzücken der Fans den Beat nur selten trifft, zumeist knapp hinter ihm zurück bleibt oder ihm kurz voraus ist, diese noch in Ekstase versetzt, dürfen wir getrost wie sorgenvoll zugleich davon ausgehen, wie auch immer es um Jaggers und die eschatologische Spannung seiner Mitspieler bestellt sein mag, das bleibt selbstredend sein und das Geheimnis der Band und ihrer Fans, dass es wohl nach wie vor Menschen in aller Welt gibt, die zumindest nicht gänzlich unempfänglich für derartige Spannungen und deren wie, von wem, überhaupt oder wo auch immer oder nirgendwo erhofften Aufhebung sind.

Mit dem Working Paper Paket **B *Philosophie, Politische Philosophie und Politik*** – *Prinzipien, Paradigmen und Perspektiven einer Philosophie der Polarisierung, Extremisierung und Ko-Radikalisierung* wird zunächst mit den ersten beiden Working Paper dieses Working Paper Pakets (*I. Prinzipien: Philosophie als Metawissenschaft* und *II. Paradigmen: Politische Philosophie*) gestreift, was vornehmlich von Sokrates, Platon und Aristoteles und denjenigen, die deren philosophische wie politische Einsichten für heutige Zwecke aktualisieren, unter Philosophie und Politischer Philosophie verstanden wird.

Von besonderer Bedeutung für die hier zu behandelnde Thematik einer Philosophie des Extremen und der Polarisierung ist dabei, dass sie - die einen mehr, die anderen weniger – Philosophie und Politische Philosophie oder Philosophie als erste Philosophie im eigentlichen Sinne und Politische Philosophie als wichtigste der Philosophien über die menschlichen Angelegenheiten im erweiterten Sinne nicht nur voneinander unterscheiden, sondern auch miteinander verbinden und in Beziehung setzen können. Auf analoge Weise gilt dies auch für das Verhältnis von Philosophie zu den übrigen Formen von Offenbarung oder zur Offenbarung und den Wissenschaften im modernen Sinne sowie den umlaufenden Meinungen. Am allerwichtigsten aber, um darüber und zwischen Philosophie, Prophetie, Theologie, Wissenschaft, Kultur, Religion, Politik und Meinungen überhaupt unterscheiden zu können, sind die Unterscheidungen, die allein oder doch zumindest vornehmlich von der Philosophie im eigentlichen Sinne getroffen werden: die der 1. henologischen, 2. ontologisch-ontischen und 3. nihilologischen Differenz.

Philosophische Unterscheidungen und Verknüpfungen sind damit auch und gerade für die Erfassung von Polarisierungs-, Extremisierungs- und Ko-Radikalisierungsprozessen von grundlegender Bedeutung. Ohne diese besteht die Gefahr, dass Fragen wie die nachfolgend genannten gar nicht erst gestellt und nicht oder nur unzureichend und nicht soweit geklärt werden, wie es uns möglich ist:

Was ist extrem? Gibt es ein oder mehrere Extreme? Unterschätzt man nicht ganz gewaltig die Attraktivität und Anziehungskraft des Extremen, wenn – wie es häufig der Fall zu sein scheint – Extremisten ‚immer die anderen' sind? Können Menschen überhaupt extrem sein? Wird Extremes nicht missverstanden, wenn es ausschließlich als relatives und personen- oder gesellschaftsbezogenes Phänomen betrachtet und nicht primär oder wenigstens zugleich auf Absolutes, Eschata und Äußerstes bezogen wird, d.h. grund- wie abgrundbezogen als welttranszendentes wie immanentes Phänomen zugleich zu erfassen versucht wird? Gibt es nur einen negativen oder bloß einen positiven Pol des Extremen oder zwei Extreme? Kann man diese ontologisch mit den Kategorien des Seins überhaupt hinreichend erfassen? Kommt man ohne nihilologische und henologische Kategorien aus? Ist es nicht erforderlich, Formalität wie Materialität nicht allein philosophischer, sondern auch wissenschaftlicher Kategorien zu beachten? Sollte nicht zumindest gelegentlich der Versuch unternommen werden, sich Einfalt wie Vielfalt und Nichtigkeit der Extreme (ab)grund-, welt-, gesellschafts- wie

personenbezogen in positiver wie negativer, in relativer Hinsicht wie mit Blick auf das Absolute aus fachlicher, inter- wie transdisziplinärer Perspektive zugleich zu nähern? Verfehlen Wissenschaftler, sei es durch Indifferenz, sei es durch Affirmation oder Negation von Offenbarung, Metaphysik, Religion oder Kultur, nicht apriori dieses Phänomen ebenso wie Philosophen oder Theologen, wenn sie nicht zugleich auf die Wissenschaften und umlaufenden Meinungen hierzu rekurrieren? Inwiefern irrt überhaupt Nietzsche mit seiner Behauptung, dass Extremes nur durch Extremes bekämpft werden könne? Oder setzt er damit die antike Gigantomachie unter Philosophen fort? Ist er gegenüber denjenigen, die nach wie vor die Attraktivität und Anziehungskraft des Extremen gewaltig unterschätzen, nicht im Recht, wenn er konstatiert: „Der Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht, das ist die Magie des Extrems, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten — wir sind die Äußersten…“ ?[11] *Sind Immoralisten, die sich von moralistischer Heuchelei abwenden, schon die Äußersten oder können Menschen bestenfalls ein Abbild des Äußersten sein? Ist nicht das Extrem das Absolute oder Gott? Oder doch das Gar Nichts?*

Demgegenüber wird in Working Paper A und B I und II umrissen, dass es zwecks Ausbildung eines Bewusstseins für die äußerste Spannungshaftigkeit menschlichen Daseins, die von Platon und einigen Platonikern unter den Philosophen zwischen dem Ein-Einen im strikten Sinne und dem unbestimmten Nichts verläuft und (un)denkbar weit über das Seins-Eine, Sein, Seiendes und Nichtseiendes hinaus zu erfassen versucht wird, erforderlich ist, auf das henologische Prinzip und die nihilologische Differenz Platons zu rekurrieren, um nicht unbewusst von einem tatsächlichen oder bloß vermeintlichen Extrem ins Entgegengesetzte zu fallen.

Erst mit dem Working Paper B III. Perspektiven: Postantikes Politik- und Religionsverständnis wird dann stichwortartig in Form kurzer Beschreibungen angedeutet, auf welches an der genannten Philosophie orientierte, auch spezifisch moderne Merkmale beachtende Verständnis von Politik und Religion vornehmlich rekurriert wird, um dies zu vermeiden und empirische Untersuchungen vornehmen sowie präventionspraktische Maßnahmen initiieren zu können, die nicht allein von einer Disziplin getragen

[11] Friedrich Nietzsche: Digitale Kritische Gesamtausgabe - Werke und Briefe [Friedrich Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio], Posthume Fragmente 1887 Abteilung 10, Fragment 94.

werden können, sondern transdisziplinär und multiprofessionell als interkollegiale Maßnahmen konzipiert werden sollten, um verschiedene Formen von Extremismus in ihrem imaginierten wie interaktiven Neben-, Gegen-, Durch- wie Miteinander in Frage stellen und früher oder später zum Scheitern verurteilte, aufs Extreme abzielende Extremismen und Ko-Radikalisierungsprozesse auf ein zumindest erträgliches Maß begrenzen zu können.

Auf dreifache, zunächst auf prinzipiell-philosophische, möglichst weit und sodann auf politisch-paradigmatische und praktisch-perspektivische immer enger gefasste Weise werden theoretische Kriterien zur praktischen Erneuerung einer Philosophie der Extremisierung, Polarisierung und (Ko-)Radikalisierung benannt. Deren spezifischer Zweck besteht darin, gegenwärtigen Radikalisierungsspiralen - d.h. der Polarisierung in unserer Gesellschaft mit sich gegenseitig immer stärker aufschaukelnden und weiter voneinander isolierenden wie entfernenden Abstoßungsprozessen und damit einhergehenden Bedrohungswahrnehmungen zwischen sozialen Gruppen - zugleich universelle wie konkrete, weiter über deren heute zumeist nur abstrakt gruppenbezogen erfasste Besonderheiten hinausgreifende De-Radikalisierungsspiralen entgegenzusetzen, die von den konkreten Glaubensformen, Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen der Bürger und ihren Güter- und Wertepräferenzen ausgehen.

Da diese sich gemeinhin nicht sonderlich für Philosophie interessieren, vereinen oder entzweien sie sich im scheinbar extremen Maße vor allem über die Fragen, die mit dem Für oder Wider von Religion, Gott und Göttern sowie deren Bedeutung für unsere Selbstdeutungen und unser Mit-, Neben-, Durch- oder Gegeneinander zusammenhängen. Da sie derartige Fragen, wenn überhaupt für beantwortbar und nicht am liebsten oder besten für ignorierbar, im Übrigen aus ihrer Sicht nicht ganz zu Unrecht für die schwierigsten Fragen überhaupt halten, bei denen Unwissenheit das geringere und Einbildung das größere Übel ist, verlieren sie bei ihren Versuchen einer Beantwortung derartiger Fragen doch allzu schnell Form, Fassung und Façon, so dass sie vorschnell entmutigt sind und voreilig aufgeben. Ohnehin wird die goldene Small-Talk Regel, beim Apero und Aperitif nicht schon über Religion und Politik zu reden, allzu häufig auf ernste Angelegenheiten und öffentliche wie privatissime geführte Gespräche übertragen, um Kontroversen und Konflikte in persönlicher, familialer oder freundschaftlicher und festlicher Begegnung und in letzter Konsequenz auch Fragen über Krieg und

Frieden in wie zwischen Gesellschaften gar nicht erst aufkommen zu lassen, was bekanntlich mit hoher Gewissheit das Gegenteil zur Folge hat.

So kommen dann viele unter ihnen leider auch gar nicht erst auf die Idee, dass – nicht nur, aber doch vor allem in Bezug auf Sein oder Nichtsein von Gott und Göttern, Grund und Abgrund und den Fragen nach einem gelingenden Leben oder Sterben - die diskursive Aufdeckung, sich über diese und andere Fragen wie Antworten im Widerspruch mit sich selbst zu befinden, zumindest aus philosophischer Perspektive der einzige Weg ist, der dazu führen kann, dass man „zwar voll Ärger über sich selbst, … aber doch zahm gegen die anderen“ wird. Kann man doch durch Verweis auf sich selbst widersprechende Meinungen – also Meinungen die, „zu gleicher Zeit auf das nämliche Objekt bezogen und in demselben Verhältnis zu anderen Dingen sowie auch in der nämlichen Bedeutung benommen, miteinander in Widerspruch stehen“ (Platon, Sophistes 230) - von seinen „großen und harten Wahnvorstellungen über sich selbst befreit [werden], eine Befreiung, so schön, dass lieblicher keine zu künden ist, und zugleich für den, der sie an sich erfährt, so sicher wie keine andere“ (ebenda) ist.[12]

Wer dies scheut, wird wohl frühestens mit „zunehmendem Alter auf die harte Wirklichkeit stoßen und durch die bittere Schule der Leiden mit den wirklichen Dingen in ganz unzweideutige Berührung kommen“ (ebenda, 234). Bestenfalls später wird er daher auch unzutreffende „Vorstellungen einem gründlichen Wandel unterwerfen, dergestalt, dass das Große … klein und das Leichte schwer erscheint und all jene … durch … Reden erzeugten phantastischen Gebilde völlig über den Haufen geworfen werden durch die überwältigende Macht der Wirklichkeit mit ihren Tatsachen“ (ebenda). Bis dahin aber wird er wohl nicht frohgemut ironisch mit dem nicht gar so kleinen Udo Lindenberg mitsingen und vermelden können: „Und überhaupt ist heute wieder alles klar … auf der Andrea Doria (da da da da da da da da da da da da).“ Und, schon nicht mehr ganz so fein, wird er als voreilig Beglückter oder hoffnungslos Bedrückter wohl

[12]Die Sicherheit oder Gewissheit philosophischer Reinigungskunst und Befreiung - die im Übrigen keine absolute, sondern lediglich „so sicher wie keine andere ist“, nicht mehr, aber auch nicht weniger - beruht also bereits bei Platon und nicht erst bei Aristoteles, wie häufig angeführt wird, auf der Anwendung des Identitäts- und Widerspruchsprinzips als vorausgesetzte Prinzipien des Denkens wie des Wahrnehmens bzw. auf Liebe zur und Vertrauen in die Vernunft und deren Prinzipien, die in der Abwendung von vermeintlich objektiven Gegenständen der Vernunft in der Selbstreflexion auf zuvor getätigtes Fühlen wie Denken, daher also transobjektiv wie transsubjektiv, als zuvor stillschweigend Vorausgesetztes, bisher nicht Expliziertes, aber Mitgedachtes gewonnen und aufgewiesen, d.h. nicht bewiesen oder deduziert werden können, vielmehr in Bezug auf, durch und mit denen wir unterscheiden und zusammenfassen, d.h. überhaupt etwas fühlen oder denken können. Doch zur Unterscheidung zwischen induktiver Philosophie und den von ihren Axiomen ausgehenden Wissenschaften mit Aristoteles später etwas mehr.

erst recht nicht mit ihm ironisch-sarkastisch ins vermeintlich oder tatsächliche Grande Finale einstimmen wollen: „Immer lustig und vergnügt bis der Arsch im Sarge liegt. Wie schön der Neutronenbomber fliegt. Bis der Arsch im Sarge liegt. Wie aromatisch Giftgas riecht. Bis der Arsch im Sarge liegt. Es gibt 'ne Zeitung, die niemals lügt. Bis der Arsch im Sarge liegt. In Bohrleben sich ein Bohrer verbiegt. Bis der Arsch im Sarge liegt. Ein Ölscheich einen Goldrausch kriegt. Bis der Arsch im Sarge liegt. Der Krisenstab sich im Bunker verkriecht. Bis der Arsch im Sarge liegt. Und der Pfaffe, wie immer, seinen Segen gibt. Bis der Arsch im Sarge liegt."

Weil in Vorstellungen allzu Vieles bloß einfältig und Einfältiges nur allzu vieles sein kann, was dennoch nicht so sein sollte, kommt es hier nicht zuletzt darauf an, einen ersten Beitrag zur Bestimmung bewusster wie unbewusster philosophischer und religionspolitologischer Einsprungs- und Kipppunkte in (De-)Radikalisierungsspiralen zu leisten, an denen es sich entscheidet, ob wir es konkret mit einem Radikalisierungs- oder Deradikalisierungsprozess zu tun haben. D.h. Bürger gemeinsam lernen und lehren, sich wechselseitig begrenzen und ergänzen oder nurmehr schlicht voneinander abgrenzen und abwerten, indem sie auf die eine oder andere, materialistisch oder idealistische Weise sich gegenseitig oder selbst die Augen vor den Spannungshaftigkeiten des menschlichen Daseins verbinden. Scheinbar extreme Spaltungen der Gesellschaft gelingen Extremisten und Jihadisten - oder wie immer wir auch diejenigen immer nur unzureichend bezeichnen wollen, die auf wechselseitige Radikalisierung durch Terror und Furcht vor gewaltsamen Tod oder Hoffnung auf Selbst- oder Kollektiverlösung in der einen oder anderen Form setzen - nur solange, wie wir ihren vermeintlich zutreffenden Annahmen folgen und mit allzu Gottestrunkenen oder im Gegenteil mit metaphysisch Abstinenten und atheistisch allzu Gottesvertrockneten heilsgewiss oder kryptonihilistisch ganz genau zu wissen vermeinen, dass das Leben oder der Tod das höchste Gut oder im Gegenteil das größte Übel sei. Und uns einbilden, ohne philosophische Vernunft Leben wie Sterben gegenüber schon ganz genau zu wissen vermeinen, was zu fürchten und zu lieben sei. Es steht jedenfalls nicht gut um uns, wenn dem Extremen gegenüber offene Vorstellungen, durch Grund wie Abgrund gegenüber geschlossene Selbst-, Gesellschafts-, Geschichts- und Weltdeutungen ersetzt und Fragen über sowohl Transzendenz als auch Immanenz nicht nur des Einen, Guten, Wahren und Schönen, sondern auch des Vielen, Schlechten, Falschen, Hässlichen, Bösen und Nichts nicht mehr gestellt und kontrovers erörtert werden. Wenn nur die Verhältnisse von Menschen zu sich selbst und anderen im engeren Sinne

fokussiert und die zum Grund wie Abgrund und zur Welt oder Natur dabei ignoriert oder ersteren schlicht untergeordnet werden und darüber vergessen oder nicht einmal in Erwägung gezogen wird, dass scheinbar erstere ohne letztere gar nicht oder nur verstümmelt, verkürzt, vereinseitigt oder verabsolutiert erfasst werden können, dann dürfte es jedenfalls zu jedem Zeitpunkt möglich zu sein, dass mehr oder weniger gute oder schlechte Gewohnheiten scheinbar ohne Vorwarnung und vermeintlich völlig anlasslos plötzlich in die eine wie die andere Richtung umschlagen. Beispielsweise, indem zuvor ebenso ausschließlich wie unbewusst als bedingte nunmehr als unbedingte Phänomene wahrgenommen werden. Also z.B. Freiheit und Gleichheit nur als unbedingte oder lediglich als bedingte Phänomene erfasst werden und das Phänomen oder genauer gesagt Ressentiment gekränkter Freiheit oder beleidigter, aber vorab vermeintlich zugesicherter unbedingter Gleichheit hervorrufen, indem – was ohnehin selten der Fall ist - zwischen absoluter und relativer Freiheit oder unbedingter und bedingter Gleichheit nicht mehr unterschieden und beides bis zur Unkenntlichkeit miteinander vermengt, bisweilen aber auch beides in spezifischen Hinsichten voneinander unterschieden und in anderen Hinsichten miteinander verknüpft wird. Und somit entweder Radikalisierungs- oder aber De-Radikalisierungsprozesse eher per Zufall denn geplant oder wohlüberlegt eingeleitet werden. Hierin, d.h. an ihrer Philosophieferne und nicht allein an fehlenden Evaluationen, scheint mir der höhere oder tiefere Grund für das reichlich harsch ausgefallene, aber leider wohl zutreffende Urteil zu liegen, dass die Präventionspraxis von gegenwärtiger Extremismusforschung bisher völlig unbefriedigend evaluiert und ihre Befunde bislang höchst unzureichend sind.[13]

Wie auch immer, philosophieimmanent kann all dies, was hier einleitend angedeutet wurde, selbstredend auch nachfolgend nur exemplarisch umrissen werden, d.h. theoretische Prinzipien, politische Paradigmen und praktische Perspektiven zur Erneuerung einer Philosophie der Polarisierung und (Ko-)Radikalisierung können weder dialektisch ausgewiesen noch dialogisch begründet oder diskursiv in Rücksicht auf den Forschungsstand – im Corpus der klassischen Philosophie ist bis heute bekanntlich jedes Wort umstritten – oder gar unter Beachtung umlaufender Meinungen unter der

[13]Vgl. etwa: Möller, Buschborn, Pfeiffer: Zur Evaluation von Praxisansätzen der Extremismusprävention. In: Brahim Ben Slama und Uwe Kemmesies (Hrsg.): Handbuch Extremismusprävention, Seite 391: „Stellen wir in Rechnung, dass die Extremismusprävention insgesamt, und hier verschärft die vergleichsweise noch junge sog. Islamismusprävention, nicht nur bislang unbefriedigend evaluiert ist und wenig um ihre tatsächlich erzielten Wirkungen weiß, sondern auch ihre Folgen nur höchst unzureichend auf deren Entstehungs- und Entwicklungsfaktoren zurückführen kann, so ist nicht nur die qualitative Beschaffenheit ihrer Ergebnisse fraglich, sondern auch ihre jeweilige Genese.“ Auch hierzu später mehr.

heutigen Bevölkerung auf spezifisch moderne Weise in erforderlicher Ausführlichkeit erfasst und kontrovers erörtert werden. Zumal Konsens und Gemeinschaft – ob zum Glück oder Unglück sei dahingestellt – in plural geordneten Gesellschaften wie unter Wissenschaftlern, wenn überhaupt, dann äußerst selten hergestellt wird. Sieht man einmal von der gegenwärtig scheinbar allgemein geteilten Klage über den fehlenden Zusammenhalt in und zwischen Gesellschaften hinweg, nachdem seit dem Fall der Mauer und der angeblichen Überwindung des Zeitalters der Extreme in Ost und West die vermeintliche Wiederkehr der Religionen in den Gesellschaften und der cultural turn oder die Wende von der Philosophie und den Gesellschaftswissenschaften über die postmoderne Kritik am unilinearen Fortschrittsdenken und Logo-, Phallo- oder Eurozentrismus hin zu den Kulturwissenschaften an den Hochschulen freudig vollzogen wurde und Vielfalt vor allem noch gut tun sollte. Bevor man unter dieser Vielfalt wieder die Vielfalt brauner, roter, gelber oder grüner Einfältigkeiten, den sogenannten Kampf der Kulturen, Krieg der Religionen oder Krieg zwischen Kulturen und Religionen entdeckte, für deren Zustandekommen man umso weniger Verantwortung übernehmen wollte je schneller man wieder Antworten darauf zu finden wusste, mit denen man sich das peinlich prognostische Versagen nicht allein der westlichen Gesellschaften und der von ihnen hervorgebrachten Wissenschaften 1989 in positiver und 2001 sowie 2022 in negativer Hinsicht ohne geistig-gesellschaftliche Anstrengungen und Rückgriff auf die Philosophie erklären konnte, die vor allem Anfängern weitaus mühseliger und weniger erheiternd und befreiend erscheint als sie es denn in Wirklichkeit ist.

Mit dem Working Paper Paket ***C Praxis der Erneuerung einer Philosophie der Polarisierung*** werden im Kontrast hierzu und nach einem Einschub zur Dialektik von Religion und Politik im Christentum, um nicht allzu harsch von der Antike zur Moderne zu springen, im Rekurs auf Philosophie und Religionspolitologie theoretisch reflektierte Begriffe und empirische Befunde zu gesellschaftlichen Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf Polarisierungs-, Spaltungs- und Ko-Radikalisierungsprozesse aus bisheriger Bürgerforschungs-, Beratungs- und Bildungspraxis des RISP im Sinne einer Chronik der (Ko-)Radikalisierung erörtert, was ohne Verknüpfung von Philosophie und Wissenschaften nicht möglich ist, insbesondere weil ohne deren Verbindung weder politische Implikationen der Religiosität noch religiöse Implikationen des Politischen hinreichend beachtet werden können. Teil C geht daher konsequent von den Glaubensformen, Selbst-, Gesellschaft- und Weltdeutungen der Bürger aus und deutet an, wie Ko-Radikalisierungsprozesse an diese anknüpfen und wie diese verringert

werden können, indem wir gemeinsam lernen, was wir mit guten Gründen fürchten und was wir wie lieben sollten. Dass Hass, Terror, Verbrechen und Vernichtung der Lebensgüter aus Philosophieferne, d.h. aus fehlgeleiteten Formen der Liebe bzw. Verkehrung von philosophischer Weisheitsliebe in politische Herrsch-, gesellschaftliche Anerkennungs- und wirtschaftliche Habsucht oder all diese ungezügelten Süchte umfassende *Pleonexie* entstehen, mag bei einer philosophischen Untersuchung nicht weiter überraschen. Ob dies auch heute noch wie und in welchem Ausmaß bei wem in welcher Form der Fall ist oder nicht, und denjenigen, bei denen das eine oder andere der Fall sein sollte, auch heute noch mehr oder weniger erfolgreich durch Liebe zur Weisheit, die nur Gott oder den Göttern zukommt, d.h. durch vernünftige Formen der Philosophie oder des Glaubens und aufgeklärte Religiosität beizukommen sein wird, hängt nicht zuletzt vom Urteil, notwendigen Ein- und Widersprüchen, Fortführungen oder Ergänzungen der Leserinnen und Leser ab, da dies in notwendigerweise arbeitsteilig organisierten Gesellschaften und der damit einhergehenden *deformation professionelle* weder von Philosophen noch Wissenschaftlern oder anderen Bürgern allein zu leisten sein wird.

Eingangs dieses Vorworts wurde indes bereits erwähnt, dass die vorliegende Working Paper Reihe des RISP im Rahmen des RIRA Forschungsverbunds *Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam* entstanden ist. RIRA selbst ist nun kein reines Forschungsprojekt. Vielmehr erfolgten sowohl die Erforschung von Radikalisierungsprozessen als auch die Entwicklung von phänomenübergreifenden Maßnahmen gegen diese von Beginn an im Austausch und in enger Zusammenarbeit mit Transfer- und Praxispartnern. Im dritten Teil (III. Interkollegiale Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen) des Working Paper Pakets C kann daher abschließend angedeutet werden, wie durch Orientierung an der theoretischen Philosophie als Metawissenschaft Wissenschaft-Praxis Tandem-Teams gegründet werden können und diese wiederum durch Orientierung an den philosophischen Methoden Diskurs, Dialog und Dialektik Maßnahmen zur Extremismusprävention, Demokratieförderung und Verfassungsbildung entwickeln können. Vorgestellt werden interkollegiale Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen (Demokratiestunde, Präventive Sozialarbeit und Philosophische Salongespräche).

Alle hier vorgelegten Working Paper zusammen genommen sollen daher mit gebotener Vielzahl theoretischer Einsichten, begrifflicher Unterscheidungen wie empirischer Befunde bei der Entwicklung, Erprobung und Evaluation von interkollegialen

Bildungsmaßnahmen mit und für schulische wie außerschulische Bildungsträger bzw. staatliche wie zivilgesellschaftliche Akteure der Bildungs-, Begegnungs-, Beratungs- und Integrationsarbeit im Rahmen des RIRA Projekts als philosophische Qualitätskriterien fungieren. Mit einem kleinen Exkurs werden zudem in Paper C empirische Desiderata benannt, die zwecks praktischer Erneuerung einer Philosophie der Ko-Radikalisierung durch empirische Religionspolitologie zu schließen sind.

Letzteres wiederum wäre nicht nur, vielleicht nicht einmal stets primär, so doch zumindest immer auch eigentliche Aufgabe aktueller Theologien, Human-, Kultur- wie Gesellschafts- und Naturwissenschaften, die sich den Herausforderungen gegenwärtig vorherrschender Extremismen oder Erscheinungsweisen des vermeintlich oder tatsächlich Bösen stellen, indes ihrer selbstgewählten Obliegenheit nicht eher werden nachkommen können, solange sie nicht zumindest gelegentlich, sei es zustimmend oder ablehnend, auf die Philosophie zurückgreifen und diese dabei nicht allein als eine Disziplin unter anderen begreifen, sondern ihren Führungsanspruch an- oder aufgreifen. Denn die gegenwärtigen, äußeren wie inneren Herausforderungen plural verfasster Grundwertedemokratien werden diese nur bestehen, wenn „der Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie … ebenso neu verhandelt [wird] wie die Querelle des Anciens et des Modernes“ (Heinrich Meier: Die Denkbewegung von Leo Strauss – Die Geschichte der Philosophie und die Intention der Philosophen, S. 29).

Die Streitigkeiten um Philosophie als/wider/und/oder Offenbarung, Glaube oder Wissen, Religion oder Politik oder noch verkürzter, aber immer noch prägnant genug mit Leo Strauss gesagt: um das „theologisch-politische Problem“ (Leo Strauss: Hobbes politische Wissenschaft, Neuwied 1965, S. 7) bilden meines Erachtens einen wesentlichen Bestandteil der Raison d’Etre des Westens, der – wie alles, was entsteht – untergeht, indem er entweder verbessert oder – sofern nichts Besseres an seine Stelle gesetzt und dieser nicht mehr hinreichend verteidigt wird - durch Schlechteres besiegt werden wird, vielleicht gerade in diesem Augenblick durch diejenigen, die den Westen gegenwärtig zu ihrem Feind erkoren haben. Um einen Beitrag gegen Letztere leisten zu können, ohne die Verantwortung der zuerst genannten auszublenden, ist eine Erneuerung einer theoretischen, empirischen wie praktischen Philosophie der Polarisierung, Pseudo-Extremisierung und (Ko-)Radikalisierung erforderlich, die ohne Rückgriff auf bisherige Philosophie und deren Verknüpfung mit Politischer Philosophie nicht möglich ist. Da Heinrich Meiers Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie wie

Politischen Philosophie für diese Zwecke gut geeignet ist, sei dessen Verständnis hier zum Zwecke der Beschließung des Vorwortes und zur Vermeidung von eindimensionalen Vorstellungen von Politik etwas ausführlicher zitiert:

> „Gegenstand der Politischen Philosophie sind die politischen Dinge: die Grundlagen des Gemeinwesens, Pflichten und Rechte seiner Glieder, Zwecke und Mittel ihres Handelns, Krieg und Frieden im Innern und im Verhältnis zu anderen Gemeinwesen. Weder hat sie einen eng begrenzten Ausschnitt der menschlichen Lebenswirklichkeit zu ihrem Gegenstand, noch treffen wir in ihm etwa auf ein autonomes Lebensgebiet, dem eine Mehrzahl autonomer Lebensgebiete oder ‚Kulturprovinzen' gleichrangig zur Seite stünden. Die zentralen Fragen der Politischen Philosophie, die Frage nach der besten politischen Ordnung, nach dem rechten Leben, nach der gerechten Herrschaft, lassen sich nur im Lichte jener anderen Fragen nach der Natur des Menschen, nach seinem Platz zwischen Tier und Gott, nach den Fähigkeiten des menschlichen Geistes, den Vermögen der menschlichen Seele und den Bedürfnissen des menschlichen Körpers angemessen stellen. Gegenstand der politischen Philosophie sind mithin die menschlichen Dinge im Ganzen, und die Fragen der Politischen Philosophie gehen alle zurück auf eine Frage, die sich dem Menschen als Menschen stellt: auf die Frage nach dem Richtigen. Wenn er sie *im Ernst* beantworten will, wenn er *für sich selbst* Klarheit zu gewinnen sucht, sieht er sich widerstreitenden Ansprüchen gegenüber. Er steht unter dem Gesetz des Gemeinwesens, dem Gebot Gottes oder der Menschen, er stößt auf Antworten, die autoritativ geltend gemacht, die mit der Forderung nach Gehorsam oder dem Willen zur Durchsetzung vorgebracht werden. Die Frage nach dem Richtigen stellt sich dem Menschen in der Sphäre des Politischen. Für die Politische Philosophie heißt dies, dass sie dem Risiko des Politischen nicht entgehen kann. … Von Anfang an war die Politische Philosophie deshalb immer auch *politische* Philosophie, politisches Handeln von Philosophen, und zwar, durch die Umstände veranlasst, zuallererst politisches Handeln im Dienste der Philosophie: Schutz und Verteidigung des philosophischen Lebens oder Politik im Interesse der zukünftigen Philosophen.
>
> … Die politische Philosophie ist ein Teil der *Philosophie*. Sie unterscheidet sich von anderen Politischen Theorien dadurch, dass sie das philosophische Leben zur Voraussetzung hat und dieses Leben seinerseits in gewissem Sinne zu ihrem zentralen Gegenstand, zum Gegenstand der Selbstreflexion, erhebt. Ein Blick auf die Politische Theologie genügt, um die spezifische Differenz zu verdeutlichen. Die Politische Theologie stimmt mit der Politischen Philosophie darin überein, dass der Streit über das Richtige der grundlegende Streit und dass die Frage *Wie soll ich leben?* die erste Frage für den Menschen ist. Während die Politische Theologie indessen beansprucht, auf die Wahrheit der Offenbarung gegründet zu sein, und sich als Politische Theorie aus dem Gehorsam des Glaubens verstehen will, stellt die Politische Philosophie ganz und gar auf den Boden ‚menschlicher Weisheit' (Platon, Die Verteidigung des Sokrates, 20d-e), um sie hier in der grundsätzlichsten und umfassendsten Art und Weise zu entfalten, die dem Menschen möglich ist. Das philosophische Leben rückt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Politischen Philosophie, weil die politische und die theologische Alternative, denen sich das philosophische Leben konfrontiert sieht, die Philosophie nötigen, ihr

> Recht zu begründen – wenn anders sich nicht auf die Spitze einer bloßen Dezision oder auf einen Akt es Glaubens gestellt bleiben soll. …
>
> … Um ihrer Selbsterkenntnis willen müssen sie [gemeint sind die Philosophen, PK] die politischen Dinge zum Gegenstand ihrer Forschung und Betrachtung machen. Und aus der Erkenntnis der prinzipiell prekären politische Lage, in der sich die Philosophie befindet, erwächst die zwiefache Aufgabe der politischen Verteidigung und der rationalen Begründung des philosophischen Lebens. Die Politische Philosophie ist jedoch auch in dem Sinne Ort der Selbsterkenntnis der Philosophen, dass sie ihn in den Stand zu setzen vermag, seine Meinungen, Überzeugungen und Vorurteile in Dingen der Politik, Moral und Religion einer eingehenden Prüfung zu unterziehen und so Distanz zu gewinnen zu dem, was ihm nach seiner Herkunft, aufgrund seiner Neigungen oder angesichts der vermeintlichen Selbstverständlichkeiten seiner Zeit am nächsten liegt."
>
> Heinrich Meier: Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention der Philosophen, Stuttgart/Weimar 1996, Seite 10ff.

Ob ganz oder primär ohne Dezision und Glaube philosophiert werden kann oder nicht, ist also Gretchens Frage an Faust, die Heinrich Meier im Anschluss an Leo Strauss auf aktualisierende Weise angehenden Philosophen vorlegt und sie somit aufs Neue auf dem recht zu verstehenden, überaus weit gefassten Feld der Politik vor die Herausforderung stellt, ihre Meinungen, Überzeugungen und Vorurteile in Fragen der Politik, Moral und Religion ernst- und gewissenhaft einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, um zunächst Distanz zu Traditionen, Neigungen und aktuellen Selbstverständlichkeiten zu gewinnen, um sich an einer Antwort auf die Frage, wie sie es mit der Religion oder ihren modernen Ersatzformen halten, überhaupt versuchen zu können. Versäumen wir es, uns dieser Herausforderung zu stellen, scheitern Extremismusforschung und Präventionspraxis.

A. Prolegomena zu einer Philosophie der (Ko-)Radikalisierung

Extremismus- und Präventionsforschung erfolgen zumeist – der Ausbildung der beteiligten Wissenschaftler entsprechend, wie könnte es anders sein, vornehmlich, aber keineswegs ausschließlich, wie könnte auch dies anders sein - aus einer fachwissenschaftlichen Perspektive, heute oftmals aus einer psychologischen, bildungs-, kultur- oder gesellschaftswissenschaftlichen Fachrichtung heraus. Philosophische Bildung ist indes, wie politische Praxis und politisches Entscheiden in und für Grundwertedemokratien, mehr als Experten- oder Fachwissen. Zweifelsohne ist auch letzteres der Unwissenheit vorzuziehen. Gegen Übermut, Ungerechtigkeit und Feigheit, ja gegen alle Unwissenheit gibt es für Philosophen jedoch primär kein anderes Mittel als *Paideia* (Lehrkunst, Erziehung), die wie die Unwissenheit für sie in zwei Hälften bzw. Hauptarten zerfällt (vgl. Platon, Sophistes 229). „Dass man ohne eigentliches Wissen glaubt, im Besitze des Wissens zu sein“, hält Platon rücksichtlich der Unwissenheit für den Teil der Unwissenheit, der die „Quelle alles Irrtums beim Nachdenken“ ist, „an Bedeutung allen anderen Teilen derselben die Wage hält“ und „allein … als Unbildung zu bezeichnen ist.“ (ebenda). Den Teil der *Paideia*, der uns davon befreit, nennt er daher Bildung und „alle sonstige Belehrung Beibringung von Fachkenntnissen“ (ebenda).

Um ein erstes Verständnis für philosophische Bildung und Fragestellungen, dialektische Methoden und vorläufig sich daraus ergebende Antworten im Hinblick auf die RIRA Thematik der nur interdisziplinär zu erforschenden Ko-Radikalisierung und allein transdisziplinär zu realisierenden De-Radikalisierung mit und für Bürger durch Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung in Gesellschaft und Geschichte zu wecken, wird daher zunächst angedeutet, wie es den äußerst unterscheidungsfrohen Philosophen - deren Ausgangspunkt die sinnlich wahrgenommene Welt der unbegrenzten Vielfalt des Werdens, Wachsens und Vergehens, die umlaufenden Meinungen der Bürger im Hinblick auf diese körperliche Welt der Vielfalt, auf das politische Überleben und gute Leben sowie der Verstand und die wissenschaftliche Begriffsbildung als Einheit in der Mannigfaltigkeit des Seins ist – gelingt, über eine radikale Selbstreflexion *Einheit* und *Verschiedenheit* oder *Andersheit* als Voraussetzungen und Prinzipien allen Denkens, Wahrnehmens und Handelns zu erkennen. Im Hinblick auf diese können sie dann nicht nur unterscheiden, sondern auch verschiedene Perspektiven und die Vielfalt der umlaufenden Meinungen und Befunde der Fachwissenschaften kritisch ordnen, d.h. wenn nötig, fehlende Unterscheidungen hinzufügen oder scheinbare

Gegensätze, Verhärtungen und Verabsolutierungen relativieren und miteinander verbinden. Durch Unterscheidung wie Verknüpfung und Verbindung von Metaphysik(kritik), Ethik, Pädagogik, Religion und Politik fördern sie auf die genannte Weise vernunftgemäßes Handeln und damit den Zusammenhalt in der Gesellschaft, individuell durch philosophische Bildung und institutionell u.v.a. durch Gesetzesherrschaft, Gewaltenteilung, Bildung unter staatlicher Aufsicht, proportionale Gerechtigkeit und Wahl oder Zustimmung, kurzum durch Verfassungen, die u.a. aus Bildung und Freiheit oder Bildungsaristokratie als bester Regierungsweise und Demokratie als bester Herrschaftsform unter den schlechten plural gemischt sind. Aber ohne philosophische Bildung nutzen auch die von den Philosophen erstmals erwähnten, wenn auch vielleicht von ihnen nicht erfundenen, bis heute gültigen politischen Institutionen gemischter Verfassungen nur wenig, wenn überhaupt etwas.

Platon konnte daher mit all seinen Dialogen nicht nur erstmals materiell, begrifflich wie ideell und prinzipiell eine äußerst differenzierte, in vielerlei Hinsicht bis heute unerreichte Beschreibung des Phänomens der Ko-Radikalisierung als „wahre Riesenschlacht (*Gigantomachie*) … aus Anlass des Streites über das Sein“ (Sophistes 246) unter Philosophen zwischen Materialisten und Idealisten leisten, selbstredend weniger dem Wortlaut denn der Sache nach und weniger in empirischer denn in begrifflicher Differenzierung und prinzipieller Hinsicht.[14] Darüber und über die heutige Forschung zumeist weit hinaus konnte er vielmehr als realistischer Pädagoge mit ‚Blick‘ (*theoria*) auf das Gute, das „nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein (*epekeina tes ousias*) hinausragt“ (Politeia 509 b), wenn auch nicht jenseits, so doch bisweilen auch über diesem Streit stehen und mit seiner Begründung und Etablierung des Philosophierens im engeren Sinne als *Liebe zur Weisheit* und philosophischer Bildung zugleich erstmals auch ein pädagogisches Mittel zu dessen Zivilisierung finden, das noch heute in nach wie vor polarisierter und zerrissener Welt eingesetzt wird.[15]

[14]Platon konnte dies nicht zuletzt, weil er wusste, dass der Gigantomachie unter Philosophen eine Titanomachie unter Mythopoeten vorausging. Vor nicht allzu langer Zeit hat Rüdiger Safranski auf letztere und darauf aufmerksam gemacht, dass man über das Böse vielleicht deshalb wieder zu reden beginnt, „weil man bemerkt hat, dass unsere Begriffe notorisch harmloser sind als die Wirklichkeit.“ (Das Böse oder das Drama der Freiheit. In: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.): Der Geist im Gebirge. 25 Jahre Philosophicum Lech. Reflexion-Kritik-Aufklärung, Wien 2022, Seite 11).

[15]Siehe hierzu u.v.a. Carlos Fraenkel: Teaching Platon in Palestine. Philosophy in a Divided World, Princeton und Oxford 2015 (dt.: Mit Platon in Palästina – Vom Nutzen der Philosophie in einer zerrissenen Welt, München 2016). Weitaus ausführlicher und fundierter zu den Möglichkeiten wie Grenzen einer Übertragbarkeit und Anwendbarkeit von Platons Metaphysik, Ethik, Pädagogik und Politik auf plural verfasste westliche Demokratien und nach wie vor grundlegend: Reinhart Maurer. Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, Berlin 1970.

Aktuell könnte es als eine Form von Extremismusprävention und De-Radikalisierung gelabelt werden, wenn sich auch unter dieser Rubrik meines Wissens nach weder Philosophen einfinden oder befinden noch Extremismus- und Präventionsforschung auf begriffliche Unterscheidungen und platonische Prinzipien rekurrieren.

Möglich war Platon dies und ist es aktuell Philosophen, die sich bis zum heutigen Tage - sei es auf zustimmende, ablehnende oder gar aktualisierende Weise - auf die sokratische, platonische oder aristotelische Tradition beziehen, weil sie sich nicht nur um materielle und empirisch-fachliche Analyse, sondern auch um begriffliche, ideelle und psychische Synthese sorgen. Und dies nicht auf eine verabsolutierende Weise, sondern mit Blick auf das Absolute als transzendentem Maß, was Kritik und Relativierung immanenter Totalisierungen erst ermöglicht. Somit wissen sie um die Voraussetzung, inwiefern Perspektivität, Vielfalt und Relativität überhaupt wahrgenommen werden können.

Hierzu und als Hinführung oder Prolegomena zu einer Philosophie der Polarisierung, (Ko-)Radikalisierung und Extremisierung also vorab einige wenige, als vorläufig zu verstehende Hinweise. Hinführend und vorläufig, weil die mit der Gigantomachie in Frage stehenden Sachverhalte, u.a. also die Fragen nach dem Einen als absolutem Maß, dem Sein, Nichtseiendem und Nichts sowie nicht zuletzt den Möglichkeiten wie Grenzen menschlichen Wissens und Wirkens, äußerst komplex und derart verwickelt sind, d.h. zumindest in hier erforderlicher Kürze, wenn überhaupt, dann nur äußerst schwer darstellbar sind. Jedenfalls kaum, ohne sich beim hin- und hergehenden Durchschreiten hermeneutischer Zirkel mit Siebenmeilenstiefeln in Widersprüche und Aporien zu verwickeln. Zwar könnten diese bei einer ausführlicheren Abhandlung in spezifische Hinsichten ausdifferenziert und als bloß scheinbare Paradoxien aufgelöst werden. Doch wohl selbst dann, wenn auch nur auf höchster Stufe, aber auch dort wohl nur im sinnvollen Scheitern des dialektischen Durchdenkens konträrer wie kontradiktorischer Gegensätze im reinen Denken der Ideen selbst, lassen diese sich nicht gänzlich vermeiden.

Denn möglicherweise – so jedenfalls verstehe ich Platons nur indirekt und scheinbar spielerisch geäußerte paradigmatische Charakterisierung des dialektischen Philosophen und philosophischen Wissens im *Parmenides* – lassen sich *nur* das Ein-Eine im strikten Sinne, alles andere Umfassende, Hervorbringende und Erhaltende, und das Nichts, und auch dies nicht als Nichtseiendes, sondern nur im absoluten Sinne als Gar

Nichts missverstanden, nicht verbinden. Wenn das Eine nicht wäre, wäre gar nichts. Und wenn gar nichts ist, wäre nicht das geringste Etwas. Wenn indes auch nur das geringste Etwas als Bewegtes oder Bewegt-Bewegendes ist, dann ist auch im Modus des Nichtseins das Ein-Eine, wenn man nicht unter dem Bewegt-Bewegenden ins Unendliche fortschreiten (*regressus ad infinitum*), sich im Zirkelschluss (*circulus vitiosus*) bewegen oder dem aufgefundenen ersten Prinzip (*petitio principii*) widersprechen will, das als solches nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden kann, was hier nicht dialektisch durchdacht und aufgezeigt, aber weiter unten mit Aristoteles zumindest angedeutet werden soll.

Wenn dies so ist, dann ließe sich alles, was zwischen dem Äußersten läge, und nicht entweder Eins oder Nichts im absoluten oder schlichten Sinne wäre, zwar nicht als Eins oder Gar-Nichts erfassen, aber doch nicht nur voneinander trennen, sondern auch so miteinander und mit dem Ein-Einen und Nichts verbinden, so dass bis auf den einen genannten Gegensatz des Extremen gegenüber dem Gar Nichts alle anderen sich durch sie übergreifende Begriffe oder Ideen und Prinzipien verbinden ließen und damit auch und nicht zuletzt die scheinbar sich wechselseitig ausschließenden Meinungen, Widersprüche, Paradoxien, Polarisierungen und konträren, unfreiwillig verabsolutierten Gegensätze unter Menschen in Gesellschaft und Geschichte überbrückt und zumindest abgeschwächt wären. Somit könnten auch damit einhergehende (Ko-)Radikalisierungsprozesse, sofern diese nicht nur über einige wenige, sondern durch alle Dimensionen hindurch Gesellschaften auf extremisierte Weise polarisieren, wenn auch nicht vollständig aufgehoben, so doch ganz erheblich reduziert werden. Philosophieren und dialektische Bildung als Verknüpfung von u.a. Philosophie, Metaphysik(kritik), Ethik, Pädagogik, Religion und Politik wären das vorzügliche Mittel, um gegenwärtig extremisierte Polarisierungen und Ko-Radikalisierungsprozesse in und zwischen politisch organisierten Gesellschaften auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Oder mit Platon in Peter Weber-Schäfers (Einführung in die antike politische Theorie, Zweiter Teil – Von Platon bis Augustinus, Darmstadt 1992, Seite 1) Worten gesprochen: „Das gesamte ... Werk Platons kann insofern als ein Beitrag zur politischen Wissenschaft gesehen werden, als die philosophische Untersuchung des Kosmos und der Seelenordnung des Menschen, die in den platonischen Dialogen unternommen wird, das einzige ist, ‚aus dem heraus das Heil für das Leben der Polis wie für das Leben des Einzelnen gesehen werden kann, und dass sonach die Menschheit nicht eher von ihrem Elend erlöst wird, bis entweder der Stand der echten und wahrhaften

Philosophen zu Herrschern in den Poleis wird, oder der Stand derjenigen, welche in den Poleis die Herrschaft ausüben, infolge einer göttlichen Fügung sich gründlich dem Studium der Philosophie ergibt.‘ (Platon, 7. Brief 326a-b).“[16]

Jedenfalls wäre dies der Fall, wenn wir „ohne Verstoß wider die Denkgesetze“ (Platon, Sophistes 252) reden und handeln, was wir bekanntlich selten tun, und beispielsweise beachten würden, dass denknotwendigerweise nur einer der nachfolgend genannten drei Fälle zutreffend sein kann: „Es muss entweder alles oder es muss nichts, oder es muss einiges wohl, anderes aber nicht in Gemeinschaft miteinander zu treten bereit sein.“ (ebenda). Wenn *nur* das Eine und das Gar-Nichts sich gegenseitig ausschließen, wären nicht nur die zwei ersten Fälle unmöglich, sondern auch im dritten Falle all dasjenige bekannt, was prinzipiell in keiner Hinsicht miteinander in Gemeinschaft treten kann, denn konträre Gegensätze in spezifischer Hinsicht lassen sich unzählbar viele finden, was nicht weiter dramatisch ist, solange nicht einer von ihnen vorschnell verabsolutiert wird und demzufolge in anderen Hinsichten dann scheinbar nicht mehr überbrückbar ist.

Da Platon für die hier genannte und von mir krude aus seinem *Parmenides* herausdestillierte Prämisse in der deutschen Übersetzung von Apelt 83 Seiten benötigt und buchstäblich jede These, Aussage und Satz, die logisch wie dialektisch miteinander auf komplexe Weise unterschieden wie verknüpft werden, aus dem *Parmenides* auch heute noch äußerst umstritten ist, widerstehe ich der zum Scheitern verurteilten Versuchung.[17] Daher begnüge ich mich hier mit kurzem Hinweis auf die Aufgabe der

[16]Dieser zentrale, in der Politeia erstmals von Platon geäußerte Satz „ragt nach wie vor als ein unerfülltes Versprechen in die Geschichte. Ob es erfüllbar ist, mag fraglich erscheinen. Aber damit ist der Satz nicht widerlegt. Macht und Weisheit sind bisher nur selten und zufällig in eins gefallen, und das politische Unglück hat kein Ende genommen. Dass Philosophenherrscher möglich sind und eine Verbesserung bedeuten, ist ebenso wenig bewiesen wie widerlegt. Dass sie eine Verschlimmerung bedeuten, ist angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit unwahrscheinlich.“ Maurer, a.a.O., Seite 311.

[17]Ob nun als frei- oder unfreiwilliges Indiz für äußerste Kontroversität wie Verhärtung sei hier nur auf Ingeborg Schudomas resignatives Statement verwiesen: „Mit der Deutung des Parmenides verhält es nicht anders als mit der Platondeutung überhaupt: jeder Interpret findet in einem Dialog nur das, was er von Anfang an darin gesucht hatte. Ein weiterer Versuch kann daher kaum hoffen, irgendeinen zu überzeugen, der nicht bereits ‚der gleichen Spur‘ nachgeht.“ (Platons Parmenides – Kommentar und Deutung, Würzburg 2001, Seite 9). Der Umstand, dass selbst gegensätzlichste, materialistisch wie idealistisch, physio-, sozio-, auto- wie theokratisch, mythisch wie mystisch und sophistisch wie agnostisch und atheistisch gesinnte Interpreten bei Platon finden können, was sie bereits mitbringen, rechtfertigt seines Status als Klassiker der Philosophie und des politischen Denkens. Was darauf zurückzuführen sein dürfte, dass Platon sich zwar entschieden für den Vorrang der Vernunft ausgesprochen hat, d.h. die Teilhabe der Philosophen an göttlicher Vernunft, und daher Gott und nicht den Menschen oder die empirisch vorgefundene Gesellschaft als absolutes Maß betrachtet, er indes über die philosophische die übrigen Lebensweisen nicht vergessen und keineswegs ausgeschlossen, sondern in ihrer relativen Bedeutung anerkannt und inkludiert hat, sofern diese nicht allein und exklusiv an die Stelle der Vernunft

dialektischen Wissenschaft. Nach Platon besteht diese darin, die „richtige Scheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen, noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung zu geben … Wer also dies zu tun imstande ist, der ist sich völlig klar darüber, dass ein Begriff sich über viele, die unter sich im Gegensatz stehen, erstreckt, sodann, dass viele voneinander verschiedene Begriffe durch einen Begriff von außen umschlossen werden, ferner, dass ein

---

gesetzt und damit die Ordnung der Seele verkehrt und deren Offenheit gegenüber den vor- wie nachgeordneten Dimensionen der Realität erheblich gestört und eingeschränkt werden. Darüber hinaus ließ er selbst seine materialistischen Gegner wie Ideenfreunde in besserem Licht erscheinen und brachte wohl mehr Verständnis für ihre Meinungen auf als diese mitunter es selbst vermochten. Verachtung äußerte er allenfalls gegenüber Tyrannen, was später tyrannisch gestimmte Seelen bis heute nicht davon abhält, ihn als Vorläufer des Totalitarismus zu bezeichnen. Schon Sokrates wurde von seinen demokratischen Mitbürgern wegen Einführung neuer Gottheiten, das er rhetorisch durchaus geschickt als Vorwurf angeblicher Gottlosigkeit zum Zwecke der Verteidigung gegen diese zuspitzte, und der Verführung der Jugend zum Tode verurteilt. Dennoch ist es eine Banalität, dass Zwerge auf den Schultern eines Riesen stehend mitunter weiter als dieser sehen können. Selbstredend gilt indes auch für Platon wie für alle Menschen, dass sie am transzendenten Einen, Guten, Schönen oder Wahren jenseits von Sein und Denken bestenfalls auf nicht gegenständliche Weise geistig teilhaben, aber nicht in dessen Besitz sind. Politik und Praxis können überdies auch von Philosophen nicht mit der gleichen Gewissheit wie ihre Teilhabe am Transzendenten im Modus des wissenden Nicht-Wissens erkannt werden. Doch hat auch dies Platon schon selbst formuliert und damit die Tradition der Selbstkritik begründet, auf die sich die westliche Welt heute nicht zu Unrecht beruft. Leider führt gerade dies allzu häufig dazu, dass diese im Übermaß betrieben und über die Selbstkritik hinaus die Bedeutung der Kritik anderer zu Unrecht unterschätzt wird. Da also Philosophen- und Platonlob wie Philosophen- und Platonkritik zugleich mit Vorsicht zu genießen sind, ist Maurers Verdacht im Hinblick auf Platons Politikverständnis nicht leicht zurückzuweisen: „Darf man vermuten, dass die Platonischen Schriften den Zugang zum Problem des besten Staates erleichtern oder allererst ermöglichen, so ist dagegen zweifelhaft, ob die Platonliteratur das ebenfalls tut. Wenn man an Platons Skepsis gegenüber dem geschriebenen Wort denkt, liegt die Vermutung nahe, dass dieser Berg von Schriftlichkeit, den man über ihn gehäuft hat, dazu dient ihn und die Sache des besten Staates zu begraben.“ (Reinhart Maurer: Platons ‚Staat‘ und die Demokratie – Historisch systematische Überlegungen zur politischen Ethik, Berlin 1970, S. 2). Wer nach der Lektüre Platons nicht ein anderer geworden ist, in welcher Richtung auch immer, also fortan beispielsweise seine Lektüre mehr dem historischen Verständnis Platons als dem Nachdenken über unser aktuelles Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander widmet, dem ist also mit Skepsis zu begegnen. Aber vielleicht hat demgegenüber Gernot Böhme recht, wenn er konstatiert: „Ich versage es mir, Platons theoretische Philosophie durch ihre Aktualität anzupreisen. Whitehead soll einmal gesagt haben, alle Philosophie bestünde in Anmerkungen zu Platon. Das scheint mir nicht zu viel, eher zu wenig gesagt, weil nämlich in diesem Diktum Platons Bedeutung nur in der Philosophie gesehen wird. Platons Einfluss ist aber nicht auf die Philosophie beschränkt, sondern betrifft die europäische Kulturentwicklung in ihrer Gesamtheit, das heißt also das Verständnis von Politik, von Wissenschaft, von Kunst, von Erziehung. Platon ist in uns, sofern wir von europäischer Kultur geprägt sind. Deshalb halte ich es auch für gänzlich verfehlt Platon verstehen zu wollen (oder gar besser, als er sich selbst verstand …), indem man ihn mit der Prädikatenlogik oder Methoden der Sprachanalyse, rekonstruiert, denn der eigentliche Gewinn, den man aus einem Studium der Platonischen Philosophie ziehen kann, liegt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich darin, dass wir von Platon her uns selbst besser verstehen lernen.“ Gernot Böhme: Platons theoretische Philosophie, Stuttgart 2000, Seite 3f. Einen ausgezeichneten, systematischen Überblick zum aktuellen Forschungsstand von Platons *Parmenides*, sofern dies überhaupt möglich ist, bietet Jens Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen – Untersuchungen zu Platon und Plotin, Leipzig 2006, vor allem Seite 192ff. und 423ff. Auch Halfwassen weist darauf hin, dass seit der Antike bis heute der „Parmenides der notorisch umstrittenste und rätselhafteste unter allen Dialogen Platons“ (Seite 267) ist. Zur Sekundärliteratur über Platon insgesamt und zum Spätwerk wie der ungeschriebenen Lehre und platonischen Prinzipienphilosophie nach wie vor als Einstieg geeignet: Jürgen Wippern (Hrsg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons – Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, Darmstadt 1972.

Begriff mit allen anderen Begriffen, und zwar mit jedem einzelnen für sich, in Zusammenhang steht, und endlich, dass viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das eben heißt begriffsmäßig zu unterscheiden wissen, inwiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht.“ (ebenda). Das einer der vielen konkreten, völlig konträr zueinander stehenden Gegensätze, die in Wirklichkeit anzutreffen sind, mit dem sich gegenseitig ausschließenden Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Gar Nichts verwechselt wird und durch alle anderen Gegensätze hindurch Denken und Gesellschaft in zwei extrem polarisierte Gegensätze teilt, wobei einer die Negation des anderen impliziert, gilt es also zu verhindern, indem nicht übersehen wird, dass a) *ein* Begriff sich über viele, die unter sich im völligen Gegensatz zueinander stehen, erstreckt, b) viele voneinander verschiedene Begriffe durch *einen* Begriff von außen umschlossen werden und c) *ein* Begriff mit allen anderen Begriffen, und zwar mit jedem einzelnen für sich, in Zusammenhang steht.

Dies mag protreptisch, ohne dabei zwischen Grund, Prinzip(ien), Idee und Ideen sowie Begriffen zu unterscheiden, hier genügen, um mit guten Argumenten zurückzuweisen, dass alles Menschliche, nicht allein allzumenschliches Wirken und Wissen – mit dem auf den *Prediger* der Bibel zurückgreifenden Gryphius‘ und der Trauer, dem Tief- und Trübsinn des Barockzeitalters gesprochen: *Du sihst, wohin Du sihst nur Eitelkeit auf Erden* – bloß endlich, eingeschränkt und begrenzt sei. Was heute möglicherweise genauso eilig, einseitig und exklusiv als die *eine*, nicht weiter zu hinterfragende, vermeintliche *Gewissheit* und *Wahrheit* pseudomoderner Aufklärung *gedacht* wird wie vormals mitunter schlicht und ergreifend daran *geglaubt* wurde. Jedenfalls wäre dies der Fall, wenn bereits weniger auf die drei theologischen oder göttlichen Kardinaltugenden *Glaube*, *Liebe* und *Hoffnung* und erst recht nicht mehr auf die vier philosophisch-politischen Exzellenzen oder Trefflichkeiten *Liebe zur Weisheit*, *Tapferkeit*, *Besonnenheit* und *Gerechtigkeit* oder gar auf eine harmonische Verknüpfung der verschiedenen, in der *Psyche* der Menschen wirksamen Seelenkräfte *Eros*, *Thanatos*, *Peitho* und *Dike* oder eine Verbindung philosophischer mit theologischen Tugenden gesetzt wird denn allein auf *Demut* oder *Bescheidenheit*. Auch wenn die Einbildung zu Wissen das größte menschliche Übel aus platonischer Sicht und – ironisch paradox formuliert - das wissende Nichtwissen oder nichtwissende Wissen um den Nous, das Eine, Gute, Wahre oder Schöne jenseits des Seins das höchste Gut, Ziel und Zweck philosophisch-dialektischer Bildung ist, dem Demut und Bescheidenheit sehr nahe zu kommen scheinen, handelt es sich bei letzteren doch aus theologisch-philosophischer

Perspektive bestenfalls um Sekundärtugenden, wenn nicht gar um fragwürdige Exzellenzen.[18] Denn Tugenden oder Trefflichkeiten, was immer man näher darunter verstehen mag, sind doch stets menschlich herausragende, aktiv zu erbringende Leistungen, auf die, wenn überhaupt auf irgendetwas, Menschen durchaus auch stolz sein dürfen, so dass sich Demut und Exzellenz geradezu wechselseitig auszuschließen scheinen. Demut erscheint im philosophischen Kontext jedenfalls leicht als falsche Bescheidenheit und Bescheidenheit nicht als Beschiedenheit, sondern als in dieser zu erkennenden, aber eben verkannten Sinne als durchaus überflüssige Selbstbescheidung, die auf Megalomanie bzw. Größenwahn verweist und nicht auf Selbsterkenntnis und Einordnung oder Einstimmung in real beschiedene Vorgegebenheiten und das Voraussetzungslose beruhen. Freilich: Letzteres wiederum kann von Philosophen ohne *sacrificium intellectus* allzu leicht ausgeblendet und verkannt werden. Aus der Sicht theologischer Dogmatiker haben sie sich oftmals und nicht nur zu Unrecht den Vorwurf gnostischer Entgleisung zugezogen. Zumal dann, wenn sie nicht allein auf eine Unterscheidung von, sondern Verähnlichung mit oder Angleichung an Gott durch philosophisch-göttliches Wissen und Wirken in der Gegenwart abzielen. Denn zweifelsohne wächst mit der philosophisch erforderlichen Ausbildung von Trefflichkeiten als menschenmöglichster Verähnlichung mit Gott die Gefahr der Aufhebung der Differenz bzw. Vereinheitlichung von Gott und Mensch oder der Behauptung von deren Konsubstanzialität ganz erheblich. Der Sophist ähnelt, wie schon Platon betonte, dem Philosophen wie „der Wolf … dem Hunde, das wildeste … dem zahmsten Tier“ (Sophistes 231), und nur allzu häufig wird der eine mit dem anderen verwechselt und überfordert nicht bloß bürgerliche, sondern auch wissenschaftliche und philosophische Unterscheidungskünste.

Friedrich Nietzsche hingegen formulierte gegen geistige Hybris - die der philosophischen Tradition und zumeist auch Nietzsche zufolge noch ein geistiges Phänomen ist, das nicht schlicht zur Verwerfung des Geistes führt, vielmehr politisch noch bedeutender ist als die Überwältigung der Vernunft durch Leidenschaften und Leiblichkeit, da die Einbildung zu Wissen zumeist weitaus gefährlicher ist als schlichte Unwissenheit, die zeitlich zwar früher auftritt, zunächst verbreiteter, aber harmloser ist und unwissend, nicht sich im Recht wähnend, Unrecht tut – jener Nietzsche also formulierte philosophisch paradox nach dem militärischen Sieg der Deutschen im 19. Jahrhundert

[18]Zur Problematik von Demut als Glaubensgehorsam und Tugend siehe: Heinrich Meier: Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema Von Leo Strauss, S. 31.

über die Franzosen, dass ein großer Sieg eine große Gefahr gerade für den Geist und die Kultur der Sieger sei, da die menschliche Natur ihn schwerer als eine Niederlage ertrage und prophezeite leider zutreffend „*die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des »deutschen Reiches*«." (Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück 137).

Doch gilt diese Gefährdung geistiger Überschätzung von Macht und Stärke wohl auch für die Besonnenheit als bürgerlichste Trefflichkeit unter den philosophischen Kardinaltugenden, d. h. für die Selbstbeherrschung bzw. Herrschaft und vermeintliche Siege über sich selbst, und wohl auch für Nietzsches leibmetaphysische Philosophie und seine dionysisch-dynamische, geistige Auslegung des menschlichen Leibes als Wille zur Macht und zu fortgesetzter Machtsteigerung bis hin zur Selbstüberwindung und zum Übermenschen. Immerhin plädierte er mehr als einmal und durchaus eindringlich als Gegengift gegen geistige Ressentiments gegenüber sinnlichem Genuss, gewiss allzu oft nicht zu Unrecht, für ein Denken entlang dem Leibfaden des Leibes und unterschätzte dabei sinnliche Ressentiments gegenüber geistigen Genüssen, deren Schwierigkeit darin besteht, dass sinnliche Genüsse zunächst leichter und geistige Genüsse erst nach sublimer Entsagung, Aufschub oder Sublimierung zugänglicherer Genüsse nach erheblicher Anstrengung als lustvoll erlebt werden können und daher zumeist als Verzicht und seltener als freudvoller erlebt werden, insbesondere wenn diese nicht immer auch freiwillig durch Einsicht, Einübung und Umwandlung von Fremdzwang in Erkenntnis, sondern vor allem durch äußerlich erzwungene Sublimierung erfolgen.

Zumal dann, wenn auch Jahrzehnte später noch Nietzsches Metaphysik übersehen wird und diese, wie durch *Michel Foucault* geschehen, profaniert und als Rationalitätskritik an der normierenden Diskursivierung des Körpers in der Moderne popularisiert wird, die immerhin noch den Willen zum Wissen und zur Wahrheit, sofern scheinbar vollständig erlangt, als geistiges Übel benennt, bevor gemeinhin Glaube und Geist selbst als Übel betrachtet werden, das Kind wieder einmal mit dem Bade ausgeschüttet wird und die Gigantomachie unter Philosophen zugunsten derjenigen versucht wird zu lösen, für die Körper und Sein einerlei sind, was fortan unbemerkt bleibt und somit Platons sublim-subtile Analyse der Gigantomachie unterläuft, die zwischen denjenigen besteht, die Ideen oder Körper und Sein für einerlei erklären und damit die henologische Differenz unterlaufen, die zwischen Körper, Sein und Ideen einerseits, und dem

Ein-Einen im strikten Sinne andererseits besteht. Noch Nietzsches Denken am Leitfaden des Leibes mag man daher nicht allzu voreilig als Verwerfung, sondern mithin auch als einen der vielen letzten Versuche der Erneuerung abendländischer Metaphysik in der Moderne deuten. Foucault hingegen war Ende der 80er Jahre mit seiner Nietzsche entlehnten Mikrophysik der Bio-Macht an und im Umfeld der Universitäten gerade ganz groß in Mode. Was nicht weiter verwunderlich ist, ging Foucault doch in freizügiger Anlehnung an Nietzsche mit seiner genealogischen Macht- und Diskursanalytik über die Repressionshypothese der freudomarxistischen Ansätze á la *Wilhelm Reich*, *Erich Fromm* und *Herbert Marcuse* noch weit hinaus. Wollten jene im Zuge der sexuellen Revolution und der 68er Bewegung den Körper, seine Sinne und die Sexualität vor allem aus klerikaler Heuchelei, politischer Herrschaft, familialer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung befreien, was mitunter eben so bitter notwendig wie deren Sublimierung ist, deutete Foucault diesen Diskurs der Befreiung, der unter den rebellierenden Studenten schließlich so populär wurde, dass sogar Marcuse vor der Gefahr ‚repressiver Entsublimierung' warnte, mit dem Gestus eines asketischen Großinquisitors als subtil normierende Diskursivierung des angeblich polymorph perversen Körpers. Mit Foucaults romantizierendem Pathos der Anklage einer vermeintlich ubiquitär und unsichtbar gewordenen Macht, die sich in Form des Gebots nicht allein auf die Sprache des Verbots verstand, sondern die Subjekte gesellschaftlich diskursiv subkutan disziplinierte und seiner Kunst des polymorph perversen Gebrauchs der Lüste widersprach, mit der jede Form von gesellschaftlicher Körperpraxis als Verrat an der potentiellen Vielfalt der menschlichen Natur beklagt werden konnte, endete 1990 der lange und vorerst letzte Sommer der Theorie und Philosophie, der 30 Jahre zuvor mit *Sartres* engagiertem Intellektuellen begonnen hatte.[19] Während letzterer in einem späten Anfall von gnostischer Selbstüberhebung und Weltverachtung in einer Mischung aus Selbstmitleid, Trotz, Ekel und existenzieller Betroffenheit konstatierte, ungefragt und ganz auf sich allein gestellt in eine armselige Welt geworfen worden zu sein, und sich mit antibürgerlichem Pathos der kommunistischen Ideologie und dem revolutionären Kampf der Arbeiterklasse verschrieben hatte, konnte sich Foucault jenseits der Repressionshypothese den etwas sublimeren Formen der Instrumentalisierung der Körperlichkeit zum Zwecke der Herrschaftssicherung widmen. Die Integration der Arbeiterklasse in die Konsumgesellschaft war in der Tat inzwischen weit

[19]Vgl. Philip Felsch: Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990, München 2015.

fortgeschritten. Auf dem beschwerlichen Weg zum Postmaterialismus hatte sich das einstige revolutionäre Subjekt der Intellektuellen unlängst verflüchtigt und wollte und will sich nicht mehr länger befreien lassen. Die romantische Klage, Opfer gesellschaftlicher Diskurse zu sein, ist seitdem dabei, populär zu werden. Wieder einmal wird Philosophie nicht als ein Mittleres, hinter Dichtung zurück Bleibendes und über Wissenschaften hinaus Seiendes oder umgekehrt, sondern als sophistische Poesie jenseits materiell-begrifflicher Verstandesbemühungen oder poetische Prosa ohne ideell-prinzipielle Denkanstrengungen ebenso bild- wie sprachgewaltig initiiert und von ihren Plagiatoren unters Volk gebracht und dieses in geistige Verwirrung gestürzt.

Und wenn Nietzsche, bei dem man sich nie so ganz sicher sein kann, ob er noch philosophiert, prognostiziert, prophezeit oder schon propagiert, in nachfolgend genannter Hinsicht recht hätte und es zutreffend sein sollte, dass das Christentum Platonismus fürs Volk und – wie ich ergänzen möchte - Platon, verkürzt um seine Prinzipienlehre auf seine vermeintliche Ideenlehre, Platon für Philosophieprofessoren und sophistisch-philosophierende Dichter ist, dann wären auch und vor allem Kulturen, die durch christliche oder monotheistische Religiosität bzw. durch Erlösungsreligionen geprägt sind und vollkommene Glückseligkeit und Erfüllung nach einem fromm geführten Leben im Tod und nur durch den Tod hindurch zu finden erhoffen, politisch im besonders hohen Maße gefährdet.[20]

[20]Offenbar stirbt, was Nietzsche sehr gut wusste, selbst die christliche Hoffnung oder säkulare Derivate derselben nicht *nur* zuletzt. Ihre – vom christlich-dogmatischen Standpunkt aus beurteilt – innerweltlich fehlgeleiteten Formen gingen zumindest in der Vergangenheit den Totalität erstrebenden Taten voraus wie der Blitz dem Donner. Enttäuschungsresistent, zumindest vorläufig, können jedoch nur diejenigen Formen der Hoffnung sein, die nicht auf innerweltliche Ziele oder eine Verwirklichung des Ewigen im Zeitlichen gerichtet sind, sondern umgekehrt auf Vollendung des Zeitlichen im Ewigen und Erlösung von allen irdischen Unzulänglichkeiten, seien es nun solche göttlicher, kosmischer, natürlicher, historischer, gesellschaftlicher, moralischer, ideeller oder auch persönlicher Art. So sollten beispielsweise Christen ihre spezifische Form der Hoffnung - wie auch ihre spezifischen Formen des Glaubens und der Liebe, die beiden anderen, zur Trias geeinten, sogenannten ‚theologischen' oder ‚göttlichen' Tugenden – auf den dreieinigen Gott richten, d.h. auf den 1. transzendenten, die Welt aus dem Nichts schöpfenden und erhaltenden Gott, auf den 2. sich gleichwohl allen Menschen in Jesu offenbarenden und auf den 3. unter ihnen durch den heiligen Geist Gemeinschaft stiftenden Gott. Oder um es weniger magisch zu denken: Ihn sollten die Gläubigen als ersten Grund, Gegenstand und letztes Ziel ihrer Hoffnung zugleich betrachten, und, ohne sich zu vergotten, durch Bezug auf ihn sich selbst miteinander vereinigen, was freilich keine absolute Vereinigung sein kann. Ursächlich hervorgerufen durch seine unverdient geschenkte Liebe und Gnade durch Selbstoffenbarung, getragen durch die Gewissheit ihres Glaubens an seine Gegenwart in Gebet, Gottes- und Gemeinschaftsdienst sowie gestärkt und ausgerichtet durch ihre sie zu ihm hinüberziehende Liebe sollte die Hoffnung der Christen ihrem höchsten Gut und ihrer Glückseligkeit gelten, die im ewigen Genuss und der Gemeinschaft Gottes in seinem Reich besteht, das bekanntlich nicht von dieser Welt ist. Gerade weil diese theozentrische Form der Hoffnung vorderhand keine weltlichen Ziele kennt, weder kosmische noch kulturelle Zwecke verfolgt, ja nicht einmal die Ausbildung menschlicher Tugenden oder die geistige Gegenwart Gottes in der Zeit zum Gegenstand hat, soll und kann sie schließlich – zumindest gemäß der katholischen Lehre - die Gläubigen auch

Derzeit scheint zwar der über die Renaissance bis in die Moderne hineinreichende Streit in europäischen und westlichen Gesellschaften um Vernunft und Offenbarung bzw. Jerusalem und Athen erlahmt zu sein, der wie Rom, Paris und Ausschwitz zu Europa gehört, wobei die Verantwortung für den systematisch betriebenen Vernichtungsantisemitismus Deutschland trägt. Geht man hingegen mit wie gegen vorherrschende Formen von Glaube und Aufklärung bzw. von Religiosität und Politik mit der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* einer *philosophischen Dialektik der Aufklärung* davon aus - die bekanntlich durchaus einen Fortschritt vom Mythos zum Logos kennt, aber diesen nicht schlicht eindimensional propagiert, sondern um Aufgeklärtes im Mythos durch bisweilen allzu rigorose, mitunter allzu fahrlässig unterlassene Unterscheidung von zumindest Göttern und Mensch ebenso weiß wie um das Zurückschlagen von Aufklärung in Mythos durch Wiederverzauberung und Vergötzung von Welt, Mensch und Gesellschaft[21] - , dass beides zugleich der Fall sein kann, aber nicht muss, Gläubige wie Denkende mitunter bloß *meinen*, zu glauben oder zu denken, ihnen also auf je spezifische Weise gemeinsam sein kann, sich über das, was ihnen als höchste Gewissheit erscheint, auf gegensätzliche Weise im Irrtum zu befinden, wird man möglicherweise auch wieder feststellen können, dass Gläubige mitunter Gott, die Gnade seiner Selbstoffenbarung und den Glauben an ihn nicht nur als Voraussetzung allen Denkens, menschlichen Fühlens, Erfahrens, Meinens, Wissens, Wirkens und Leidens betrachten und über alle menschliche Vernunft hinaus glauben, sondern meinen, wider

---

zeitlebens vor Entmutigung bewahren, ihnen in aller irdischen Verlassenheit Halt geben und ihr Herz hier auf Erden schon in Erwartung der ewigen Seligkeit weiten (vgl. Katechismus der katholischen Kirche von 1818, in: www.vatican.va/archive/DEU0035/_P6C. HTM). Aus diesem Grund, möglicherweise aber wohl auch, weil Christen bis heute der Ansicht sind, dass sie „vom Dasein, vom Ursprung und vom Gegenstand dieser theologischen Tugend … nur durch die göttliche Offenbarung“ (Josef Pieper: Über die Hoffnung, München 1997, S. 263) wüssten, die wiederum in Form der Menschwerdung Gottes in Jesu konkret historisch, mithin einmalig und zumindest über einen sehr langen Zeitraum recht exklusiv verstanden wurde, hat die christliche Form zwar alle anderen Formen menschlicher Hoffnung überboten und ihr untergeordnet, aber nicht gänzlich verdrängt oder vollständig entwertet. Von daher stellt sich in christlich geprägten Kulturen die Frage, ob und inwiefern moderne Ideologien, sofern diese auf eine Verzeitlichung des Heiligen oder Verabsolutierung des Profanen gerichtet sind, nun – sei es abgestoßen durch das katholische Offenbarungsmonopol, sei es befördert durch das protestantische sola fide und sola gratia Prinzip, das die „christliche Erfahrung des transzendenten Grundes und Ziels hoffenden Handelns in die glaubende Selbstvergewisserung des Menschen“ (Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5, Seite 204) verlegt, oder sei es auch als Gegenbewegung zur vermeintlichen Heilsgewissheit im Jenseits und radikalen Entheiligung und Entwertung der Welt durch eschatologische Ungeduld - durch oder gegen eine Form der Hoffnung im christlichen Sinne (mit)bedingt oder in einer spezifischen Vermischung von säkularen Utopien mit christlichen Formen der Hoffnung oder schlicht aus Unkenntnis, vorschneller Versöhnung oder Unterlassung der Unterscheidung zwischen innerweltlicher Emanzipation und außerweltlicher Eschatologie hervorgerufen wird.

[21]So bekanntlich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1982 [1947], S. 5,12 und 47ff. Siehe hierzu auch weiter unter B III 3 Verkörperung der Götter und Vergottung des Körpers, insbesondere den Abschnitt: Zur Dialektik der Aufklärung – Naturverfallenheit und Introversion des Opfers.

alle Formen der Vernunft glauben zu dürfen, wie andere umgekehrt vermeinen, entweder wider Gott und alle Formen des Glaubens zu denken oder das Denken als Voraussetzung allen Glaubens zu erachten, der sich bloß vor dem Forum menschlicher und nicht menschlich-göttlicher Vernunft zumindest politisch zu verantworten hat. Auf die eine wie die andere Weise wird somit die in der Präambel des Grundgesetzes prägnante Formulierung der an Vernunft wie Glaube gleichermaßen appellierenden, aus gutem Grunde nicht strafbewehrten Verantwortung vor Gott *und* den Menschen verfehlt. Immerhin können erstere aus den genannten Bevorzugungen heraus erfassen, dass, wenn nicht Gott, so doch vor allem fehlende oder verfehlte bzw. falsche Formen des Glaubens und Gottesneid nicht nur individuell dem Seelenheil abträglich sind, sondern mittelbar auch für politische Verfehlungen verantwortlich sind. Werden doch nicht nur Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe biblisch und theologisch miteinander aufs engste verknüpft, sondern bisweilen auch Selbst- und Gesellschaftsvergottung auf Gottesfeindlichkeit zurückgeführt. Es mag nicht überraschen, dass letztere Egoismus und Ethnozentrismus weniger mit Gottes- denn mit (gruppenbezogener) Menschenfeindlichkeit und Hass in Verbindung bringen. Für sie resultiert Gewalt gemeinhin eher aus Narzissmus oder mangelhafter Empathie für andere oder aus gesellschaftlicher Bedürfnisfrustration und weniger oder selten aus Verkehrung von Gottes- in Eigenliebe und Gesellschaftsverklärung. Neigen säkulare Menschen zur Meinung, dass Gläubige sich selbst und die Gesellschaft unterschätzen oder ihre Gottesvorstellungen aus Selbstentfremdung und Entfremdung von der Gesellschaft bzw. Unterschätzung von Subjektivität und Soziabilität hervorgehen, so meinen Gläubige dem entgegengesetzt, das andere Gott und den Glauben unterschätzen. Darüber hinaus aber scheinen beide sich darin einig zu sein, dass Menschen sich vor allem überschätzen, was nicht zuletzt für äußerst spitzfindige wie spekulationsfreudige Philosophen gelte, die der Menschwerdung Gottes korrespondierend auf eine Verähnlichung mit Gott im Diesseits und Gottwerdung des Menschen im Jenseits setzen. Eine philosophisch formulierte Nähe zu wie Ferne von Gott, mit der gewöhnlich katholisch wie konfessionell aktualisierbare Formen von Glauben überfordert sind.

Betrachteten Philosophen von Plato bis zu Hegel und Kierkegaard die Beziehungen der Menschen zu sich selbst und zueinander vornehmlich in Abhängigkeit von ihrem Verhältnis zu und ihrem jeweiligen Verständnis oder Nichtwissen von Gott, der sowohl als Schöpfer der Welt und Gesetzgeber für diese als auch als Richter der und Erlöser von der Welt jenseits wie in der Geschichte betrachtet wurde, erachtet man dies heute

und bisherige Verknüpfungen oder Verwerfungen eher für irrelevant und erklärt geglückte oder scheiternde Beziehungen zu sich selbst und zueinander vornehmlich aus diesen selbst.

Oftmals wird daher heute auch die Frage übersprungen, ob wir in vollständiger Unkenntnis vom Unendlichen, Uneingeschränkten und Unbegrenzten überhaupt wissen könnten, dass unser Wissen endlich, eingeschränkt und begrenzt ist. Übergangen wird, dass die Negation abhängig bleibt von der Affirmation. Gänzlich ohne Kenntnis des Negierten ergäbe jedenfalls eine Negation überhaupt keinen Sinn. Es ist daher nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass, wer absolutes Wissen negiert, nicht unwissend, vielmehr wissend ist, dass er in einem absoluten Sinne nicht weiß. Zu wissen, dass man nicht weiß, also über nichtwissendes Wissen oder wissendes Unwissen zu verfügen, impliziert also, weder all- noch völlig ohnmächtig, weder all- noch gänzlich unwissend zu sein, d.h. also zu wissen, dass das Eine oder Ewige ohne das Andere wie das Andere oder Endliche ohne das Eine gar nicht erfasst werden kann und dialektisches Denken daher Not tut.

Sofern Letzterem und Äußerstem offen gegenüber, mit reichlich Muße ausgestattet, Widersprüchlichkeiten beachtend und lernbereit, wird man nach reiflichem Hin- und Herüberlegen daher vielleicht einräumen, über ein Mittleres zwischen absolutem Wissen und Unwissenheit oder Ewigem und Endlichem zu verfügen. Möglicherweise wird man sogar ganz leise hinzufügen, damit qua Negation am Absoluten teilzuhaben, was immer noch allenfalls die Hälfte menschlich-göttlicher Wahrheit ausmacht.

Denn wer überhaupt etwas und nicht alles und nichts zugleich sagen oder sich in Widersprüche verwickeln und in scheinbaren Paradoxien verfangen will, wird, um überhaupt irgendetwas von irgendeinem anderen Etwas unterscheiden und zielorientiert wirken zu können, etwas als ein spezifisches Etwas bestimmen müssen, das es selbst und nicht zugleich nicht es selbst ist. Wer seine Zeit nicht länger mit den Hähnen auf dem Mist vergeuden will - die bekanntlich krähen, dass das Wetter sich ändere oder bleibe wie es ist, und hinterher behaupten, schon vorher ganz genau gewusst zu haben, wie das Wetter dann später geworden ist -, wird früher oder später auf *Einheit* und *Andersheit* als vorausgesetzte, nicht beweis- und aussag-, sondern formal (a=a, b=b, a≠b) oder dialektisch nur umschreib- und explizierbare, in der Psyche induktiv über diese hinaus erfahrbare Prinzipien des Denkens rekurrieren, in Bezug auf, mit und durch die wir zunächst Unbestimmtes - ob nun Gefühltes, Gegenständliches,

Gesellschaftliches und Geschichtliches oder Gedankliches, Geistiges und Göttliches - als ein bestimmtes etwas überhaupt identifizieren und durch immer feiner fortgesetzte Unterscheidung von dem Einen, all dem Anderen und dem Nichts immer spezifischer erfassen und genauer bestimmen können. Bei dem zuerst genannten Einen im strikten Sinne als Ein-Eines oder absolut Einfaches und dem zuletzt genannten Nichts im ebenfalls strikten, aber durchaus schlichten Sinne als völligem Nichts oder Gar-Nichts handelt es sich um nicht aussagbares. Wir können das Ein-Eine nicht ohne Reflexion auf uns selbst und auf alles Andere erfassen, zunächst nur durch dessen Negation als das Ganz Andere. Negative Philosophie oder Theologie geht also zunächst von der Affirmation nicht in Frage gestellter Weltlichkeit aus. Doch die Welt und uns selbst wiederum können wir nicht gänzlich ohne Bezug auf das Ein-Eine erfassen, da wir ohne Bezug auf dieses gar keine Unterscheidung treffen könnten, was die andere Hälfte menschlich-göttlicher Wahrheit ausmacht.

Absolut, d.h. völlig losgelöst oder vollkommen unabhängig von allem anderen, kann nur ein Ein-Eines jenseits von allem anderen im strikten Sinne sein, da wer das Geringste andere auch bloß wahrnimmt, nicht unabhängig von anderen und dem Pathos bzw. Widerfahrnis von diesem wäre. Es ist also, wenn Absolutes gedacht wird, denknotwendig, das dieses alles andere aus dem Nichts hervorbringt.

Wer also – ob mit oder ohne Gestus der Bescheidenheit - Perspektivität und Relativität seines Wissens und Wirkens einräumt, impliziert – auch wenn dies nur selten expliziert wird - den Vorrang umfassenden und absoluten Wissens und Wirkens. Stillschweigend, möglicherweise unbewusst schon metaphysischer Schamhaftigkeit geschuldet, setzt Einsicht in die Relativität des eigenen Daseins und Wirkvermögens zumindest die Denkmöglichkeit absoluten Wissens wie Wirkens, und – sofern handlungsrelevant - das abwesende Vorhandensein eines Absoluten *voraus*, das freilich weder mit vollständiger Verfügbarkeit und erschöpfender Erkenntnis noch mit schlechthinniger Abhängigkeit und gänzlicher Unkenntnis zu verwechseln ist, wenn auch letzteres im Hinblick auf das Eine oder Gott sowie Vollendung und Vollkommenheit im Tode durch die Gerechtigkeit und Gnade Gottes zutrifft.

Der Weg von Bescheidenheit zur Anmaßung kann also äußerst kurz sein, wenn Impliziertes nicht expliziert und menschliches Wissen und Wirken nicht als Mittleres zwischen äußerst Entgegengesetztem, mithin zwischen Absolutem und Gar Nichts, Mangel und Überfluss oder Fülle und Leere erfasst wird. Wer völlige Unkenntnis des

Absoluten und bloß Perspektivität wie Relativität nicht allein seiner, vielmehr aller Kenntnisse aller Menschen behauptet, befindet sich nicht nur mit sich selbst und seinem damit stillschweigend erhobenen Wahrheitsanspruch im Widerspruch. Vielmehr perspektiviert und relativiert er schlicht die Kenntnisse aller anderen außer seiner eigenen, soeben aufgestellten Behauptung, für die doch der Anspruch auf universelle Gültigkeit erhoben wird, was erkenntnistheoretisch falsch und ethisch bedenklich ist. Wer sagt, dass es keine Wahrheit gibt, widerspricht sich selbst. Denn dass es keine Wahrheit gibt, soll doch dann wohl wahr und nicht falsch sein. Wenn hingegen alles falsch wäre, wäre auch diese Aussage falsch. Und wenn alles wahr wäre, wäre auch wahr, dass nichts wahr ist.

Fassen wir also zusammen: Verschiedene Ansichten, sofern eine unter ihnen nicht vollständig von den anderen isoliert und letztere infolgedessen dann geradezu zwanghaft annihiliert werden, um die Wahnvorstellung ersterer nicht aufgeben zu müssen, können mit anderen Worten unter Beachtung ihrer Besonderheit miteinander verknüpft werden, wenn diese reflexiv immer auch in Bezug auf ein transzendentes Drittes bestimmt und auf diese Weise gemeinsam in Unterscheidung als Anderes zu einem alles übrige umfassenden Absoluten in ihrer relativen Eigenständigkeit und wechselseitigen Verflechtung vernünftig erfasst und in ihrem jeweils faktisch vorgefundenen und sein sollenden Verhältnis zueinander bestimmt werden. Als derjenige Teil der Wirklichkeit, der potentiell mit Vernunft begabt ist und diese durch fortgesetzte Unterscheidungen wie Zusammenfassungen und wiederholte Reflexionen auf die vorausgesetzten Prinzipien des Analysierens wie Synthetisierens mehr oder weniger weit aktualisieren und zwecks Orientierung in der Welt und Gewinnung von Kenntnissen über und für andere und sich gebrauchen und anwenden kann, haben alle Menschen als ‚zusammengesetzte Wesen' an allen Dimensionen der Realität als auch an ihrem, alle Teile der Wirklichkeit umfassenden vernünftigen Grund teil und leben aus dem Nichts und dem mehr oder weniger Nichtigen, Falschen, Schlechten und Hässlichen, dynamisch von wem auch immer in die Schwebe zwischen Allem und Nichts, vollkommenen Wissen und Unwissenheit oder absolut Gutem und metaphysisch Bösem gestellt, in mehr oder weniger bewusster Spannung, Überspanntheit oder Erschlaffung zum Einen, Wahren, Guten oder Schönen ‚jenseits des Seins' (Platon Politeia 509c). Freilich, dies sei der Redlichkeit halber wiederholt, da die hier angedeutete Dialektik des Denkens und Durchdenkens konträrer wie kontradiktorischer Gegensätze durch vorlaute, fraglos machende Antworten wie durch beharrlich antwortloses Fragen voreilig stillgestellt

werden können, mal mehr recht als schlecht, mal umgekehrt, je nachdem, wie es um unser aller und unser eigenes Spannungsbewusstsein und dessen Ausdifferenzierung und Konkretisierung in unserem alltäglichen, ökonomischen, gesellschaftlichen, politischen wie religiösen Leben bestellt ist.

Antike Philosophen, zumal ihre bildungsaristokratische Selbstsorge noch mehr theoretisch-ethisch-politischer Vervollkommnung denn der Ausbildung von Mitleid mit den Armen und Hilflosen galt, um hier nur eine Grenze vorschneller Versteh-, Anwend- und Übertragbarkeit antiken Philosophierens anzuführen, waren überaus ernüchtert und realistisch im Hinblick auf die Aktualisierung der Vernunft unter den Vielen, denen seinerzeit im tyrannisch, oligarchisch-plutokratisch oder demokratisch-imperialistisch ungeordneten Athen die Not materieller Armut, nicht zu verwechseln mit geistiger Armut, keine Muße zu deren Ausbildung ließ. Was heute in plural und sozialmarktwirtschaftlich geordneten Verfassungsgesellschaften in Anbetracht des weitaus fortgeschritteneren Entwicklungsstandes der Produktivkräfte und gigantomanisch-obsessiver Versuche, den Naturzwang durch Naturbeherrschung zu brechen, ungeachtet inzwischen global geteilter Wohlstandseuphorie und Energiesucht, nur in umso tiefere Naturverstrickung und das Fortleben der gegenwärtig in der Welt lebenden Menschen in dieses erstmals ernsthaft gefährdende Krisen geführt hat, zumindest in diesem Ausmaß keineswegs mehr der Fall ist. Obschon also heutzutage weitaus mehr Menschen ein primär der Vernunft gewidmetes philosophisches Leben führen könnten, wenn sie es denn nur wollten, so waren ungeachtet materiell ungleich ungünstigerer Umstände die antiken ‚Entdecker' und ‚Begründer' der Philosophie wie Wissenschaften im Allgemeinen und der Ethik, der Pädagogik wie der Politischen Wissenschaft im Besonderen, dennoch von der Universalität ihrer auf Vernunft im emphatischen Sinne als Teilhabe an göttlicher Weisheit gegründeten Einsichten und dem Streben aller Menschen nach Glück, Gutgeistigkeit oder Wohlergehen (oder wie immer man εὐδαιμονία ins Deutsche übertragen mag) überzeugt, dem nach Aristoteles „übereinstimmenden Glauben der Menschheit" (Nikomachische Ethik Buch X 1173 a). Immerhin hat dieser im achtzehnten Jahrhundert, wenn auch auf vielfältig verschlungenen, gesellschaftlich verdünnten Wegen, in Form modernen Natur- und Menschenrechtsdenkens noch Eingang in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und moderne Verfassungen gefunden, der heute als zivilreligiöser Gehalt von plural verfassten Demokratien expliziert werden

kann.[22] Freilich sind diese, auch und vielleicht gerade aufgrund verfassungsrechtlich erstmals geschützter Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit, dennoch nicht mit jeder Form von Glauben, Gottes- und Götterverehrung, Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutung oder Güter- oder Wertorientierung zu vereinbaren, nicht einmal mit demokratischen Werten im engeren Sinne, da auch diese in ihrer religiöse wie materielle Dimensionen umfassenden Vielfalt und wechselseitigen Ergänzung, Durchdringung wie Begrenzung zueinander zu erfassen sind. Leider kann auch dies verfehlt werden, insbesondere wenn spezifisch bedingte und daher dis- wie interdisziplinär näher auszudifferenzierende und zu qualifizierende Werte wie Würde, Freiheit, Gleichheit, Frieden und Gerechtigkeit, aber auch andere, nicht im gleichen Maße grundgesetzlich so prominent geschützte Werte wie Arbeit, Muße, Erholung und Freizeit vollständig voneinander isoliert und einer oder mehrere von ihnen verabsolutiert werden, was wiederum nur trans- oder antidisziplinär zu erfassen und abzumildern ist.

Das, was heute Extremismus im weitesten, persönlich, sozial wie geschichtlich zu verantwortenden Sinne genannt wird, nimmt mit anderen Worten in Gesellschaften mit säkularem Vordergrund seinen Anfang – um es paradox gegen heute gemeinhin bis in die Extremismusforschung vorherrschende Meinungen zu formulieren -, wenn dieses Phänomen als ein rein menschliches, bloß gesellschaftliches oder allein historisches Phänomen betrachtet und dessen philosophisch-religiöse Dimensionen verkannt werden, die selbstredend immer auch menschliche, gesellschaftliche wie historische Dimensionen umfassen. Was nicht ausschließt, auch wenn dies nicht minder verkannt werden kann, dass diese Prozesse unter Menschen mit religiösem Vordergrund mit materialistischen, vitalistischen, machtpolitischen oder sonstigen, allzu menschlichen Formen von animistischer, magischer oder anthropomorpher Religiosität einsetzen. Es ist indes nicht leicht, ohne Philosophie theomorphe Darstellungsweisen menschlicher Leidenschaften wie umgekehrt anthropomorphe Formen vermeintlich göttlicher Leidenschaften überhaupt zu erkennen und deren jeweilige politische Relevanz zu erfassen.

Die Freunde der Weisheit, die seit mehr als 2300 Jahren nun der Spur *Sokrates*, *Platons* und *Aristoteles* auf die eine oder andere Weise folgen, wenden sich bekanntlich sowohl gegen Mythopoeten, die weniger an menschenmöglichen Wissen

[22]Vgl. hierzu beispielsweise den von Heinz Kleger und Alois Müller herausgegebenen Sammelband: Religion des Bürgers – Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Ergänzte Auflage mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens, Münster 2004.

beanspruchen, sich zu früh auf göttliches Geschick berufen und keinen oder zu wenig Gebrauch von menschlicher Vernunft und Freiheit machen, als auch gegen Gnostiker und Sophisten, die ihr Wissen, menschliche Freiheit und ihre Stärke maßlos überschätzen und vermeinen, in Besitz von mehr als menschenmöglichen Wissen zu sein und sowohl über Mensch, Gesellschaft und Welt als auch über Götter und Gott frei und nach Gutdünken verfügen zu können.

Den genannten Philosophen zufolge reicht jedenfalls die äußerste, also extremst weit geöffnete Spannungshaftigkeit menschlicher Existenz zumindest potentiell vom unruhig – oder modern gesprochen: angsterfüllt - in den Abgrund blickendem Schweben über zwar denkmöglichem, indes nicht widerspruchsfrei zu erfassendem Gar Nichts, das mit dem Erstaunen darüber, das überhaupt etwas und nicht Nichts ist, wohl beginnen kann, aber keineswegs enden muss[23], und von da an über natürlich-lusthaft wie unlusthaft zugleich erlebte Momente, über mehr oder weniger nützlich-unnützliche wie

[23]Philosophieren als eine universale Lebensweise, die potentiell von allen gelebt werden kann, bis zum heutigen Tage jedoch aus welchen Gründen auch immer nur von einigen gewählt und aktualisiert wird, beginnt der genannten philosophischen Tradition zufolge bekanntlich mit der Verwunderung darüber, das überhaupt etwas und nicht Nichts ist.

Max Scheler hält sogar die philosophische Einsicht, „dass überhaupt Etwas sei oder noch schärfer gesagt, dass ‚nicht Nichts sei' (wobei das Wort Nichts weder ausschließlich das Nicht-Etwas noch das Nicht-Dasein von Etwas, sondern jenes absolute Nichts bedeutet, dessen Seinsnegation im negierten Sein das So-Sein oder Wesen und das Da-Sein noch nicht scheidet)" (Seite 112) für die „voraussetzungsloseste und ursprünglichste und unumstößlichste Einsicht" (ebenda) der Philosophen, die „schon zur Konstituierung des Sinnes des Wortes ‚Zweifel an Etwas' (an dem Sein von Etwas, an der Wahrheit eines Satzes) vorausgesetzt" (ebenda) wird. „Der Tatbestand, dass nicht Nichts sei, ist gleichzeitig der Gegenstand erster und unmittelbarster Einsicht, wie der Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung – wobei diese letzte emotionale Bewegung angesichts des Tatbestandes freilich erst dann voll einzutreten vermag, wenn ihr unter den die philosophische Haltung prädisponierenden Gemütsarten die den Selbstverständlichkeitscharakter (und eben damit den Einsichtscharakter) des Tatbestandes des Seins auslöschende Demutshaltung vorangegangen ist. Also: gleichgültig, auf welche Sache ich mich hinwende und auf welche, nach untergeordneteren Seinskategorien schon genauer bestimmte Sache (als da z.B. sind Sosein - Dasein, Bewußtsein – Natursein, reales Sein oder objektives nichtreales Sein, Gegenstandsein – Aktsein, desgleichen Gegenstand- und Wiederstandsein, Wertsein oder wertindifferentes ‚existentiales' Sein, auf substanzielles-attributives, akzidentielles oder Beziehungssein, auf Möglichsein, Notwendigsein oder Wirklichsein, auf zeitfreies, schlechthin Dauerndes oder Gegenwärtig-, Vergangen-, Zukünftigsein, auf das Wahrsein, z.B. eines Satzes, Gültigsein oder vorlogisches Sein, auf ausschließlich mentales ‚fiktives' Sein, z.B. der nur vorgestellte ‚goldene Berg' oder das nur vorgestellte Gefühl oder außermentales resp. beiderseitiges Sein) ich hinblicke: an jedem einzelnen, beliebig herausgegriffenen … Arten des Seins wie an jeder dieser … Arten selbst wieder, wird mir diese Einsicht mit unumstößlicher Evidenz klar – so klar, dass sie an Klarheit Alles überstrahlt, was mit ihr nur in denkbaren Vergleich gebracht werden kann. Freilich: wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird auch die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, dass überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, vollständig übersehen. Er wird bei irgendeiner der vielleicht nicht minder evidenten, aber der Evidenz dieser Einsicht doch nachgeordneten Einsichten beginnen, wie z.B. der im Cogito ergo sum vermeintlich liegenden Einsicht oder in solchen Einsichten, wie dass es Wahrheit gäbe, dass es einen absoluten Wert gäbe, dass geurteilt wird, dass es Empfindungen gäbe oder dass es eine ‚Vorstellung' der Welt gäbe usw." (Seite 112f, alle Zitate und Hervorhebungen aus: Max Scheler: Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. In: Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen, Erster Band Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921).

angenehm-unangenehme, gesellschaftlich-dissoziale, politisch-unpolitische wie kulturell-religiöse Lebensweisen, die sich erheblich voneinander unterscheiden können, von der Vernunft jedenfalls weder als alternativlos notwendige noch als gänzlich kontingente und bloß als individuell oder allein als sozial konstruierte erfahren werden, und noch weit über diese und über glückselig erlebte, tiefste im Diesseits erreichbare Ruhe und höchstmögliche Orientierung gewährende Augenblicke der Gewissheit der Gegenwart Gottes im Glauben hinaus, die *sub specie aeternitas et mortis* zugleich betrachtet dennoch keinen Grund geben, sich bereits erlöst zu wähnen, vielmehr uns erst unser „übernatürlich-elendes Dasein“[24] enthüllen, welches privat wie politisch dann wiederum so weise, tapfer, besonnen, gerecht und gut gelebt werden will, wie dies menschenmöglich ist, bis hin zur philosophisch oder religiös dann mit guten Gründen erhofften, aber über das schmale Band des Glaubens hinaus keineswegs gewissen Vollendung und Vergottung des Lebens im Tode durch das Geschick, die Gerechtigkeit und Gnade Gottes.

Blenden wir nun die äußerste, hier nur grob skizzierte Spannungshaftigkeit menschlicher Existenz bewusst oder unbewusst ab oder aus - sei es in Affirmation oder Negation von Philosophie und Glaube, sei es durch philosophische, gläubige oder säkulare Verschließung gegenüber Abgrund wie Grund oder sei es schlicht und einfach durch wissenschaftliches Desinteresse an der Frage nach dem guten, glücklichen oder gelingenden Leben bzw. schlechten, unglücklichen und misslingenden Sterben - und verkennen, verehren oder verachten überdies im Übermaß die relative Bedeutung all dessen, was zwischen dem ‚Gar-Nichts‘ und ‚Gott‘ als den beiden extremsten, gegenständlich nicht erfassbaren Polen unserer dramatisch vom negativen zum positiven Pol dynamisch gespannten Existenz liegt, indem wir allzu früh verzweifelt oder ungeduldig hoffnungserfüllt früher oder später zum Scheitern verurteilte Versuche unternehmen, die äußerste Spannungshaftigkeit menschlicher Existenz durch Verabsolutierung einer oder mehrerer innerweltlicher Dimensionen unseres Daseins und durch Annihilierung oder übermäßige Abwertung der übrigen zu reduzieren. Beispielsweise indem die existenzielle, aus dem Grauen über denkwürdigem Nichts übers innerweltlich Seiend-Nichtseiende und ideelle Sein ins Ein-Eine hinausragende Spannung innerweltlich wieder verschlossen und vergesellschaftet wird. D. h. der negative Pol des Gar-Nichts und die damit drohende Vernichtung aller Güter des Lebens wird von der

[24]Thomas Mann: Joseph und seine Brüder, Frankfurt am Main 2013 [1933-48], Seite 7.

eigenen, explizit oder implizit divinisierten sich mit dem positiven Pol ineinssetzenden Gruppe der fremden dämonisierten Gruppe zugeschrieben, was deren Vernichtung zum Zwecke der Erlösung nahelegt. Dann und erst dann kommt es früher oder später zu dem, was heute unter Extremismus, Polarisierung der Gesellschaft und gruppenbezogener Ko-Radikalisierung und Bedrohungswahrnehmungen zwischen Islamisten, die ihren Gott in die Welt, ihre Glaubensgemeinschaft und sich selbst magisch hinabziehen, und (il)liberalen oder rechten wie linken identitär-populistischen Bewegungen, die aus scheinbar entgegengesetzter Richtung Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt oder Teile derselben verabsolutieren, zumeist leider nur an der Oberfläche thematisiert und damit in ihrer religiösen oder ersatzreligiösen Höhen- wie Tiefendimension übergangen wird und daher auch nicht dementsprechend bekämpft oder zumindest abgemildert werden kann. Indem negativer und positiver Pol vertauscht, das Negative mit dem Positiven wie umgekehrt miteinander vermischt und diese dann entgegengesetzt werden, erreichen wir einen Kipppunkt, der im Aufeinandertreffen von Menschen mit entgegengesetzter Glücks- wie Unglückspolarität entweder zu wechselseitiger Relativierung durch Belehrung, Ergänzung und Begrenzung oder aber zu ein- oder gegenseitig imaginierter oder tatsächlicher Abstoßung und Extremisierung führt, wenn das (ersatz)religiöse Radikalisierungspotential von Kommunismus, Nationalismus, Kapitalismus und Liberalismus moderner Ideologien wie politischer Religionen philosophisch-theologischer Reflexion entzogen wird.

Pravu Mazumdar, der Physik und Philosophie studierte, in Indien geboren wurde und in München als freier Autor, Übersetzer und Dozent lebt, wie dem Klappentext eines schmalen, aber äußerst lesenswerten Bändchens von ihm entnommen werden kann, hat diesen Prozess der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung zwischen Gruppen mit vorangehend entgegengesetzter Glücks- und Unglückspolarität in seinem Essay „Das Niemandsland der Kulturen“ recht anschaulich beschrieben und sei hier exemplarisch zur politisch aktualisierten Verdeutlichung des bisher philosophisch Gesagten etwas ausführlicher zitiert:

> „Wir haben in den letzten Jahren gelernt, Männer mit Bart und dunkler Haut zu fürchten. Diese Männer, sagen wir, befinden sich in einem hypnotisierten Zustand. Fällt das richtige Wort, so richten sie sich auf und mutieren zu Kampfmaschinen, die nicht nur Menschen, U-Bahnen und Hochhäuser in die Luft jagen, sondern auch unsere innersten Bilder. Diese Männer sind mitten unter uns ruhende trojanische Pferde oder wie eine Krankheit mit unbestimmter Inkubationszeit. …

> Unter dem Eindruck dieses Bildes geraten die alten Bilder unserer eigenen Modernität ins Schwanken. Mit unserer berühmten modernen Freiheit, die wir täglich als die Freiheit zum schrankenlosen Konsum auslegen, vermischt sich diese Angst. Diese neuartige Angst diktiert die Selbstverteidigung einer Aufklärung, die tendenziell jede Angst zum Aberglauben erklärt hat. Bedenkt man, dass inzwischen Bevölkerungen sehr unterschiedlicher Erdteile auf diese Weise funktionieren, so muss man feststellen, dass in den letzten Jahren eine gewaltige Konditionierungsarbeit geleistet wurde.
>
> Das Schreckensbild der Männer mit den schwarzen und grauen Bärten, das auf das alte Bild unserer selbstverständlichen und für universell gehaltenen Modernität einen immer länger werden Schatten wirft, ist aber nur ein Ausschnitt eines umfassenderen Bildes vom Kampf der Kulturen, das täglich an Boden zu gewinnen scheint. Es geht dabei um einen Kampf, den wir nicht selber kämpfen, sondern, als gute Demokraten, unseren Vertretern überlassen haben. Wir sind die Zuschauer eines Schauerstücks und von unserer Zuschauerangst sind wir gänzlich durchdrungen.
>
> Während wir aber zuschauen und Angst empfinden, werden wir unversehens zu Mitgliedern einer Kultur, die sich mit einer anderen im Krieg befindet. Als Mitglieder des Fanclubs der westlichen Werte sind wir angehalten, wachsam zu sein gegenüber den bärtigen Männern, die einer Kultur entstammen, die uns fremd ist, die wir nie akzeptieren werden, die wir aber tolerieren wollen, gerade um unsere Modernität zu demonstrieren. Das Bild, das uns zusehends beherrscht, sieht also folgendermaßen aus: Es gibt auf der einen Seite *uns*, und *wir* sind die Guten. Wie könnte es auch anders sein? Denn sobald ein *wir* definiert wird, wird auch festgelegt, was gut ist. Und es gibt auf der andere Seite *die anderen*. Wir haben unsere Träume, die anderen haben die ihren. Wir träumen von einem irdischen Paradies, in dem wir ungestört konsumieren können. Die Anderen träumen von einem Paradies, das nur als ein billiger Abklatsch unserer eigenen Konsumträume erscheint, und das nun mit einer Waffengewalt und modernen Netzwerken auftritt, die uns beeindrucken. Die einzige Form, in der sich diese Paradiese begegnen können, sagen wir, ist der Krieg.“
>
> Mazumdar: Das Niemandsland der Kulturen – Über Migration, Tourismus und die Logik kultureller Nichtverständigung, Berlin 2011, Seite 7 ff.

Mazumdar geht mit seinem Essay, indem er traditionelle Philosophie mit politischer Ethik verknüpft, auf originelle und aktualisierende Weise von der in der Antike erstmals gewonnenen philosophischen Einsicht aus, dass „jeder Krieg auf einer Politik des Glücks“ (S. 9) und – dies sei zur Klarstellung hinzugefügt – auf einer Verkennung, Verkehrung und Verfehlung menschlichen Wohlergehens beruht, zumindest auf einer Seite zweier kriegsführender Parteien, sofern vor allem dieser Seite die Verantwortung für den Krieg zukommt.

„Das gute und das glückliche Leben der Menschen ist“, wie der Politische Philosoph und für die Einrichtung einer Religionspolitologie plädierende Politikwissenschaftler

Claus-E. Bärsch mit sanftem Seitenhieb auf seine wissenschaftlichen Kollegen bemerkt, „aber eine viel zu ernste Angelegenheit, als dass das Thema aus den wissenschaftlichen Diskursen verbannt werden sollte.“[25] Weil nicht alle Menschen nur leben oder überleben, sondern auf die soeben genannte oder andere Weisen immer auch gut, mitunter sogar besser leben und glücklich sein wollen bzw. um ihr Wohlergehen besorgt sind, sie sich indes über das, was ihnen als das Gute, Gott, Götter oder Glück erscheint, erheblich im Irrtum befinden können, oder sogar dann, wenn dies ausnahmsweise einmal nicht der Fall sein sollte, dies in Momenten der Gefahr oder der Freude des Gelingens wieder allzu leicht vergessen, und weil daher das, was den einen als ein Gut, anderen als ein Übel erscheinen kann, die einen das gewaltsame oder vorzeitige Sterben wie Krankheit, Leiden und Tod überhaupt als das größte Übel betrachten und ein möglichst intensiv und leidenschaftlich gelebtes, grenzenlos nach Wohlstand, Gesundheit, Lust, Stärke, Anerkennung und Macht strebendes Leben als größte Glücksgüter erachten, andere hingegen den Tod als das größte Glück ansehen und nicht nur meinen, dass die Abwendung von Gott und die Zuwendung zum irdischen Dasein und vor allem eine maß- und grenzenlose Steigerung des Begehrens, sei es materiell-vitalistischer, hedonistischer oder machtpolitischer Ausrichtung, Sünde ist, vielmehr darüber hinaus voller Gottesinbrunst in vermeintlicher Gewissheit, nicht tiefer als in Gottes Hände fallen zu können, der Ansicht sind, dass es am besten für uns alle wäre, erst gar nicht geboren worden zu sein und wir uns gar nicht erst in der Welt als erlösungswürdig zu bewähren hätten, wäre es extrem problematisch und äußerst fahrlässig, wenn die Fragen nach dem guten wie schlechten, vermeidenswerten und bösen Leben wie die nach dem absolut Guten wie metaphysisch Bösem und Sterben von den Wissenschaften ausgeklammert werden. Zumindest empirisch gilt es daher auch die Fragen und Antworten nach dem ewigen Leben oder endgültigem Tod zu beachten, sofern diese nicht ohne Konsequenz für die irdische Lebensführung sein *müssen*. Bärsch hat daher betont, dass für die Religionspolitologie „vor allem Gott, die Gottheit, die Götter, das Göttliche und das Heilige sowie Erlösung, Retter, Inkarnation, Repräsentation, Tod, Unsterblichkeit, das Verhältnis von Gott oder dem Heiligen zur Natur, zu Mensch und Welt und das Böse von Interesse“[26] ist. Erforderlich ist dies, um

[25]Claus-E. Bärsch: Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Claus-E. Bärsch, Peter Berghoff und Reinhard Sonnenschmidt (Hrsg.): Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht, Würzburg 2005, Seite 10.

[26]Ebenda, Seite 34. Bärsch will also nicht allein das erforschen, was man das Gute nennt, sondern auch das, was als das Böse bezeichnet wird. Letzteres aber werde heute sogar von Theologen verbannt: „Das Böse oder was man das Böse nennt soll hier hervorgehoben werden, denn der Diskurs über das

extrem entgegengesetzte Glücks- wie Unglückspolaritäten in Geschichte und Gegenwart, die wie der Blitz dem Donner extremistischer Gewaltausübung vorausgehen, überhaupt wahrnehmen und in ihrer Relevanz für angemessene Gegenmaßnahmen beachten zu können, die daher auch nicht allein wirtschaftliche, soziale oder politische oder bloß religiöse sein können.

Zur Prähistorie extrem entgegengesetzter Glücks- und Unglückspolaritäten bzw. moderner Glücks- und Paradiesreisen, zu deren Spätformen *Mazumdar* den Tourismus und die Migration zählt, und damit auch zur Gegenwart gehört leider auch das, was er „die koloniale *Nicht-Begegnung"* (S. 10) nennt. Im Rückgriff auf *Mircea Eliade*[27] gibt daher *Mazumdar* „aus der breit gefächerten Geschichte kolonialer Konfrontationen" (ebenda) und „aus der Geschichte der europäischen Annexion des amerikanischen Kontinents" (S.17) ein Beispiel für eine solche Nicht-Begegnung zwischen den Guaraní einerseits, einem archaischen Nomadenvolk aus Südamerika mit messianisch-apokalyptischen Paradiesvorstellungen vom ewigen Heil, die tanzend bei ihrer Durchquerung des südamerikanischen Kontinents vom Osten in den Westen auf ihrem Weg ins Jenseits die alte Welt für immer auf eine Insel der Seligen im Meer verlassen wollten, und spanischen Konquistadoren mit scheinbar allzu irdisch-materialistischen Paradiesvorstellungen andererseits, deren umgekehrte „große Meeresfahrt zu einem unbekannten Kontinent [man, PK] auf die Schubkraft der religiösen Verfolgung oder des moralischen Verfalls in der Heimat zurückführen [kann, PK] oder auf eine Sehnsuchtskraft, die vom neuen Kontinent auszugehen scheint: die Verheißung von Gold und Reichtum oder eines adamitischen Urzustands." (S. 17).

Es sei hier dahingestellt, ob es rein messianisch-apokalyptische oder materialistisch-pleonektische Glückskulturen gibt und die koloniale Vergangenheit wiederauflebt oder postkolonial beruhigt ist. Auch in der Gegenwart können diese oder andere extrem entgegengesetzte Glück-/Unglückspolarisierungen wieder aktuell werden, da in der

---

Böse findet in der gegenwärtigen Literatur zur Religion – Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie selbst – und den politischen Wissenschaften nicht statt. Das Böse wird verschwiegen, verbannt und tabuisiert. Indes erfahren Menschen das Böse, zumindest das, was man das Böse nennen darf, nämlich die Zerstörung aller Güter des Lebens und des Lebens selbst, in ihrem alltäglichen Leben. Darüber hinaus ist die Zerstörung aller Güter des Lebens und der gewaltsame Tod *das Thema* aller Medien. Insofern ist das Böse aus der entzauberten und säkularisierten Welt der Moderne nicht verschwunden." (ebenda, Hervorhebung im Text vom zitierten Autor selbst).

[27]Mircea Eliade: Die Sehnsucht nach dem Ursprung: Von den Quellen der Humanität, Frankfurt/M. 1976.

Politik nicht nur das wirkt, was vernünftig oder wirklich ist, sondern auch und vielleicht sogar vor allem das, von dem man glaubt oder nur meint, dass es wirklich oder vernünftig sei.

In Rücksicht auf heutige, im Gegensatz zur Philosophie der Aufklärung öfter säkular denn religiös orientierte Humanisten[28] sei hier nochmals hinzugefügt, dass Extremismusprävention – was im Übrigen auch für die sogenannten Hochreligionen oder Offenbarungsreligionen als sekundäre, selbst bereits auf Religionskritik beruhende Religiosität und Religionen gilt[29] - mit Religionskritik einsetzen und durchaus gelingen könnte: „Dies nämlich dann sogar und vielleicht eben dann, wenn nur und allein das

[28]Zum Verhältnis von Politik und Religion in der Philosophie der Aufklärung bei Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau und Kant siehe insbesondere: Claus-E. Bärsch: Politics and Religion in the Philosophy of the Enlightment I: Hobbes, Spinoza, Locke and Rousseau and II: Kant. In: Religion, Politics and Law – Philosophical Reflections on the Sources of Normativ Order in Society, edited by Bart C. Labuschagne & Reinhard Sonnenschmidt, Leiden/Boston, 2009, Pages 97-166. Philosophische Aufklärer verstehen im 18. Jahrhundert den xenophonisch-platonischen Sokrates, der im Verlaufe der Geschichte ebenso für eine jüdische, christliche oder muslimische Philosophie wie den Offenbarungsreligionen krass entgegengesetzt für eine atheistische Philosophie vereinnahmt wurde und wird, nicht allein als einen Verteidiger philosophischer Freiheit oder unorthodoxen Antidogmatiker und gewiss noch nicht als einen wegen Gottlosigkeit von seinen Mitbürgern zum Tode verurteilten Atheisten. Vielmehr sind sie noch, so Keidel und Reibold, vor allem darum bemüht, ihn als Prototyp des frommen Heiden darzustellen, vom Unglauben reinzuwaschen und zu einem Prediger einer natürlichen Religion zu verklären. Insofern bestätigen sie also den historischen Vorwurf der Athener, dass Sokrates eine neue Religion habe einführen und damit die Jugend verführen wollen (vgl. Leonard Keidel und Janina Reibold: Einführung. In: Johann Georg Hamann: Sokratische Denkwürdigkeiten, Wolken, Hamburg 2021, Seite LXIX). Weiter noch als frömmelnde, ansonsten politisch eher überaus pragmatisch denn theoretisch verstiegen oder gar spekulativ orientierte philosophische Aufklärung, mitunter gegen seinen mit ihm bekannten Königsberger Mitbürger Kant, geht der streitfreudige Hamann, der dunkle Aufklärer der Aufklärer, der zwar nicht mehr wie in der Antike das Christentum als Vollendung vor allem platonischer Philosophie und insofern auch als Philosophie und noch nicht allein als Religion verstand, indes Sokrates und Platon immerhin wieder unter Absehung gewichtiger Differenzen unter die Propheten einreihte, nachdem ihnen zuvor von philosophiefeindlichen Theologen Gottesbürgerschaft bisweilen ab- und allzu irdische Erdenbürgerschaft wie Ewigkeit der Höllenstrafen mitunter freimütig zugesprochen wurden: Die Athener, so schreibt Hamann, waren neugierig, „besaßen aber mehr die Gabe zu erfinden und vorzutragen, als zu behalten und zu urtheilen; daher hatte Sokrates immer Gelegenheit ihr Gedächtnis und ihre Urtheilskraft zu vertreten, und sie für Leichtsinn und Eitelkeit zu warnen. Kurz, Sokrates lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer *Wahrheit*, die *im Verborgenen liegt*, zu einer *heimlichen Weisheit*, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst eines *unbekannten Gottes*. Plato sagte es den Atheniensern ins Gesichte, daß Sokrates ihren Arm den Göttern gegeben wäre sie von ihren Thorheiten zu überzeugen und zu seiner Nachfolge in der Tugend aufzumuntern. Wer den Sokrates unter den Propheten nicht leiden will, den muß man fragen: *Wer der Propheten Vater sey?* und ob sich *unser* Gott nicht einen *Gott der Heyden* genannt und erwiesen?“ (Johann Georg Hamann: Sokratische Denkwürdigkeiten, Hamburg 2021, Seite 38.)

[29]Vgl. hierzu Theo Sundermeier: Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, Seite 34-42, ders.: Religion, Religionen. In: K. Müller und Theo Sundermeier (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, Seite 411-423 sowie Jan Assmann: Ma’at – Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990, Seite 19f. und 279. Vgl. auch: Wagner, Andreas (Hrsg.): Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments. Berlin – New York: W. de Gruyter, 2006. Kritisch kontrovers zu den politischen Implikationen dieser Unterscheidung: Rolf Schieder (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014.

Menschenwesen es ist“, das „in Rede und Frage steht“. Ob nun „dies Rätselwesen … unser eigenes natürlich-lusthaftes und übernatürlich-elendes Dasein in sich schließt“[30], wie es offen gegenüber den äußersten, nicht fass- und fixierbaren, im Scheitern des Denkens und nur des Denkens selbst[31] jedoch kognitiv erfahrbaren Polen unserer Existenz in *Thomas Manns* Opus Magnum heißt, oder nicht, ist persönlich, philosophisch oder religiös von höchster Relevanz, kann indes ethisch wie politisch durchaus auch irrelevant sein. Freilich dann und nur dann, solange „dessen Geheimnis sehr begreiflicherweise das A und O all unseres Redens und Fragens bildet, allem Reden Bedrängtheit und Feuer, allem Fragen seine Inständigkeit verleiht“ (Joseph und seine Brüder, 7). Möglicherweise sind in einem, empirisch freilich erst noch zu überprüfenden Sinne, sogar säkular orientierte Philosophen, Humanisten, Sozialisten oder Naturalisten, - indem sie Natalität wie Mortalität thematisieren, Menschen mit ihrer potentiellen Religiosität und Unsterblichkeit zwar unterschätzen, aber immerhin sich selbst weder überschätzen noch sich einbilden, ganz genau zu wissen, wer der Mensch und was sein eschatologisch letztes Telos ist, ob dies nun allein innerweltlich, nur extramundan oder einer Mischung aus beiden und einem ungleichen Zusammenspiel von Gott und Mensch vollendet werden kann, was selbst als höchste und vermittelte Form menschlich-übermenschlicher Hoffnung nicht mit Gewissheit zu verwechseln ist – zumindest vor Überheblichkeit besser geschützt als sterblich-unsterbliche, zwischen Zeit und Ewigkeit schwankende Philosophen und Gläubige, die im Gegensatz zu ihnen und zur landläufigen Meinung nicht gerade dazu tendieren, sich selbst zu unter- und andere Menschen zu überschätzen. Nicht zuletzt gilt es zu bedenken, dass das Beste, wenn verfolgt, aber verfehlt, das Schlimmste in uns und für andere hervorbringen kann. Mir will es daher scheinen, dass vor allem die Überschätzung der Weisheit und nicht zuletzt sogar die der Liebe zur Weisheit gegenüber nachgeordneten Lebensweisen, vor der insbesondere Philosophen nicht gefeit sind, und die Einbildung wie der Mangel an Weisheit, bisweilen aber auch schlichte Unwissenheit, allzu viele, Philosophen und vermeintlich Gläubige wie Ungläubige zur Überschätzung oder Unterschätzung ihrer selbst oder anderer durch Verschließung ihrer eschatologischen Offenheit und dramatisch-dynamisch gerichteten Spannungshaftigkeit verführt. Zu rechnen ist also nicht nur mit Psycho- und Soziopathen, sondern auch und vor allem mit

[30]Thomas Mann: Joseph und seine Brüder, a.a.O., Seite 7.

[31]Vgl. hierzu und nicht allein zu Platon vor allem: Karl Jaspers: Die großen Philosophen, München 1992 [1957].

Theo- und Physiopathen. Nicht, wie zumeist vermeint, säkularer Narzissmus und Nationalismus dürften daher heute die größten Gefahren für unser Miteinander darstellen, sondern – sei es in offen religiöser oder in verdeckt säkularer Form – Gotteswahn und Gottesvolkswahn. Denn zu diesen dürfte nicht allein gehören, dass man universell an die Konsubstanzialität von Gott, Mensch und Gesellschaft oder gar partikular an die Gottgleichheit der eigenen Seele und des eigenen Kollektivs glaubt, was heute leider wieder in zutreffenderem Maße als Nationalreligiosität unter Putins, Erdogans, Raisis, Modis oder Netanjahus Anhängern anzutreffen ist, sondern auch Verabsolutierungen von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und/oder Natur, zu denen die Überschätzung eigener und Unterschätzung anderer wie die menschlicher Handlungsmöglichkeiten überhaupt gehören. Darunter fallen nicht zuletzt Hypermoralität als extreme Überschätzung von Moral und Ethik gegenüber Interessen und Leidenschaften oder umgekehrt Wirtschaftschauvinismus als nicht minder extreme Überschätzung von Interessen gegenüber Moral, Ethik, Bildung, Recht, Politik und Religion. Beides gilt es gleichermaßen zu berücksichtigen, wenn es um notwendigerweise phänomenübergreifende Erfassung von extremen (Ko-)Radikalisierungsprozessen geht. Auch letzteres noch als ein religiöses Phänomen – als Wirkung des Fehlens religiöser Reflexion – zu betrachten, ist vielleicht die vornehmste Aufgabe, die uns gegenwärtige Platon Lektüre stellt.

Realist dürfte wohl auch heute nur sein, wer nicht vorschnell bloß ideelle bzw. idealistische Verirrungen oder vorab allein materialistische Verwirrungen und Verkehrungen in Betracht zieht. Zur Feststellung, dass unter Philosophen zwischen Idealisten bzw. den Ideenfreunden und Materialisten ein scheinbar immerwährender Riesenkrieg über Wirklichkeit und Sein tobt[32], der manifeste Konflikte und mannigfaltige Krisen der Gegenwart wie gegenseitig sich hochschaukelnde Radikalisierungsspiralen zwischen Islamisten und Identitären heute wieder befeuert, waren Philosophen schon vor nunmehr bald 2500 Jahren gelangt. Bemerkenswert an dieser erstmals von Platon kritisch diagnostizierten, den gesellschaftlichen Konflikten in ihrer Mannigfaltigkeit zugrunde liegenden *Gigantomachie* unter Philosophen ist, dass er selbst, notorisch als unbelehrbarer Ideenfreund in Verruf, der das sokratische Dogma von der Unsterblichkeit der Seele gelehrt[33] und das leibfeindliche Wortspiel der Pythagoreer vom Leib als

[32]Vgl. Platon: Sophistes 246.

[33]Vgl. Platon: Phaidon 70ff.

Gefängnis der Seele[34] in Umlauf gebracht habe, das als ‚platonische Liebe' sprichwörtlich geworden ist, wobei geflissentlich übersehen wird, dass er nicht nur die Psyche als Sensorium für Transzendenz (so Eric Voegelin) entdeckte, sondern auch die Körperlichkeit in ihrer Profanität erkannte, indem er anthropomorphe Gottesvorstellungen als Vergöttlichung menschlicher Leidenschaften wie Leiblichkeit kritisierte, was heute leider nicht im gleichen Maße, wenn überhaupt, bekannt ist, in diesem Streit nicht zuletzt aus diesem Grunde nicht einseitig für ‚seine' philosophischen Ideenfreunde Partei ergreift. Obzwar er diese für zahmer und zivilisierter als ihre Kontrahenten hält, bezichtigt er sie dennoch, das Körperliche allzu klein zu reden und diesem statt des Seins bestenfalls ein bewegliches Werden zuzuschreiben. Auch wir sollten daher heute zumindest nicht nur damit rechnen, dass allein Letztere „alles aus dem Himmel auf die Erde herab ... mit Gewalt in das Körperliche ziehen", dabei „Körper und Sein für einerlei erklären" und „auf das Unsichtbare ganz und gar nicht achten"[35]. Vielmehr kommt es umgekehrt auch darauf an, in Erwägung zu ziehen, ob andere dem entgegengesetzt Gott oder die Götter, den Geist oder Ideen schlicht für einerlei mit dem Sein erklären, deren henologische Differenz zum Ein-Einen übersehen und auf das Körperliche ganz und gar nicht achten. In dieser Verknüpfung und Überbrückung anscheinender Gegensätze und Polaritäten liegt meines Erachtens der philosophische Beitrag zur Erkenntnis von Ko-Radikalisierungen, der von heutiger Extremismus- und Präventionsforschung, wenn überhaupt, dann nur höchst unzureichend beachtet wird.

Auf ähnliche Weise konstatiert Aristoteles, dem der Mensch in seiner Vollendung, d.h. seiner Natur nach, die teleologisch im Hinblick auf ihre Aktualisierung durch politisch tätige Menschen und nicht physisch als vorpolitisches Natur- oder Menschenrecht im modernen Sinne ohne Bildungs- und Aktualisierungsanstrengungen verstanden wird, noch das vornehmste Geschöpf ist, für den indes dasselbe auch, wenn es sich herausnimmt, Bildungsprozesse zu überspringen und Moralität, Gesetz, Recht und Gerechtigkeit dann politisch zu missachten, das ruchloseste, roheste und allergemeinste Geschöpf von allen ist:

> „Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das vornehmste Geschöpf ist, so ist er auch, des Gesetzes und Rechtes ledig, das schlechteste von allen … Deshalb ist er ohne Moralität das ruchloseste und roheste und in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das allergemeinste Geschöpf. Die

[34]Vgl. Platon: Gorgias 493.

[35]Platon: Sophistes 246.

> Gerechtigkeit aber, der Inbegriff aller Moralität, ist ein politisches Ding. Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, und eben dieses Recht ist es auch, das über das Gerechte entscheidet."
>
> Aristoteles: Politik 1253 a 30

Ob nun, wie Aristoteles meint, Recht und Gerechtigkeit „nichts anderes als die in politischer Gemeinschaft herrschende Ordnung" ist, oder nicht, wie im Anschluss an christliche wie moderne Philosophen aufgezeigt werden könnte, für die das Politische nicht mehr die alle anderen Ordnungen umfassende ist, die Phänomene Extremismus und richtige Mitte werden nach wie vor am besten getroffen, wenn diese zugleich im Hinblick auf übermenschlich äußerste ‚Realitäten' wie menschlich, gesellschaftlich, geschichtlich und weltlich vorletzte ‚Spannungshaftigkeiten' erfasst werden. Dass Extremismus hingegen allein oder primär im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und zu anderen zu bestimmen ist, wie dies von aktueller Extremismusforschung behauptet wird, was zu dem scheinbar nicht enden wollenden Streit darüber geführt hat, ob Extremismen gemeinhin mehr an rechten oder linken Rändern oder in der Mitte der Gesellschaft zu verorten seien, und nicht primär oder zumindest immer auch im Verhältnis der Menschen zur Welt und zu Gott bzw. im Hinblick auf ein Mensch, Gesellschaft und Geschichte wie Welt transzendierendes, absolutes Maß, das Distanzierung von sich selbst und gesellschafts- wie leibzentrierter Wahrnehmung ermöglicht, d.h. Prozessen der Über- wie Unterschätzung, der Divinisierung wie Dämonisierung, der positiven Selbst- wie negativen Fremdbestimmung von Mensch(en) und Gesellschaft(en) vorbeugt, also möglichst frühzeitig daran anknüpfende Ko-Radikalisierungsprozesse in Gesellschaft und Geschichte unterläuft, kann und sollte mit Verweis auf die Universalität philosophischer Vernunft in Frage gestellt werden.

Einleitend mag dies an *noetischem Pathos* und als impliziter Hinweis auf *Thanatos* und *Eros* als den beiden Seelenkräften in der menschlichen Psyche genügen, die einer Verwechselung von Sterblichkeit mit Unsterblichkeit wie umgekehrt vorbeugen, die menschenmögliche Formen von *Dike* verhindern. Als Prolegomena zu einer Philosophie der Ko-Radikalisierung mag das Gesagte zudem als Bekenntnis und Hinweis auf oberste philosophische Prinzipien und Kriterien dienen, deren kritisch-kontroverse Explikation selbstredend in Rücksicht auf griechische, indische, chinesische, römische, jüdische, christliche, muslimische wie (post)moderne Philosophien zu erfolgen und deren jeweils besondere theoretische wie praktische Gelingens- wie Entgleisungsformen zu erörtern hätte.

B. Philosophie, Politische Philosophie und Politik

Prinzipien, Paradigmen und Perspektiven einer Philosophie der Polarisierung

Wie im Vorwort zur Working Paper Reihe des RISP bereits angekündigt, wird mit dem Working Paper B zunächst in zwei Abschnitten umrissen, was vornehmlich von Platon und Aristoteles und denjenigen, die deren philosophische wie politische Einsichten für heutige Zwecke aktualisieren, unter Philosophie und Politischer Philosophie verstanden wird. Dabei wird nicht nur darauf hingewiesen, dass sie Philosophie und Politische Philosophie unterscheiden, sondern auch darauf, wie es ihnen gelingt, beide miteinander zu verbinden. Anschließend wird im dritten Abschnitt stichwortartig in Form kurzer Beschreibungen unter Angabe spezifischer Merkmale umrissen, auf welches an der genannten Philosophie orientierte, spezifisch moderne Verständnis von Politik und Religion vornehmlich rekurriert wird.

Um nun ohne Umstände und Umschweife gleich zur Sache kommen zu können, sei der Einfachheit halber zunächst in Form bestimmter Negationen für oder wider privathedonistischen Zeitgeist, postdemokratisches Meinungsklima und ungetrübte Bildungseuphorie kurz darauf hingewiesen, was hier nicht, nicht primär, zumindest nicht ausschließlich und schon gar nicht in einem spezifischen Sinne unter Politik verstanden wird: Das Politische wird weder auf Geist, Kultur und Bildung oder auf gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsprozesse noch auf ökonomische Besitzstandswahrung, Wohlstandssicherung und Wirtschaft oder auf Privatvergnügen, Lust und Zerstreuung oder Familie, Freunde und Freizeit reduziert. Der gegenwärtig grassierenden Entpolitisierung des Politischen durch dessen Reduktion auf Privatleben, Ökonomie, Gesellschaft, Pädagogik, Politik im engeren Sinne oder gar Religion soll hier nicht weiter Vorschub geleistet werden. Bevor ich im dritten Abschnitt versuche, die hier genannten bestimmten Negationen etwas näher zu erläutern und diese unter Beachtung moderner Paradigmata des Politischen ins spezifisch Positive wende, soweit es mir für vorliegende Zwecke sinnvoll und geboten erscheint, nun also erstmal im Working Paper B I zur antiken Philosophie im Allgemeinen bzw. zur Philosophie als Metawissenschaft und mit dem zweiten Paper B II zu deren Verknüpfung mit Politischer Philosophie im Besonderen.

I. Prinzipien: Philosophie als Metawissenschaft

Es muss zur Charakterisierung dessen, was unter Philosophie verstanden wird, hier zunächst der schlichte Hinweis auf Weber-Schäfers Einführung in die antike Politische Theorie – Zweiter Teil: Von Platon bis Augustinus und darauf genügen, dass „Philosophie als die Wissenschaft vom welttranszendenten Guten … zugleich die Wissenschaft von der richtigen Ordnung des Menschen als eines durch Rationalität und Soziabilität gekennzeichneten Wesens“ (Weber-Schäfer, 1992, 1) ist. Die Philosophie kann dabei für interdisziplinäre Zwecke als transdisziplinäre Metawissenschaft fungieren, weil es neben der theoretischen Philosophie, die auf den Grund des Seins und Zweck des Daseins und damit auf eine „Zusammenschau der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden“ (Platon, Politeia 537c) gerichtet ist, seit langem darüber hinaus auch etablierte, spezielle Philosophien für die menschlichen Angelegenheiten gibt. Mit der Politischen und Pädagogischen Philosophie sowie der Religions-, Rechts-, Sozial-, Wirtschafts- und Kulturphilosophie, um hier nur einige Richtungen aktuellen Philosophierens zu nennen, verfügt die Philosophie selbst auch über disziplinäres Wissen zur Erfassung von Interdependenzen zwischen denjenigen Forschungsgegenständen, die es zwecks individueller wie gesellschaftlicher Erfassung von vor-, inner- wie überpolitischen Einsprungspunkten in Ko-Radikalisierungsprozesse notwendigerweise zu berücksichtigen gilt. Dass darüber hinaus noch weitere von Bedeutung sind, ist mir bewusst, der gelegentliche Hinweis auf ästhetische, leibliche oder physische Phänomene, der nachfolgend nicht vollständig ausgeblendet wird, mag und muss hier genügen.

Interdisziplinäre Forschung erfordert zunächst Fachwissen aus zwei oder mehreren Disziplinen, was die nur scheinbare Selbstverständlichkeit voraussetzt, dass die Vielfalt der Realität sowie die Unterschiede und die relative Eigenständigkeit der beteiligten Fachwissenschaften zur Erfassung von Dimensionen derselben nicht von vornherein verkannt werden. Dies wäre z.B. immer dann der Fall, wenn in vorschneller Verallgemeinerung eines fachwissenschaftlich ermittelten Gehalts oder einer fachwissenschaftlichen Methode zur Erfassung eines Teilausschnittes oder besser gesagt einer Dimension der Realität vermeint würde, bereits die gemeinsamen Strukturen der menschlichen Realität oder das Prinzip oder die Prinzipien des Seienden im Ganzen und die Gemeinsamkeit der beteiligten oder gar die aller Wissenschaften erkannt zu haben. Dies hätte jedes Mal zur Folge, dass im Namen der einen verallgemeinerten

Hinsicht die fachlich begrenzte Berechtigung und die relative Eigenständigkeit der übrigen Fachperspektiven negiert werden würde. Interdisziplinäre Forschung erfordert aus diesem Grunde empirische und begriffliche Unterscheidungsfreude, vor allem aber die vernunftgemäße Anwendung und metawissenschaftliche Einsicht in die Prinzipien fachlichen wie jeglichen Unterscheidens, ohne die eine Entsubstanzialisierung innerweltlicher Seins- und Daseinsdimensionen und verschiedener Wahrnehmungs-, Herstellungs-, Handlungs- und Denkformen nicht oder zumindest nur schwer möglich ist. Zwischen diesen ist insbesondere in der interdisziplinären Forschung sorgfältigst und umsichtigst zu differenzieren, indem vor allem zwischen Substanz und Akzidenz sowie zwischen Notwendigen, Ursachen, Zielen, Zwecken und Zufälligen das jeweils konkret zur Sache Gehörige von dem Sachfremden unterschieden wird.

Oftmals verdanken sich interdisziplinäre Denkanstrengungen heute aktuellen Herausforderungen in Politik und Praxis, die quer zu den traditionell etablierten Grenzen der wissenschaftlichen Fachdisziplinen verlaufen, wie dies u.a. beim Phänomen des Extremismus und der Ko-Radikalisierung der Fall zu sein scheint. Bei Politik und Praxis scheint es sich um zusammengesetzte Phänomene zu handeln, die zwar im bedingten Sinne analysiert und in Bezug auf Unbedingtes wieder synthetisiert, aber nicht im unbedingten Sinne voneinander isoliert werden können. Wie dem auch sei, transdisziplinäre Bemühungen können zunächst durchaus primär fachwissenschaftlich motiviert sein. Denn auch ein fachwissenschaftlich zu erfassender Seins- oder Daseinsbereich der menschlichen oder außermenschlichen Realität kann in seiner spezifischen Besonderheit nur dann hinreichend verstanden und konkretisiert werden, wenn dieser auch in seiner Unterscheidung von und Relationalität zu den übrigen Bereichen der Realität bestimmt wird. Ob wir es mit einem politischen oder religiösen Phänomen zu tun haben, wissen wir erst dann, wenn wir wissen, was sowohl unter Politik als auch Religion verstanden wird oder werden sollte. Und wenn deren Bestimmung nur in spezifischer Hinsicht auf ausgewählte Merkmale und nicht allgemein in menschlicher Perspektive möglich sein sollte, dann gilt es auch, deren potentielle Überschneidung, wechselseitige Durchdringung, partielle Ununterscheidbarkeit oder Vorläufigkeit oder gar prinzipielle Offenheit und Unabschließbarkeit in Betracht zu ziehen. Schon fachwissenschaftlich motiviertes Erkenntnisstreben, so denn ernsthaft betrieben, erfordert mit anderen Worten zumindest ein Wissen darum, was wir derzeit empirisch nicht wissen oder nicht einmal theoretisch wissen können, sowie grundlegende Kenntnisse der übrigen Realitätsdimensionen, die durch empirische, begriffliche, hermeneutische,

ideelle, vernünftig-dialektische, prinzipielle oder sonstige, dem jeweiligen Erkenntnisgegenstand angemessene Methoden und Unterscheidungsweisen gewonnen werden. Auch fachwissenschaftliches Erkenntnisstreben kann daher bereits zu der Einsicht führen, dass in formaler wie materieller Hinsicht jede der fachwissenschaftlich zu erfassenden Seins- oder Daseinsdimensionen der menschlichen wie außermenschlichen Realität immer auch in ihrer Unterscheidung zu, wechselseitigen Durchdringung und Abhängigkeit von den anderen Dimensionen und deren jeweiliges, empirisches wie seiendes oder sein sollendes Verhältnis zueinander zu bestimmen ist.

Um nun in der interdisziplinären Forschungspraxis bei der stets notwendigen Unterscheidung von Realitätsdimensionen und der näheren Bestimmung ihrer Relationen zueinander und deren Verknüpfung miteinander ein empirisches Fortschreiten ins Unendliche (regressus ad infinitum) und der natürlichen Vernunft widersprechende Zirkelschlüsse zu vermeiden, mit denen der eine aus dem anderen Bereich und jene Dimension wiederum zugleich aus dieser abgeleitet wird, setzen interdisziplinäre Denkanstrengungen überdies die vernunftgemäße Einsicht in die ersten Prinzipien des Unterscheidens und ein noetisches Bewusstsein dafür voraus, dass keine der fachwissenschaftlich unterscheidbaren, innerweltlichen Seins- und Daseinsdimensionen der menschlichen wie außermenschlichen Realität ihren unbedingten Grund in und aus sich selbst heraus hat. Interdisziplinäre Forschungspraxis kann daher nur gelingen, wenn jede dieser Dimensionen stets a) für sich in ihrer konkreten Besonderheit, b) im Unterschied von und in Bezug auf die übrigen Dimensionen und deren Konstellationen und Durchdringungen, sowie c) vor allem – ob nun zum Einen hin oder von diesem ausgehend – in dem allen gemeinsamen Unterschied zu „dem Einen außer den vielen, das als Eines zugleich in allen ist“ (Aristoteles, Analytica Posteriora II, 2. Buch 100 a 6), bestimmt werden kann und nicht als Selbstzweck missverstanden wird. Auch für das Eine außer und zugleich in allem gilt im Übrigen der Satz vom Widerspruch, indes der vom tertium non datur nicht. Ich werde später nochmal darauf zurückkommen. Hier kommt es mir zunächst darauf an anzuzeigen, dass ohne einen gemeinsamen Bezugspunkt, der alle fachwissenschaftlichen Anstrengungen überschreitet, sich der Vernunft widersprechende Zirkelschlüsse, die Resubstanzialisierung einer Erkenntnisweise oder die Verabsolutierung eines innerweltlichen Seins- oder Daseinsbereiches bei interdisziplinären Denkanstrengungen kaum verhindern lassen, auch wenn das jeweilige Besondere nicht schlicht aus dem Allgemeinen deduziert werden kann. Um in der interdisziplinären Forschungspraxis eine vorschnell generalisierende

Verallgemeinerung einer Besonderheit bzw. einer besonderen Erkenntnisweise zu vermeiden, ist mit anderen Worten auch eine über die Erfahrung des Einzelnen hinaus gehende philosophische Syntheseleistung bzw. Erkenntnis wie die des Aristoteles erforderlich, „die im Ausgang von Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung kraft des Intellekts durch Zusammenfassung und Abstraktion das Allgemeine am Besonderen, das Gemeinsame aus dem Vielen, heraushebt.“ (Otfried Höffe: Aristoteles. In: ders., Klassiker der Philosophie, München 2008, Seite 55).

Das allen Gemeinsame unter Beachtung und nicht Einebnung des jeweils Besonderen oder die grundlegenden Prinzipien des Denkens, ohne die auch eine Wahrnehmung von empirischer Vielfalt nicht möglich ist, können freilich auch von der Philosophie nicht bewiesen, sondern nur im Vollzug des Unterscheidens als dessen Voraussetzungen bzw. implizit bereits Mitgedachtes aufgewiesen und expliziert werden. Denn selbst eine wissenschaftliche Schlussfolgerung im strikt logischen Sinne, zu der man mittels eines Beweises gelangt, beruht ja wiederum auf Prämissen, die vorausgesetzt und daher durch den Beweis selbst gerade nicht bewiesen werden können. Es verrät daher einen Mangel an philosophischer Bildung, wenn man nicht zwischen dem unterscheidet, was wissenschaftlich bewiesen, und dem, was nur philosophisch aufgewiesen werden kann. Dies gilt insbesondere von den später so genannten Gottesbeweisen. „Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn dass es überhaupt für alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden.“ (Aristoteles, Metaphysik IV. Buch 1006 a).

Wie dem auch sei, Wahrnehmung und Erkenntnis bzw. sinnliche Erfahrung wie begriffliche Bestimmung setzen die Fähigkeit zum Unterscheiden voraus. Ein jegliches Unterscheiden, sei es ein sinnliches, begriffliches oder prinzipielles, impliziert, dass man das Eine von dem Anderen oder zumindest ein spezifisch zu bestimmendes Etwas von einem anderen Seienden unterscheidet. Ohne vorherige, wenigstens vorübergehende Identifizierung dessen, was formal oder materiell zumindest als Einheitliches im Hinblick auf Eines oder nach Einem ausgesagt wird, ist eine Unterscheidung und damit auch eine Wahrnehmung von empirischer Vielfalt gar nicht möglich. Wer zuvor ‚a’ nicht als ‚a’ (a=a) und ‚b’ nicht als ‚b’ (b=b) identifiziert hat, kann auch ‚a’ von ‚b’ (a≠b) nicht unterscheiden. Was natürlich nicht heißt, dass ein sinnlich wahrgenommener, als ein seiendes Etwas bestimmter Aspekt eines Gegenstandes, der als solcher über die

sinnliche Wahrnehmung hinaus nur begrifflich im Hinblick auf seine spezifischen Ursachen und seinen Zweck bestimmt werden kann, bereits ‚unteilbar' ‚ewig', ‚unbewegt' und ‚selbständig' sei. Eine empirische Metaphysik, die vermeint, dass durch die Sinneswahrnehmung bereits Dinge und Gegenstände oder gar das Ganze und der Grund der Realität erfasst werden und diese vom reflexiven Bewusstsein nur mehr analytisch ausgelegt werden könnten, ist nicht erforderlich, vielmehr hinderlich. Obschon es also nicht das letzte und gewiss auch nicht einzige Wort der Philosophen ist, beruht ein jegliches Unterscheiden somit auf dem Satz vom Widerspruch als dem allgemeinsten Prinzip des Denkens. Also darauf, um es mit der klassischen, Platon entlehnten Formulierung von Aristoteles zu sagen, dass „es nicht möglich [ist], dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme" (ders., Metaphysik IV. Buch 1005 b 20). Wer demgegenüber behauptet, dasselbe sei und sei in gleicher Hinsicht zugleich nicht, gerät mit sich selbst in einen Widerspruch. Denn zugleich müsste ja das Gegenteil seiner soeben geäußerten Meinung zutreffend sein: „Wenn es aber nicht möglich ist, dass demselben zugleich Gegenteile zukommen … und wenn das Gegenteil einer Meinung die ihr widersprechende Meinung ist, so ist es offensichtlich unmöglich, dass derselbe annehme, dasselbe sei und sei nicht. Denn derjenige, der sich darüber täuschte, verfügte zugleich über gegenteilige Meinungen. Aus diesem Grunde kommen alle, die Beweise führen, auf diese letzte Meinung zurück. Diese nämlich ist von Natur aus das Prinzip aller anderen Axiome." (ebenda, 1005 b 26-34).

Um Selbstwidersprüche, den infiniten Regress, logische Zirkel oder den willkürlichen Abbruch eines Begründungsverfahrens auf der Ebene einer besonderen Wissensform zu vermeiden, unterscheidet Aristoteles mitunter scharf zwischen den deduktiven Wissenschaften und der induktiven Philosophie im eigentlichen Sinne, zwischen der Einsicht (nous) in den oder die ersten Gründe und Prinzipien, von denen es „eine Wissenschaft nicht geben" kann (Aristoteles, Analytica Posteriora II, 2. Buch 100 b 11), und den deduktiv beweisenden, aus wahren Sätzen ableitenden Wissenschaften (apodeixis). Obschon er die erste Philosophie von der Wissenschaft im engeren Sinne klar unterscheidet, trennt er Philosophie und Wissenschaften jedoch nicht stets und vollständig voneinander. Über die Unterscheidung von Philosophie als induktiver Prinzipienerkenntnis und Wissenschaft als deduktiver Wissenschaft hinaus ist für sein erweitertes Verständnis von Wissenschaft (epistêmê) vielmehr die Unterscheidung von poietisch-technischer, praktischer und theoretischer Vernunft oder Wissenschaft von

zentraler Bedeutung. Von entscheidender Relevanz ist hierbei für ihn der „Gegensatz zwischen denjenigen Wissenschaften, die sich auf von uns abhängige Objekte beziehen (die praktischen oder poietischen Wissenschaften) und denjenigen Wissenschaften, die sich auf in ihrer Existenz von uns unabhängige Objekte beziehen (die theoretischen Wissenschaften) [Met. 1025 b 21-25; Top 145 a 15ff]. Die Unterteilung der ersteren in praktische und poietische Wissenschaften entspricht dem Gegensatz zwischen dem Hervorbringen eines äußeren Objekts und dem Hervorbringen einer innerlichen Veränderung. Die theoretischen Wissenschaften ihrerseits unterteilen sich in solche, die sich auf ein unbewegliches Objekt, das entweder in sich selbst subsistiert (Theologie) oder nicht in sich selbst subsistiert (Mathematik), und in Wissenschaften, die sich auf ein bewegliches, aber subsistierendes Objekt beziehen (Physik) [Met 1026 a 10-20].“ (Pierre Hadot: Philosophie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 7, Basel 1989 Spalte 599f.).

Die Gemeinsamkeit von Philosophie und Wissenschaft besteht dabei für Aristoteles darin, dass es bei beiden Wissensformen um die Erkenntnis von Gründen und Ursachen geht, zu denen über die Wirk-, Material- und Formursachen hinaus nicht zuletzt die Ziel- und Zweckursachen gehören. Somit unterscheidet er wie oben angedeutet in einer bestimmten Hinsicht die Philosophie zwar strikt von den Wissenschaften, während er in einer anderen Hinsicht beide miteinander identifiziert. Allerdings setzt er die Philosophie auch in dem zuletzt genannten Fall nicht mit allen Wissenschaften, sondern nur mit den theoretischen Wissenschaften gleich. Wenn Aristoteles schlicht von ‚Philosophie’ und nicht von ‚Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten’ spricht, „so bezieht sich das Wort ausschließlich auf die theoretischen Wissenschaften und speziell auf eine besondere und ausgezeichnete unter ihnen“ (Günther Bien, Philosophie. In: Hist. Wb. Philos 7, 585), nämlich die erste Philosophie oder Theologik.

Auch kennt er „keine ‚praktische’ und noch weniger eine ‚poietische Philosophie’“ (ebenda, 588), unterscheidet sich also von heutigen Sozialphilosophen, die vermeinen auf jede Art von Metaphysik verzichten zu können. Obschon er auch dazu, u.a. zur Ökonomik, Poetik, Rhetorik, Politik und Ethik, grundbezogene Philosophien über die menschlichen Angelegenheiten verfasst hat, hat er doch auch dabei stets die theoretische Lebensform des philosophischen Menschen von der des Politikers und Praktikers geschieden. Dass im Unterschied zu Politik, Praxis und Poiesis einerseits, wie zu den Fachwissenschaften andererseits, Philosophie und Weisheit im engeren Sinne

primär theoretisch verstanden werden, hat nicht zuletzt zur Konsequenz, dass diese „von unmittelbarer praktisch-politischer Verantwortung entlastet werden können“ und „gelingende politische, ethische und technische Praxis auf ihre eigene immanente Vernünftigkeit gegründet werden kann“ (ebenda, 586). Auch die poietischen und praktischen Fachwissenschaften bedürfen in ihrer Unmittelbarkeit und fachlichen Zuständigkeit nicht in jeder Hinsicht „der Bindung an die Schau der Idee des Guten“ (ebenda). Politik, Praxis und Poiesis wie die entsprechenden Fachwissenschaften benötigen zuletzt genannter indes, um anhand der Differenz zwischen Absolutem und Relativen die relative Eigenständigkeit ihrer fachlichen Besonderheit überhaupt erkennen und diese anderen Besonderheiten zuordnen, miteinander verbinden und empirisch gewichten zu können, ob gegenwärtig die eine oder andere Dimension über- oder unterschätzt wird. Weiter unten wird noch ausgeführt, inwiefern letzteres durch Extremismen als Resubstanzialisierungen verhindert wird, die also mit anderen Worten nur erfasst werden können, indem zwischen absolutem Maß und der Bindung des Urteils an die Schau der Idee des Guten - und Extremismus als Verfehlungen desselben - und relativem Maß - und Radikalisierung als Missachtung desselben – differenziert wird. Philosophen wie Wissenschaftler tragen also auf ihre je spezifische Art und Weise zur phänomenübergreifenden Ko-Radikalisierung bei, wenn sie ausschließlich auf positiv überhöhte Selbstbestimmung mit negativer Fremdbestimmung bei anderen hinweisen und nicht zugleich darauf achten, wie sie durch ihre je spezifische Art und Weise ihrer philosophischen oder wissenschaftlichen Untersuchung selbst dazu beitragen können, indem sie lediglich über das in Frage stehende Phänomen sprechen und dies nicht auf eine Art und Weise tun, mit der sie zugleich vorführen, dass sie selbst dies gerade nicht tun.

Trotz der relativen Eigenständigkeit der Praxis wie der Fachwissenschaften - oder besser gesagt: gerade um der Erkenntnis derselben willen - hat Aristoteles eine hierarchische Rangordnung der Wissensformen aufgestellt. Deren Besonderheit besteht darin, dass diese gegenüber den untergeordneten, für uns früheren Wissensformen nicht nur inklusiv ist, sondern jenen in spezifischer Hinsicht sogar jeweils etwas zugesprochen wird, über das die übergeordneten und umfassenderen, für uns späteren, aber der Sache nach früheren Wissensformen trotz ihrer größeren Allgemeinheit nicht verfügen. Jeder der Wissensformen wird also eine spezifische Besonderheit zuerkannt, für deren Erfassung diese primär zuständig sind, ohne dabei den Herrschaftsanspruch der theoretischen Wissenschaften und der Philosophie aufzugeben. Weil seine Rangordnung

weder exklusiv ist und nur eine alles beherrschende wie durchdringende Hinsicht kennt, noch im schlicht additiven Sinne inklusiv ist und alles gleichermaßen unter Missachtung jeweiliger relativer Besonderheiten einebnet, ohne sich je in spezifischer Hinsicht unter- oder überordnen und dienen oder herrschen zu wollen, ist sie noch heute äußerst förderlich für interdisziplinäre Denkanstrengungen. Denn diese kann man durchaus als einen Spezialfall der äußerst schwierigen Kunst des Herrschens und des sich beherrschen Lassens betrachten, ohne die wiederum Demokratie mit grundgesetzlich geschützter Abwahlmöglichkeit von Regierungen und des sich Regieren-lassens der Regierten durch Regierende und Gesetze nicht denkbar ist.

Ausgangspunkt allen Erkennens sind für Aristoteles Sinneswahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung, die uns hauptsächlich die „Kenntnisse der Einzelfälle liefern." (Metaphysik, 981 b 10 und 981 a 15). Zwar verfügen alle Lebewesen „von Natur aus … über Sinneswahrnehmung, aber bei einem Teil von ihnen entsteht daraus keine Erinnerung, beim anderen aber schon. Daher sind diese verständiger und gelehriger als die, die sich nicht erinnern können." (ebenda, 980 a 26). Während einige mit Vorstellungen und Erinnerungen leben, haben die meisten Lebewesen „an Erfahrung nur geringen Anteil" (ebenda, 980 b). Den Menschen aber entsteht „aus der Erinnerung die Erfahrung, denn viele Erinnerungen an ein und denselben Sachverhalt bewirken das Vermögen einer Erfahrung." (ebenda).

Das Menschengeschlecht lebt indes über Sinneswahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung hinaus auch noch mit Kunst und Wissenschaft bzw. Nachdenken. Doch auch die beiden zuletzt genannten Wissensformen „ergeben sich für die Menschen durch Erfahrung …, wenn sich aufgrund von vielen Beobachtungen der Erfahrung eine allgemeine Auffassung von ähnlichen Sachverhalten entwickelt." (ebenda, 981 a). Weil „die Erfahrung einer Erkennen der Einzelfälle darstellt, die Kunst aber ein Erkennen des Allgemeinen, … sich jedoch alle Handlungen und alle Entstehungen um ein Einzelnes drehen" (981 a 15), verfehlen oftmals diejenigen die richtige Handlungsweise, die „ohne Erfahrung über den Begriff verfügen und das Allgemeine kennen, aber über das darin enthaltene Einzelne in Unkenntnis" (981 a 20) sind. Insofern hat Aristoteles die

> „Konzeption des einen Wissens aufgegeben, das ununterscheidbar ein königliches, tyrannisches, politisches, despotisch-herrschaftliches, ökonomisches und ethisches und zugleich ein theoretisches zu sein beansprucht, indem es die letzten Gründe alles Seins und Gutseins (und darum auch die Normen des

> Handelns) erfasst. Der König muss nicht selbst ein Philosoph von Profession sein, das wäre für ihn nur hinderlich, es genügt, wenn er einen philosophischen Berater und Gesprächspartner zur Seite hat und bereitwillig auf ihn hört. Königliches Wesen besteht in guten Taten und nicht in Reden. Bei den auf das unmittelbar Praktische gerichteten Reflexionen sei es, so betont Aristoteles, nicht in jedem Falle erforderlich, die Gründe und das Warum anzugeben, vielmehr genüge es, das Das hinreichend aufgewiesen zu haben.“ (Bien, 585).

Obgleich Sinneswahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung der Ausgangspunkt alles Erkennens sind, aus deren wiederholter Tätigkeit die anderen Wissensformen mit hervorgehen können, sind sie nicht deren Endpunkt. Vielmehr dürfen die übrigen, umfassenderen Wissensformen, in denen es stets um die Erkenntnis von Gründen, Ursachen und Zwecken oder Zielen geht, keineswegs auf die sinnliche Wahrnehmung und Empirie reduziert werden, wie dies bisweilen in den modernen, vornehmlich methodisch bestimmten Wissenschaften der Fall ist. Denn für Aristoteles sind diejenigen, die sich auf die herstellenden Künste und die praktischen Wissenschaften verstehen, weiser als die Erfahrenen, freilich nur dann, wenn sie die untergeordneten nicht überspringen oder schlicht außen vorlassen. „Trotzdem meinen wir, dass das Wissen und Verstehen mehr der Kunst zuzurechnen ist als der Erfahrung, als folge bei allen die Weisheit in höherem Grade nach Maßgabe des Wissens. Doch das ist deshalb so, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Die Erfahrenen wissen zwar das ‚Das’, doch das ‚Weshalb’ wissen sie nicht; jene hingegen kennen das ‚Weshalb’ und die Ursache.“ (981 a 26). Weil die Künste und die Wissenschaften über den Begriff verfügen und Zwecke wie Ursachen kennen, besitzen sie überdies das Vermögen zu lehren. „Daher schätzen wir auch die leitenden Künstler in jeder Hinsicht höher ein und glauben, dass sie mehr wissen und weiser sind als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hervorgebracht wird, kennen.“ (981 b). Wie die bewirkenden und praktischen Wissenschaften der Erfahrung und den Sinneswahrnehmungen überlegen sind, ist schließlich jenen die betrachtende Wissenschaft übergeordnet. Die Philosophie im engeren Sinne als Erste Philosophie (protê philosophia) oder philosophische Theologik und Ontologie ist für Aristoteles ein solche, „die das Seiende, insofern es seiend ist, betrachtet und das, was ihm an sich zukommt.“ (1003 a 21). Doch sollten wir auch, wie hier mit diesem Zitat, Aristoteles nicht allein auf die ontologisch-ontische Differenz reduzieren und für einen schlechteren Platoniker halten als er es denn war, nur weil er die Ideenlehre bisweilen scharf in Frage stellte, dabei indes den ausschließlichen Bezug auf die Idee des Guten kritisierte. Schon das weiter oben genannte

Aristoteles Zitat, dass das Eine außer den vielen als Eines zugleich in allen ist, verweist auf seine durchaus sublime Kenntnis der spätplatonischen Dialektik und der henologischen Differenz zwischen dem Einen und dem Sein, was leider von der heutigen Platon- wie Aristotelesforschung mitunter übersehen wird.

Über seine inhaltlichen Abhandlungen zur „Logik und Beweistheorie, zur Naturphilosophie, Ontologie und philosophischen Theologie, zur Ethik, Politik, Rhetorik und Poetik“ (Höffe, Aristoteles, 2008, S. 50) hinaus, von denen „nicht wenige bis heute überzeugen“, kann so z.B. Aristoteles mit seiner methodischen Vielfältigkeit, der Beweglichkeit seiner Begriffsbildung, seinem nüchternen Argumentationsstil und recht behutsamen Schlussfolgerungen interdisziplinären Anstrengungen auch heute noch als Vorbild dienen. Nicht nur oder in erster Linie, weil er „ein universales Werk philosophischer und einzelwissenschaftlicher Forschung“ hinterlassen hat, sondern vor allem, weil dieses „aufgrund seiner Verbindung von Erfahrung mit Begriffsschärfe und spekulativem Denken seinesgleichen sucht.“ Mit seinem „empirischen Interesse für die Vielfalt der Phänomene verbindet sich die analytische Intention, die Bereiche und Aspekte für sich und im Verhältnis zueinander zu bestimmen, sowie die wissenschaftlich-spekulative Aufgabe, die natürliche, sprachliche und soziale Welt durch einen Rückgang auf die Ursachen und Gründe bis zu schlechthin ersten Gründen, den Prinzipien, einsichtig zu machen.“ (ebenda).

Als Metawissenschaft für interdisziplinäre Zwecke bietet sich die Philosophie mit anderen Worten nicht allein deshalb an, weil es seit langem etablierte, spezielle Philosophien für die menschlichen Angelegenheiten gibt. Als solche geeignet ist sie vielmehr vor allem dann, wenn Philosophen „die Erfahrung der Spannung des Menschen zum göttlichen Grund“ (E. Voegelin, Wozu philosophieren? Um die Realität zurückzugewinnen! In: Autobiographische Reflexionen, München 1994, S. 120) als menschliche Grund- oder Primärerfahrung in der historischen Vielfalt ihrer symbolischen Artikulationsformen aufweisen und zumindest immer auch analytisch die spezifischen Unterschiede wie synthetisch die Gemeinsamkeiten zwischen Theologie, Philosophie und Wissenschaft (so z.B. Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 95ff.) berücksichtigen und die jeweiligen Besonderheiten von Theorie, Praxis und Poiesis (vgl. Aristoteles, Met. I, 1 981; I, 2 982; V I, 1026; VI, I; XII, 7; NE. VI, 7; X 6-9; Pol. VII, 3) bestimmen und prinzipiell, ethisch wie empirisch beurteilen wie gewichten können.

Leider haben in Vergangenheit und Gegenwart auch Philosophen in Anbetracht der Komplexität und Kontingenz der menschlichen Angelegenheiten nur allzu selten der Versuchung widerstehen können, sich einseitig der Theologie und den Religionen oder der Politik und dem Praktisch-Werden der Philosophie zu verschreiben.[36] Die Indienstnahme des Philosophierens durch eine intellektuelle Elite, die durch ihre Verknüpfung des christlichen Glaubens mit philosophischer Vernunft die christliche Theologie begründete, hatte zwar zu Vorstellungen einer wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung von Glaube und Vernunft, *civitas dei* (Gottesbürgerschaft) und *civitas terrena* (Erdenbürgerschaft) sowie zur Unterscheidung zwischen geistiger und weltlicher Gewalt geführt. Zumindest vorübergehend konnten politische Mythen und religiöser Aberglaube zurückgedrängt werden, mit denen nicht hinreichend zwischen Diesseits und Jenseits unterschieden und das eine gegen das andere ausgespielt und die Richtung auf das letztere umgekehrt wurde. Herrschaft und Heil konnten miteinander identifiziert oder gar ineinsgesetzt werden, indem Herrschende zumindest als höhere Menschen betrachtet oder niedrigste der Götter verehrt wurden. Indem Herrschende vergöttlicht wurden oder beanspruchten, sie allein könnten zwischen weltlichem und göttlichem Bereich vermitteln, gingen nicht nur göttliche und menschliche Sphäre ineinander über, sondern wurden Heil und Herrschaft auf eine Weise miteinander verknüpft, die eine religiöse Legitimation partikularer politischer Interessen ermöglichte.

Da jedoch allzu oft ein Offenbarungsmonopol für christliche Symbole und ein exklusiver Zugang zur Transzendenz durch Theologen oder Repräsentanten der christlichen Kirchen reklamiert wurde, ohne dabei der Versuchung der religiösen Dominanz über das Philosophische und Politische zu widerstehen, hatten sich moderne Philosophen um der *libertas philosophandi* willen wieder weitaus stärker der Politik und dem Praktisch-Werden der Philosophie verschrieben. Enttäuscht von der Politik und Praxis im 20. Jahrhundert, dem „Zeitalter der Extreme“ (E. Hobsbawn, München/Wien 1995), das durch imperialistische Nationalismen, kommunistische Ersatzreligionen und vor allem durch die politische Religion der Nationalsozialisten gekennzeichnet war, haben sich zuletzt wiederum manche damit begnügt, Philosophie nur mehr als wissenschaftliche Erkenntnistheorie oder Sprachphilosophie zu betreiben. Auf die eine wie die andere Weise konnte die ironische Ignoranz der Philosophen im Hinblick auf letzte

[36]Vgl. hierzu: H. Meier, Die Denkbewegung von Leo Strauss – Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen, Stuttgart/Weimar 1996, S. 22ff.

Fragen und die Unterscheidung wie Verknüpfung von Philosophie und Politischer Philosophie in Vergessenheit geraten.

Wird dahingegen zwischen Theologie, Philosophie, Wissenschaft, Praxis und Poiesis wieder schärfer unterschieden, indem die spezifischen Differenzen zwischen diesen Handlungsweisen mit ihren je besonderen Wirklichkeitsbezügen benannt werden, können auch die - relative – Unabhängigkeit und Eigenständigkeit dieser Tätigkeiten wieder anerkannt werden. Wird auf diese Weise das Theorie-Praxis Problem nicht ausgeklammert, kommt dies der interdisziplinären Forschung und nicht zuletzt der wissenschaftlichen Politikberatung und Praxisbegleitung zugute. Erst nachdem Philosophen nicht mehr um jeden Preis praktisch werden und ihre Eigenständigkeit aufgeben wollten, konnten sie jedenfalls die spezifische Erfahrungsweise der Praxis wieder angemessener würdigen. Auch konnte der vermessene, vermeintlich aristotelische Anspruch aufgegeben werden, die Kenntnisse aller Einzelwissenschaften zu besitzen, und die „methodische Erkenntnis mit dem Wissen von der jeweiligen Methode“ (Jaspers, a.a.O. S. 95) als eines der zentralen Prinzipien der modernen Wissenschaft anerkannt werden. Wenn daher heute Philosophen nicht nur, sondern auch auf empirische, intersubjektiv nachvollziehbare Befunde der Wissenschaften rekurrieren, dann zeugt dies nicht zuletzt davon, dass sich von ihrer zwischenzeitlichen Selbstaufgabe wie Überforderung in der Moderne wieder verabschiedet haben und nicht mehr länger die Philosophie als absolute Wissenschaft mit dem Ziel etablieren wollen, „ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein“, wobei Wissen angeblich „nur als Wissenschaft oder als System wirklich“ sei bzw. als „Enzyklopädie“ (G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1980, S. 11/21, hier zitiert nach: O. Marquard, Philosophie. In: Hist. Wb. Philos.7, 718). Selbstverständlich heißt dies nicht umgekehrt, dass sie sich schlicht den empirischen Wissenschaften mitsamt ihren grassierenden Ressentiments gegenüber dem Geist und seinen Genüssen unterwerfen sollten und auf letztere weitaus übertreffende Glückseligkeit des Vernunftgebrauchs im vorauseilendem Gehorsam gegenüber den gegenwärtig als Gelehrte geltenden vollauf Verzicht leisten sollten. Ganz im Gegenteil:

Philosophen können eine kritische Funktion gegenüber den übrigen Wissens- und Praxisformen ausüben, wenn sie sich auf ihre spezifischen Fragen nach den Prinzipien des Unterscheidens, Wahrnehmens, Meinens und Denkens, nach den ersten Ursachen, dem unbedingten Grund und transzendenten Zweck konzentrieren, um nicht

selbst durch vorschnelle Verallgemeinerung einer Handlungsweise das Gemeinsame zwischen Philosophie, Theologie, Wissenschaft und Praxis zu verkennen. Wünschenswert ist dies, weil auch Wissenschaftler oder Praktiker bisweilen die Unterschiede zwischen ihren spezifischen Denkformen und Handlungsweisen außer Acht lassen und in mehr oder minder blinde Wissenschafts-, Praxis- oder Technikgläubigkeit verfallen können. Die philosophische Theorie wird gegenwärtig nur noch gelegentlich um ihrer selbst willen betrieben. Die Gefahr dürfte daher heute eher gering ausgeprägt sein, dass Philosophen die theoretische Lebensform (βίος θεωρητικός, lat. *vita contemplativa*), sofern sie sich denn um diese überhaupt noch bemühen, mit dem verwechseln, worauf diese ausgerichtet ist, also mit dem, was von sich aus vorliegt. Es ist darum auch recht unwahrscheinlich, dass sie auf diese Weise ihre spezifisch theoretischen Tätigkeiten nicht einmal mehr als die höchste Form der Praxis erkennen und von der politisch-praktischen Lebensform (βίος πολιτικός, lat. *vita activa*), der Lebensform des Genusses (βίος πολαυστικός) oder der auf Gelderwerb ausgerichteten Existenzweise (βίος χρηματιστικός) unterscheiden können. Sich europäisch zu orientieren, bedeutet deshalb für einen Philosophen heute wohl eher - so z.B. für Jacques Poulain, der das Philosophische Institut der Universität Paris VIII Vincennes in Saint-Denis leitete, nachdem es einst von Michel Foucault begründet wurde -, den Versuch zu unternehmen, „den eurozentrischen Willen zur Macht zu überwinden“ und wieder danach zu trachten, „die blinde praktische Vernunft der europäischen Moderne der theoretischen Vernunft zu unterwerfen.“ (Die UNESCO und die Aufgaben der Philosophie. In: Philosophie, wozu? hrsg. v. Sandkühler, Frankfurt 2008, S. 319).

Wie groß oder gering die Gefährdungen unter Philosophen gegenwärtig auch sein mögen, das eine wie das andere kann bekanntlich zugleich der Fall sein, unter den einen kann die Gefährdung groß, unter den anderen gering sein, gilt es doch stets ebenso zu bedenken, dass auch Wissenschaft, Praxis oder Poiesis mehr oder weniger unbemerkt zum Selbstzweck erhoben werden können, wenn die methodischen, praktischen oder poietisch-technischen Bedingtheiten wie Besonderheiten dieser Praxisformen nicht oder nicht mehr hinreichend ausgewiesen werden. Nachdem Philosophen nicht mehr länger die Magd der von ihnen selbst etablierten und sich mitunter von ihr lossagenden und von der Philosophie isolierenden Theologie sein wollten, gerieten sie selbst in der Moderne jedenfalls umgehend in die Gefahr, sich gänzlich der Politik, der Praxis und den Wissenschaften zu verschreiben oder unterzuordnen und auf diese Weise ihre spezifisch philosophische, alle anderen Daseinsweisen umfassende

Lebensform vollständig oder mehr oder weniger aufzugeben. Mitunter haben Philosophen jedoch auch einen Lernprozess von der Überforderung hin zur ernüchterten Anerkennung der Unterschiede durchlaufen (vgl. Marquard, 714ff). Ab und zu haben sie sogar daran erinnert, dass Menschen rationale Lebewesen (*zôon noêtikon*) sind, die Vernunft besitzen und am Seinsgrund (*nous*) partizipieren, ohne darüber zu vergessen, dass sie auch leibliche, sinnliche und politische Lebewesen (*zôon politikon*) sind, die an allen weltimmanenten Seinsschichten teilhaben.[37]

Nicht zuletzt aus diesem Grunde ziehe ich die Philosophie als Metawissenschaft den modernen Wissenschaftstheorien im Allgemeinen und den Kulturwissenschaften im Besonderen vor. Zumal letztere als relativ junge und typisch moderne Wissenschaft noch zwischen theoretischer Unterbestimmung und praktisch-enzyklopädischer Selbstüberanspruchung schwanken. Obschon die Kulturwissenschaften den Topos der Kultur und damit die relative Eigenständigkeit ihres spezifischen Forschungsgegenstands noch nicht hinreichend haben bestimmen können, ist es ihnen Ende des vorigen Jahrhunderts mit dem so genannten Cultural Turn gelungen, sich gegenüber philosophischen und geistes- wie gesellschaftswissenschaftlichen Fakultäten nicht nur zu behaupten, sondern sich als neue Wissenschaftswissenschaft oder Universalwissenschaft zu etablieren. Zwar eröffnen auch die Kulturwissenschaften der interdisziplinären Zusammenarbeit neue Perspektiven. Die Philosophie als Metawissenschaft für transdisziplinäre Forschungsvorhaben ermöglicht indes Wissenschaftlern wie Praktikern eine Selbstdistanzierung von ihrer eigenen Profession und Praxis, die mitunter bitter notwendig ist, aber auch für alle Beteiligten und nicht zuletzt für die Philosophen selbst überaus erheiternd und entlastend sein kann.

Halten wir also mit Aristoteles fest: Die Erfassung der Vielfalt der Seins- und Daseinsdimensionen der menschlichen wie außermenschlichen Realität, sofern diese ihren unbedingten Grund nicht in und aus sich selbst heraus haben, misslingt, wenn nicht jede dieser Dimensionen stets a) für sich in ihrer konkreten Besonderheit, b) im Unterschied von und in Bezug auf die übrigen Dimensionen und deren Konstellation, sowie c) vor allem – ob nun zum Einen hin oder von diesem ausgehend – in dem allen gemeinsamen Unterschied zu „dem Einen außer den vielen, das als Eines zugleich in allen ist“ (Aristoteles, Analytica Posteriora II, 2. Buch 100 a 6) bestimmt werden. Und

[37]Vgl.: E. Voegelin, Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. In: Ders: Ordnung, Bewusstsein, Geschichte, Stuttgart 1988, S. 127ff. und 162ff.

nehmen wir mit Aristoteles auch dies vorweg: Ist dies nicht der Fall, haben wir es – modern gesprochen – mit einem extremistischen Phänomenen zu tun, indem einer oder mehrere innerweltliche Seins- oder Daseinsdimensionen verabsolutiert und alle übrigen mehr oder weniger ab- oder ausgeblendet werden. Doch auch darüber können uns die klassischen Philosophen noch Konkreteres mitteilen, worauf nun in nächsten Abschnitt kursorisch hingewiesen wird.

II. Paradigmata: Politische Philosophie

Wie im vorigen Abschnitt angedeutet, können also mit Hilfe der Einsicht von Philosophen in erste Prinzipien verschiedene, relativ eigenständige Interpretationsperspektiven miteinander verbunden werden. Selbstredend gilt dies auch für die Zusammenhänge zwischen Politik einerseits, und Religion, Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft andererseits. Da Philosophen nicht nur um die Voraussetzung wissen, inwiefern wir überhaupt Perspektivität als solche wahrnehmen können, nämlich dadurch, dass wir als vernunftbegabter Teil der Wirklichkeit sowohl an allen ihren Dimensionen als auch an ihrem Grund als alle Teile umfassender Wirklichkeit teilhaben bzw. in bewusster Spannung zum Einen, Wahren, Guten oder Schönen ‚jenseits des Seins' (Platon Politeia 509c) potentiell gut leben und dies, wenn auch in unterschiedlichem Grade, je nach persönlichen wie sozialen Umständen und Zufällen auch aktualisieren können, d.h. alle anderen Bereiche relativieren können, haben sie auch – obschon nicht mit gleicher großer, philosophisch höchster Gewissheit, sondern nur annäherungsweise bzw. in Form eines Um- oder Aufrisses - systematische Relationsbestimmungen von Metaphysik(kritik), Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Religion und Politik, Gesellschaft und Wirtschaft sowie Gut und Böse, (Un)Gerechtigkeit und Gewalt(losigkeit), Unrechtleiden und Unrechttun unternommen, indem sie sich hierbei sowohl auf die Philosophie im Allgemeinen bzw. auf das Realissimum im umfassendsten Sinne als auch auf die Politische Philosophie als von ihnen selbst etablierter Teildisziplin der Philosophie im Besonderen stützten.

Diese und mir ihr andere Philosophien über menschliche Angelegenheiten haben sich seitdem mit und – wie könnte es anders sein – auch gegen Sokrates, Platon und Aristoteles über christliche, jüdische und muslimische Philosophen (Philo, Augustinus, Avicenna, Averroes, Maimonides, Abaelard, Thomas von Aquin und Cusanus) sowie über moderne Philosophen (Machiavelli, Hobbes, Kant, Spinoza und Hegel) bis hin zu postmodernen (Politischen) Philosophen (Scheler, Strauss, Voegelin, Jaspers, Taubes, Löwith, Ritter, Weil, Adorno, Horkheimer, Arendt, Wyller, Weber-Schäfer, Assmann, Maurer, Kremp, Bärsch, Hösle, Spaemann, Koslowski oder Heinrich Meier) aus dem Fragenzusammenhang der ersten Philosophie und *Theologike* herausdifferenziert (vgl. hierzu Gerhardt 1990b, 9), ohne dabei diese Konnexität vollständig ab- und auszublenden, freilich die einen mehr, die anderen weniger, was hier indes nicht weiter verfolgt werden kann.

Wenn die namentlich zuerst Genannten möglicherweise erstmals explizit die umlaufenden Meinungen unter den Bürgern, bisweilen sogar unter den Bürgerinnen, im Sinne einer modernen empirischen Sozialwissenschaft und Meinungsforschung beachteten und dabei mit Nachdruck die Frage nach dem aufwarfen, „was die menschlichen Dinge als solche sind oder was die *ratio rerum humanarum* ist“, so haben sie im Unterschied zu den zuletzt Genannten nach Strauss doch daran festgehalten:

> „Den besonderen Charakter der menschlichen Dinge an sich zu erfassen ist jedoch unmöglich ohne das Erfassen des wesentlichen Unterschiedes zwischen menschlichen Dingen und solchen, die nicht menschlich sind, d.h. göttlichen oder natürlichen Dingen. Dies setzt wiederum einige Kenntnis der göttlichen oder natürlichen Dinge als solcher voraus. Somit beruhte Sokrates‘ Erforschung der menschlichen Dinge auf dem umfassenden Studium >>aller Dinge<<. Wie jeder andere Philosoph identifizierte er die Weisheit oder das Ziel der Philosophie mit der Wissenschaft von allem Seiendem: niemals hörte er auf zu überlegen, was jedes einzelne Seiende ist.“
>
> Strauss: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main 1977 [1956], S. 125f.

Die Einsicht in das Ein-Eine als Ursache und Zweck des Seins, das Seins-Eine als erstes Prinzip oder Einheit und Andersheit als erste Prinzipien des durch das Ein-Eine bestimmten Seins-Einen der Philosophen und deren politische Implikationen werden traditionell zunächst durch philosophisch-paradigmatische Erzählungen vermittelt. Bei Platon, dem vielleicht paradigmatischsten Philosophen und Begründer der Philosophie nicht bloß im Sinne allseits umherschweifender Bildungsbeflissenheit, sondern auch im engeren, an der Schau transzendenter Wahrheit orientiertem Sinne, geschieht dies über seine aporetisch und begrifflich widersprüchlich bleibenden, weiterer Ausdifferenzierung bedürfenden, doch gleichwohl bereits zahlreiche Unterscheidungen und Zusammenfassungen anbietenden Frühdialoge hinaus in seiner mittleren Schaffensphase und hier vor allem durch seine philosophisch-paradigmatischen Mythen in der Politeia von der Gründung, der Ordnung und dem Untergang der schönen Stadt in Gedanken und Gesprächen der Philosophen über die Gerechtigkeit wie Ungerechtigkeit in der Seele der Menschen und ihrer Gemeinschaften.

Bei dieser handelt es sich nicht, wie fälschlicherweise häufig von denjenigen angenommen wird, die vom Primat gut geordneter Institutionen und Verfahren, und nicht von dem der psychischen Verfassung der Bürgerinnen und Bürger ausgehen, um einen „Verfassungsentwurf für irgendeine in der Zukunft zu gründende

Gesellschaft“ (Weber-Schäfer: Einführung in die antike Politische Theorie, Darmstadt 1992, Seite 12), sondern um ein „Paradigma, an dessen Übereinstimmung mit unserer eigenen Seele wir das Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erkennen können“ (ebenda, Seite 11).[38]

Platon unterscheidet in der Politeia (vgl. IV 434 – 444) zwischen dem rational führenden Seelenteil (logistikon), der Liebe zum Wissen und zur Weisheit; dem mutig-ehrgeizigen Seelenteil (thymoeides), dem das Streben nach politischer Anerkennung und Ehrliebe zugeordnet ist; und schließlich dem begehrend-appetitiven Seelenteil (epithymetikon), dem das – modern gesprochen – ökonomisch-materielle Begehren, die Leidenschaften und das Gewinnstreben zugeordnet sind. Auch wird von ihm die Gerechtigkeit in der Seele des Einzelnen nicht nur als die Harmonie ihrer drei bestimmenden Seelenteile unter Führung der Vernunft und relativen Selbstständigkeit der übrigen beiden, gleichwohl der Vernunft und durch sie untergeordneten Seelenteile vorläufig dahingehend bestimmt, dass jeder Seelenteil das seine Tun solle, was nicht zuletzt für die menschliche-göttliche Vernunft gilt. Vielmehr hat er im Hinblick auf den begehrend-appetitiven Seelenteil zudem zwischen den notwendigen und nicht notwendigen (vgl. VIII 558d-559c) sowie den legalen und den gesetzeswidrigen Begierden und Leidenschaften (vgl. IX 571a-576b) unterschieden. Auf diese Weise kommt Platon wiederum zu einer Dreiteilung zwischen a) den notwendigen und zuträglichen und b) den überflüssigen und luxuriösen als den beiden legalen Begierden einerseits, und c) den gesetzeswidrigen Begierden andererseits.

Nicht derjenige, der „das Begehrliche [...] weder in Mangel gelassen noch überfüllt“ (IX 571e) hat, sondern nur diejenigen, die den zuletzt genannten Begierden die Oberherrschaft über ihre Seele einräumen, haben daher den größten Anteil an der Entgrenzung von Kampf und Gewalttätigkeit unter den Menschen. Am offensichtlichsten wird dies beim tyrannischen Menschen, der an die Stelle der „sich in der Mitte haltenden Begierden“ auf unzulässige Weise „Mensch, Gott oder Tier“ vermischen will (IX 572e). Wer sein Begehren in dem zuletzt genannten Sinne bis zum Wahnsinn steigert, „lebt der

[38] „Sokrates: Nun gibt es doch ... ebenso viele Formen von menschlichen Charakteren wie Formen von Verfassungen. Oder meinst du, die Verfassungen leiten ihren Ursprung wer weiß woher, von Eiche oder Fels, und nicht vielmehr von den im Staate herrschenden sittlichen Anschauungen, die nach der einen oder anderen Seite ausschlaggebend wirken, indem sie alles Übrige mit sich ziehen? Glaukon: Nirgends anders her als von da. Sokrates: Wenn es nun fünf staatliche Verfassungsformen gibt so wird es, was die einzelnen Menschen betrifft, auch fünf Arten von Seelenverfassung geben. Glaukon: Gewiss.“ Politeia 544c.

Hoffnung, er werde über Menschen nicht nur, sondern gar auch über Götter herrschen können.“ (IX 573c).

Die Beschreibung mehr oder weniger ungeordneter Seelenverfassungen wird von Platon insbesondere im Buch VIII der Politeia wiederum in Form eines paradigmatisch-philosophischen Mythos von der Entstehung und den Hauptformen der schlechteren Verfassungen aufgrund der dieselben hervorrufenden Seelenzustände vorgenommen. In der Politeia folgt auf den philosophischen Mythos von der Gründung und Ordnung der schönen Stadt in Gedanken und Gesprächen der Philosophen der von ihrem Untergang. Weil die Eintracht (homonoia) der Menschen miteinander und mit sich selbst nicht vollkommen ist und dies auch gar nicht sein kann, da das Ein-Eine im strikten Sinne jenseits des Seins ist, und wir daher in der Spannung zwischen dem Begehren nach dem transzendenten Einen (Guten/Gott) bzw. dem begehrten Einen selbst leben, und das selbst- und beziehungslose einfache Ein-Eine einerseits, und aktives Ähnlichwerden des Anderen andererseits etwas anderes ist, geraten wir immer auch mit uns selbst und untereinander unverschuldet in Zwietracht. Für das Ausmaß allerdings, in dem wir mit uns selbst und untereinander in Streit, Gewalt, Feindschaft und Krieg geraten, sind allein wir Menschen – vor allem der oder die Einzelne, wenn auch wiederum in unterschiedlichem Ausmaß und auch, aber nicht nur in Abhängigkeit von den äußeren Umständen - verantwortlich, selbst wenn der Ursprung dessen, was wir – ob vorschnell oder zurecht – das Böse nennen, auch transzendent ist bzw. für uns kontingent bleibt. Über dieses - wie über das, was er gelegentlich als das Eine, Gute, Schöne, Gerechte und Wahre an sich bezeichnet, dem indes „kein Name, keine Aussage und keine Erkenntnis noch Wahrnehmung noch Meinung“ zukommt (Platon: Parmenides 142) – schweigt er sich vornehm aus, was vor allem diejenigen anmerken, die mit Kant oder im Anschluss an ihn vermeinen, das Sokrates, Platon und Aristoteles den menschlichen Hang zum „radikal Bösen“ unterschätzten, da die klassischen Denker „nur die Psychologie der Folgen der Unwissenheit“[39] kannten. Mag sein, indes erscheint es mir mindestens ebenso problematisch zu sein, wenn man das radikale oder gar absolute Böse im Menschen selbst verankert, wie dies in moderner Philosophie und Wissenschaft mit weitreichenden Folgen nicht nur für die Extremismusforschung, sondern auch vor allem für die Präventionsforschung und -praxis leider vorkommt. Denn dies impliziert ja, dass man dies aus eigener Kraft oder durch gesellschaftliche

[39]Auf diese, von ihm nicht geteilte Kritik, verweist z.B. Karl Jaspers: Die großen Philosophen, München [5]1995 [1957], S. 303 und 315.

Anstrengungen auch aufheben könne, was aus philosophischer Sicht eine Verharmlosung der Übel, des Schlechten wie des Bösen impliziert. Doch der Untergang der Polis - sogar das Vergessen der guten bzw. schönen, in Gedanken und im dialektischen Diskurs gegründeten Stadt der Philosophen – ist unvermeidlich, da alles, was entsteht, auch vergeht. Weder der Grund, Geist, Gott oder die Götter, noch der Kosmos, die Welt, Natur oder Materie, noch die Verfassung der Polis und die sozialdominante Lebensweise, noch nicht einmal der konkrete, einzelne Mensch, vielmehr keines der genannten Phänomene ist allein bzw. ausschließlich für das sogenannte oder tatsächliche Böse, Üble oder Schlechte in der Welt verantwortlich.

Der Untergang gipfelt und endet für Platon vorläufig in der Instrumentalisierung der Vernunft durch gesellschaftspolitischen Ehrgeiz und ökonomisches Begehren bzw. der Verkehrung philosophischer Weisheits- und Gottesliebe in die Vergottung von Herrsch-, Anerkennungs- und Habsucht, kurzum durch Verkehrung philosophischer Liebe zur Vernunft in Pleonexie durch tyrannisch gestimmte Seelen. Sie setzt indes bereits mit der Erörterung politischer Verfehlungen, die nicht nur an relativen Kriterien, sondern am absoluten Maß der Vernunft und der henologischen Differenz gemessen werden, der Philosophen selbst ein, die pikanterweise in deren Überschätzung der Weisheitsliebe gegenüber politischer Ehrliebe und materiellem Begehren besteht (vgl. Platons Politeia, VIII. Buch). Der Untergang – obschon unvermeidlich - beginnt stets mit und durch die Zwietracht der Herrschenden, die im Besitz der öffentlichen Gewalt sind, mit sich selbst und untereinander. In Platos Mythos vom Untergang der Polis beginnt derselbe also durch die Zwietracht der Philosophen, durch einige unter ihnen, die sich nur um die Vernunft und sich selbst und nicht auch um Ansehen, Ämter und Geschäfte sorgen. Versunken in theoretische Betrachtung sich also weigern, nach ihrem Aufstieg aus der Höhle Philosophie wieder mit politischer Philosophie und Praxis zu verbinden und in dieselbe zurückzukehren, was in Anbetracht gesellschaftlicher Unordnung nur allzu menschlich wäre, aber unverantwortlich ist.[40] Da Liebhaber der

[40]Es mag nun Zufall gewesen sein oder nicht, dass ausgerechnet im vorigen Jahrhundert, dem Zeitalter der Extreme, das Wort vom „Tod der politischen Philosophie“ in Umlauf kam. In der Einleitung der von Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann 1990 herausgegebenen Politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts erinnern sie nicht nur daran, sondern konstatieren: „Hat es jemals ein Jahrhundert gegeben, dessen kreativste Philosophen fast nichts über Fragen der Ethik und Politik zu sagen hatten? Denkt man an Husserl und Heidegger, an Wittgenstein und Whitehead, an Bergson und Peirce, oder an Carnap und Quine, so läßt sich die These vertreten, dass dies im 20. Jahrhundert (genauer: in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) erstmals der Fall war. Die Gründe dafür sind bekannt: Krise der Metaphysik, Religions- und Moralkritik, Positivismus und Empirismus, Irrationalismus und Vitalismus, Kulturpessimismus und Nihilismus – diese und andere Namen kennzeichnen das Erbe, das die Philosophie zu Beginn dieses Jahrhundert antrat. Dass unter diesen Bedingungen kaum mehr

Weisheit überdies keine vollkommen perfekte Weisen sind und selbst virtuoser Vernunftgebrauch durch Perspektivität, Sinneswahrnehmung und Leiblichkeit getrübt ist, unterlaufen ihnen zudem unwissend-wissend Fehler, u.a. bei Erziehung und Auswahl ihrer Nachfolger, z.B. bei der Beurteilung ihrer charakterlichen Eignung und der situativ erforderlichen Gewichtung von Geistes-, Körperbildung und Fachwissen. Durch Vernachlässigung erst der Geistesbildung, dann der Gymnastik durch die nachfolgende Generation der Herrschenden entsteht unter den Herrschenden vermeidbare und überflüssige Zwietracht zwischen denjenigen, die insgeheim die Geistesbildung nachordnen und primär nach Geld und Besitz streben und denjenigen, die ohne sich im

philosophische Systeme entwickelt wurden, die die Ordnung des Seins als Ganzes und die Stellung des Menschen in ihr zu erfassen suchen, ist nicht zu verwundern. Nicht zufällig liegen die Schwerpunkte der Philosophie in der ersten Jahrhunderthälfte auf den Gebieten der Logik und Wissenschaftstheorie, der Erkenntnis- und Sprachphilosophie sowie der Existenzanalyse, die aus der Perspektive der je eigenen Existenz des Einzelnen, nicht aus jener der Gemeinschaft entworfen war.“ (Ballestrem/Ottmann 1990, Seite 8). Sie verweisen indes auch darauf, dass die politische Philosophie gerade in einer Atmosphäre der Krise gedeihen kann und stellen fest: „Es ist kein Zufall, dass die meisten der hier [in ihrem Sammelband, PK] vorgestellten Denker dem deutschen Kulturkreis entstammen, im ersten Drittel des Jahrhunderts die entscheidenden Erfahrungen ihres Lebens machten und die Krisen und Katastrophen der ersten Jahrhunderthälfte zu verarbeiten suchen. Dass in den relativ krisenfreien 50er und 60er Jahren, vor allem in England und Nordamerika, vom „Ende der Ideologien“ und vereinzelt sogar vom „Tod der politischen Philosophie“ die Rede war, und dass es später, infolge der Bürgerrechts-, der Friedens- und der Ökologiebewegung, zu einer „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ und einer Wiederbelebung der politischen Philosophie kam, läßt sich im gleichen Rahmen interpretieren.“ (ebenda, Seite 7). Zu Recht insistieren sie darüber hinaus darauf, dass die Abwesenheit oder Erfahrung von Krisen allenfalls eine Voraussetzung von politischer Philosophie sind. Vielmehr „bedarf es eines umfassenden Ordnungswissens, um diese Krise zu deuten – nicht jedes Nachdenken über Politik ist politische Philosophie. Dieser geht es nicht um Einzelphänomene, sondern um das Wesentliche und Ganze, um die letzten Gründe für Ordnung und Unordnung im Zusammenleben der Menschen. Ihr geht es auch nicht allein um theoretische Analyse oder wertfreie Beschreibung, sondern um handlungsbezogenes Wissen, um Ethik. Wir denken über Politik nach, um uns und andere im Leben zu orientieren, auch um in Konfliktfällen das Rechte zu tun. Politische Philosophie ist daher stets eine Synthese von politischer Erfahrung und philosophischer Einsicht.“ (ebenda). Davon ausgehend teilen Ballestrem und Ottmann die großen politischen Denker früherer Jahrhunderte in zwei Gruppen ein, und zwar im Hinblick auf die Art und Weise ihrer Synthese von Politik und Philosophie: „Auf der einen Seite stehen die *Philosophen*, die im Rahmen ihres philosophischen Systems auch über Politik schreiben (z.B. Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel); auf der anderen Seite die *Politiker*, die aus der Erfahrung praktischer Politik bzw. eines gescheiterten politischen Engagements zur Reflexion über Grundfragen politischer Ordnung kommen (z.B. Cicero, Machiavelli, Burke, Tocqueville).“ Diese Unterscheidung aber sei nun ganz ungeeignet, um die politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts zu begreifen, „denn den meisten von ihnen fehlt beides: sowohl das philosophische System, aus dem sich politische Konsequenzen ergeben, als auch direkte politische Erfahrung, die zu philosophischen Einsichten führt.“ (ebenda, Seite 8). Vor diesen erschwerten Bedingungen ist es nicht verwunderlich, dass die politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts vor allem im Rückgriff auf die großen Philosophen und politischen Denker früherer Jahrhunderte versuchten, „die geistigen Wurzeln für den Zusammenbruch politischer Ordnung bloßzulegen.“ (ebenda). Durch Rückgriff auf Platons Gigantomachie unter Philosophen und seine oben referierte Einsicht, dass politische Unordnung durch Philosophen selbst verursacht wird, wenn sie sich nur mehr um Philosophie und nicht mehr in ausreichendem Maße um politische Philosophie und Praxis kümmern, versteht sich auch die hier vorgelegte Philosophie der Polarisierung als ein Beitrag zur Verknüpfung von Philosophie, Wissenschaft und Praxis. Denn es dürfte kein Zufall sein, dass Extremismusforschung und Präventionspraxis sich mit nahezu allen Bevölkerungsgruppen befassen und Präventionsangebote für diese erstellt haben, indes bisher nur ganz selten, wenn überhaupt, mir sind keine bekannt, Maßnahmen gegen Extremismus für Philosophen und Wissenschaftler konzipiert und eingesetzt wurden.

geringsten um Geld, Besitz und Gymnastik zu kümmern lediglich nach Tugend und Exzellenz streben.

Gerechtigkeit ist also einerseits abhängig von der Vernunft und deren Teilhabe an göttlicher Vernunft als Ordnungskraft bzw. vom Vorrang der Vernunft vor Ehrgeiz oder Mutwillen und Begehren, setzt aber andererseits deren relative Eigenständigkeit und Anerkennung als Fundament guten Lebens voraus. Ordnung und Gerechtigkeit in der Seele und damit der Polis als ‚großgeschriebener Mensch' hängen also nicht ausschließlich, aber doch primär von ihrer Bildung zur Weisheitsliebe und dem ‚Gegenstand' derselben als deren unsichtbares Maß ab. Diskursiv-dialektisch umkreist und ‚plötzlich' mit höchster philosophischer Gewissheit einsichtig werden kann dieses im Modus des nichtwissenden Wissens im rein dialektischen Durchdenken kontradiktorisch entgegengesetzter höchster Ideen, wozu erst der später verfasste Dialog Parmenides hinleiten soll, der - und mit ihm die Bildung zum Philosophen - mit folgenden kryptischen Sätzen endet, die an die anfängliche Verwunderung erinnert, das überhaupt etwas und nicht gar nichts ist, mit der die Philosophie einsetzt:

> „Wenn wir also alles zusammenfassend sagen, wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt nichts, würden wir damit nicht recht haben? Ganz unbedingt. So sei denn dies ausgesprochen, und nicht nur dies, sondern auch das Folgende: mag das Eins nun sein oder nicht sein, so ist es selbst und das Andere, wie es sich zeigt, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zueinander alles auf alle Weise und ist es auch wieder nicht, und erscheint als alles dies und erscheint auch wieder nicht."
>
> Platon Parmenides 106

Erinnern wir uns noch kurz daran, dass Philosophen mit ihrer gelehrten Unwissenheit gemeinhin in Widerspruch zur Gesellschaft geraten. So geriet schon Sokrates, sich mit seiner Liebe zur Weisheit, also mit seiner Vernunft- und Weisheitsliebe als bis heute unter Platonikern gültiger, oberster und umfassendster politischer Kardinaltugend der Philosophen, weder im Besitz derselben noch gänzlich unwissend wähnend, in Widerspruch nicht nur zu damaligen Dichtern bzw. Mythopoeten, die weniger an Wissen beanspruchten, als ein Mensch wissen kann - Unwissende, sich vorschnell auf die Götter berufend, wie es ihnen gefällt -, sondern auch zu Sophisten und Politikern, die sich einbildeten, allwissend zu sein, und nicht zuletzt zu Händlern und Handwerkern, die zwar über Fachwissen verfügten, dieses aber bereits für Allgemeinwissen hielten (vgl. Platon, Apologie des Sokrates).

Menschliche Unzulänglichkeiten führte der platonische Sokrates weder auf die Götter oder Gott, das Gute und Eine selbst noch auf natürliche oder im modernen Sinne physische Ursachen zurück, zumindest nicht ausschließlich. Als schlechte Vorbilder für die Jugend wollte er vielmehr die menschlichen Göttervorstellungen der Mythopoeten und Tragödiendichter aus der Erziehung der Philosophen verbannt wissen, da mit diesen allzu menschliche Laster und Leidenschaften vergöttlicht wurden. Überdies verurteilte er auch das vorgeblich der menschlichen Natur geschuldete Mehr-haben-wollen der Sophisten, die streitsüchtig vermeinten, über alles Bescheid zu wissen und jede Aussage nicht nur relativieren, sondern in ihr Gegenteil verkehren zu können. Erstere wollten, sei es noch aus Unwissenheit oder bereits mit dem Gestus gottesgefälliger Bescheidenheit, weniger, letztere in pansophistischer und polypragmatischer Hybris mehr wissen, als man wissen kann und zu verantworten hat. Beide, Mythopoeten wie Sophisten, boten, indem sie sich allein auf die Natur oder die Kunst und das vermeintliche Recht des Stärkeren beriefen oder Götter zur Ursache allzu menschlicher Übel erhoben, Tyrannen nebst ihren Vor- und Mitläufern einen Vorwand, sich für ihr Unrechttun zu exkulpieren. Zuletzt genanntes, zumal dann, wenn es unentdeckt und straflos bleibt, und nicht Unrechtleiden oder den Tod hielt Sokrates überdies für das größte Übel. Unrechttun resultierte für ihn nicht allein aus schlichter Unwissenheit, sondern vor allem aus der Einbildung, etwas zu wissen, was man nicht weiß. Unrecht täte man in beiden Fällen unfreiwillig. Eine Aussage, die wohl zu allen Zeiten gerade diejenigen in Erstaunen versetzt, die sich so stark und frei wähnen, stets tun oder lassen zu können, was ihnen beliebt und wie es Ihnen gefällt. Und denen es gar nicht in den Sinn kommt, dass sie sich über das, was ihnen als größtes Gut oder Übel erscheint, im Irrtum befinden könnten. Mit der sokratisch-ironischen Ignoranz, dass niemand wissen könne, „was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern“, konnten sich die Sophisten nicht anfreunden, fürchteten sie doch den Tod, „als wüssten sie gewiss, dass er das größte Übel ist.“ (Platon, Apologie 29a). Der tyrannischen Pleonexie und Gewaltherrschaft, die von Platon bereits im Gorgias auf das vermeintliche Wissen über den Tod und die Todesfurcht der Tyrannen und ihrer Wegbereiter zurückgeführt wird, ebneten sie den Weg, indem sie die Sorge um die physische Existenz, die mit allen Mitteln, und seien es die der Gewalt, zu erhalten sei, zum obersten Kriterium rechtmäßigen Handelns und zur vermeintlich größtmöglichen Lusterfüllung erhoben. Kremp hat dies von Platon bereits im Gorgias Geschilderte wie folgt knapp zusammengefasst:

> „Wer seine Leidenschaften zügellos werden läßt, so heißt es dort, führt zuletzt das Leben eines Räubers, unfähig, mit anderen in Gemeinschaft zu leben, da sie ihm nur Hindernis bei der Bedürfnisbefriedigung sind, zu beseitigen, wenn es diese erfordert (Gor. 507 E); diesen Typus des Unersättlichen, dessen Seele einem Fass ohne Boden gleicht (Gor. 493 AB), kann man anhand der Person des Kallikles studieren, der offen und unumwunden für sich das Mehrhaben (493 D – 494 B) fordert und das Recht auf Gewaltanwendung, sei es zum Zweck der Befriedigung seiner Bedürfnisse, sei es als Selbstzweck, weil die unbändigen Naturkräfte des Löwenmenschen sich austoben wollen (Gor. 483 C – 484 C); oberstes Kriterium rechten Handelns ist die größtmögliche Lusterfüllung (Gor. 494 C), unerlässlich dazu vor allem die physische Existenz, die mit allen Mitteln erhalten werden darf (Gor. 511 B), auch mit Gewalt.“[41]

Wird der Zusammenhang von Philosophie und Politik vom ‚mittleren‘ Platon paradigmatisch in Form von philosophischen, d.h. wahren Mythen thematisiert, bevor er sich dieser Konnexität mit seinem Spätwerk im Sophistes, Politikos und Parmenides über die exemplarisch-typologische Erfassung von Sophisten, Politikern und Philosophen in dramatisch-dialektischer Form zuwendete, so stellen die Nikomachische Ethik und Politik seines ebenso gelehrigen wie eigenwilligen Schülers Aristoteles „gemeinsam die älteste in diskursiver Form verfasste philosophische Abhandlung der europäischen Tradition dar, die explizit und nicht nur inzidentell den Fragen der seelischen Ordnung des Menschen als eines sozialen Wesens wie der richtigen, weil dem menschlichen Wesen angemessenen Form der Gemeinschaft gewidmet ist.“[42] Wie der platonische Sokrates, der sich nach eingehender Prüfung der umlaufenden Meinungen für den Vorrang philosophischer Vernunft als nichtwissendem Wissen vor den übrigen unter seinen damaligen Mitbürgern vorherrschenden Lebensweisen und Güterformen aussprach, hat auch Aristoteles den Vorrang des Vernunft vor den übrigen Gütern und Lebensweisen mit seiner Hinführung zur Philosophie betont:

> „Die Güter, um die der Lebenskampf geht, und die als die höchsten im Leben erscheinen, sind freilich Ehre, Reichtum, körperliche Vorzüge, glückliche Fügungen und einflussreiche Positionen. Das alles sind zwar Werte von Natur aus, sie können sich aber bei so manchen Leuten infolge ihrer Haltung schädlich auswirken. Denn ein Mensch ohne Vernunft, ohne Sinn für Recht, ohne Disziplin könnte von diesen Gütern nicht zu seinem Vorteil Gebrauch machen. ... Auf den höchsten Gipfeln von Glück und Seligkeit schreitet also ein jeder, dem von Natur aus alles nach Wunsch und Willen geht; doch dabei muss der Wille dem Verstand folgen. Zwar ist der Wille Herr über die äußeren Umstände, doch muss er seine Herrschaft abtreten

[41]Werner Kremp: Gewaltlosigkeit und Wahrheit, Meisenheim am Glan 1975, Seite 157.

[42]Peter Weber-Schäfer: Aristoteles. In: Klassiker des politischen Denkens, hrsg. von Hans Maier und Horst Denzer, München [3]2007, Seite 34.

> an seinen besseren Hausgenossen, an den Verstand. Von ihm hat er Anweisungen zu erhalten, was getan werden soll. Eine bloße Machtstellung reicht nämlich nicht aus zum Glück. Auch Körperkraft ist nicht die Grundlage, auf die Gott das Glück gestellt hat. All diesen Gütern zur Seite, ja ihnen voran muss der Verstand stehen. Er allein weiß am schönsten und besten, wie man von den gegebenen Möglichkeiten Gebrauch machen soll."
>
> Aristoteles: Protreptikos – Hinführung zur Philosophie 6a-7a, Darmstadt 2005, Seite 59ff.

Aristoteles hat der Frage nach der besten oder einer guten Ordnung der Gesellschaft die Frage nach dem vorangestellt, was gut für den Menschen ist. Seine Praxeologie bzw. Handlungstheorie eröffnet er mit der Feststellung, dass menschliches Handeln in sich ziellos ist und ins Unendliche fortschreitet, wenn jedes menschliche Handlungsziel und Gut bloß als ein Mittel zu einem weiteren Zweck betrachtet wird und es nicht ein höchstes Gut gibt. Aristoteles unterscheidet aus diesem Grunde zwei Arten von Gütern und stellt eine Rangordnung auf: Güter, die um ihrer selbst willen und Güter, die als Mittel für ein anderes Gut angestrebt werden:

> „Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seinetwillen, und wenn wir nicht alles wegen eines anderen willen uns zum Zwecke setzen – denn dann ginge die Sache ins Unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel -, so muss ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein. … So gilt es denn, es wenigsten im Umriss darzustellen und zu ermitteln, was es ist und zu welcher Wissenschaft oder zu welchem Vermögen es gehört."
>
> Aristoteles: Nikomachische Ethik NE I 1094 a 15-25.[43]

Aristoteles unterscheidet zu diesem Zweck zunächst das Streben der Menschen nach äußeren, leiblichen und seelischen Gütern, welche die Ziele ihres Handelns bildeten. Dabei hat er die drei Güter in ein Zweck-Mittel Verhältnis gesetzt. Die äußeren Güter seien materielle Dinge, die im Hinblick auf den Lebenserhalt nützlich seien. Das Nützliche aber fördere das Angenehme, worunter er leibliche Güter, Vergnügen, Spiel und Spaß sowie Erholung verstand, die dem körperlich-psychischen Wohlbefinden und der Lust dienten. Das Nützliche und das Angenehme wiederum ständen im Dienst des guten seelischen Lebens. Äußere wie leibliche Güter werden somit als Mittel zum Zweck auf das gute seelische Leben bezogen. Materielle Dinge zum Lebenserhalt und zum körperlich-psychischen Wohlbefinden bilden für Aristoteles die Grundlage des Strebens nach dem höchsten Gut. Die Befriedigung von Bedürfnissen mit äußeren

[43]Einschränkend gibt Aristoteles zu bedenken, dass man sich in Ethik und Politik damit bescheiden müsse, "die Wahrheit in gröberen Umrissen zu beschreiben" und man Genauigkeit nur insoweit verlangen könne, als es „die Natur der Sache zulässt." NE I 1094 b 20ff.

Gütern als Mittel zum Zweck - nämlich dem Zwecke Lebenserhalt und angenehmes Leben dienend - macht für ihn das Fundament des guten Lebens aus (vgl.: NE I 1098 b 12ff. und Politik VII 1323 a 25ff.).

> „Aristoteles spielt die drei Bestimmungen des Guten nicht gegeneinander aus. Alle drei sind gleichermaßen notwendig für das menschliche Leben. Es kommt vielmehr darauf an, sie ins rechte Verhältnis zu setzen. Ein vollkommenes Leben bedarf eines gewissen Maßes an Reichtum, ebenso des körperlichen Wohlbefindens. Entscheidend aber ist für Aristoteles, dass sie als Mittel zum Zweck ihre relative Berechtigung haben, sich nicht zum Selbstzweck verselbständigen und damit die Rangordnung der Ziele im Hinblick auf das höchste Ziel verkehren."
>
> Eberhard Braun, Felix Heine und Uwe Opolka: Politische Philosophie, Hamburg, 1984, Seite 45ff.[44]

Ein Gut im eigentlichen Sinne oder gar das gesuchte höchste Gut können die äußeren Güter nicht sein, da sie ja nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden. Ein Gut im eigentlichen Sinne kann demnach nur ein seelisches Gut sein. Was aber macht das gute seelische Leben aus, welches ist das erstrebenswerteste Gut? Übereinstimmend, so Aristoteles, werde dieses höchste Gut in der Glückseligkeit gesehen, die um ihrer selbst willen und niemals zu einem darüber hinausliegenden Zweck erstrebt werde. „Was alle glauben, das, behaupten wir, ist wahr. Wer diesen übereinstimmenden Glauben der Menschheit verwirft, wird schwerlich Glaubwürdigeres zu sagen wissen." (NE X 1173a). Glückseligkeit sei zudem ein autarkes Ziel, das sich selbst genüge, nicht auf ein außerhalb der Handlung liegendes Gut abziele, sondern ein im Handlungsvollzug selbst liegendes Gut sei (vgl. NE I 1097 b).

Wenn auch formal von allen die Glückseligkeit, dem für Aristoteles übereinstimmenden Glauben der Menschheit, als höchstes Lebensziel genannt werde, so sei man sich doch uneins, was konkret darunter zu verstehen sei. Gewöhnlich würden Lust, Ehre, Gesundheit oder Wohlstand genannt. Aristoteles ließ drei Lebensformen gelten, die formal die Bedingungen der Glückseligkeit erfüllten: Erstens das Leben der Genusssucht (*bios apolaustikos*), das nach Lust strebe; zweitens das Leben im Dienste der Polis (*bios politikos*), das nach Ehre oder Tugend – oder modern gesprochen: nach Anerkennung und Exzellenz - strebe; und drittens das Leben als Hingabe an die

[44]In der Nikomachischen Ethik geht es Aristoteles nicht darum, die Existenz eines höchsten Gutes nachzuweisen. Ihm genügt hier die übereinstimmende Meinung der Vielen als ein Indiz für seine Existenz. Nach Weber-Schäfer ist für Aristoteles "das Wissen um das höchste Gut nicht Gegenstand der Wissenschaft ..., sondern [entspringt] der Einsicht in die unmittelbar gegebenen ersten Prinzipien" (Weber-Schäfer: Aristoteles. In: Klassiker des politischen Denkens Band I, hrsg. von Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer, München 1968, Seite 48).

Philosophie (*bios theoretikos*), dessen Lebensziel die Schau der Wahrheit sei (vgl. NE I,3 1095 b 15).

Alle drei Lebensweisen erfüllten formal die Anforderungen der Glückseligkeit, da die mit diesen Lebenswesen intendierten Ziele zunächst einmal um ihrer selbst willen erstrebt würden und sich selbst genügten. Wohlstand als oberstes Lebensziel schloss Aristoteles von vornherein aus: „Reichtum ist das gesuchte Gut offenbar nicht. Denn er ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck“ (NE I 1096 a 5). Aber auch das angenehme Leben könne als das höchste Gut nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden, da es zugleich dem aktiven arbeitenden wie politischen Leben förderlich sei, indem es der Erholung und Entspannung diene (vgl. NE X 1176 b 30). Da nun auch derjenige, der nach Ehre und politischer Tugend strebt, noch ein etwas 'äußerliches' Ziel verfolge - insofern die Ehre eher in dem Ehrenden als in dem Geehrten liege, der oberste Wert aber dem Menschen eigen und ihm zuinnerst zugeordnet sein solle (vgl. NE I 1095 b) - bleibe als oberstes Ziel nur die autarkste, sich am meisten selbst genügsame geistige Schau des Philosophen.

Schon Aristoteles nimmt empirisch zur Kenntnis, dass sich in Hinsicht auf eine Rangordnung der Güter das Denken der Vielen von dem der Philosophen unterscheidet. Da man uneins sei, welches von den dreien die wünschenswerteste Lebensweise ist, kommt für ihn die einheitliche Meinung der Vielen als ein erstes Indiz für die Wahrheit nicht in Betracht. Aristoteles hat daher die inhaltliche Bestimmung der Glückseligkeit zusätzlich noch in Form einer anthropologischen Analyse durchgeführt. Das Gute für den Menschen zu erfassen „dürfte uns gelingen, wenn wir die eigentümlich menschliche Tätigkeit ins Auge fassen“ (NE I 1097 b). Das Gute läge in der hervorragenden Ausführung derjenigen Leistung, die dem Menschen seiner Natur gemäß aufgegeben sei. In der Aktualisierung des natürlichen Vermögens, dessen, „was einer entweder nur ... allein oder doch ... am besten verrichten kann“ (Platon Politeia I 352 e)[45], bestehe die höchste Tugend, deren Tätigkeit dem Menschen volle Glückseligkeit verspreche. Die Zweckbestimmtheit des Menschen, seine *differentia specifica*, erblickt Aristoteles darin, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen (*zoon logon echon*) sei. Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren, die über Wachstumsvermögen, Lust- bzw. Unlustempfindungsfähigkeit sowie Begehren und Strebevermögen verfügten, verfüge der

[45]Vgl. hierzu auch: Platon 369 e ff. Aristoteles folgt in der natürlichen Bestimmung des Guten der platonischen Ergon- bzw. Funktionslehre.

Mensch zudem noch über einen vernünftigen Seelenteil. Der Mensch zeichne sich zwar auch durch Wachstums- und Strebevermögen aus, als seine natürliche Besonderheit bleibe aber „nur ein nach dem vernunftbegabten Seelenteile tätiges Leben übrig“ (NE I 1098 a). Die dem Menschen eigentümliche Leistung bildet nach Aristoteles demnach ein Tätigsein der Seele gemäß dem vernunftbegabten Element, so dass das oberste dem Menschen erreichbare Gut ein diesbezügliches Tätigsein der Seele darstellt, womit zugleich die höchste menschliche Glückseligkeit gekennzeichnet werden kann:

> „Wenn das Glück ein Tätig-sein im Sinne der Trefflichkeit [Aufgabe, Leistung bzw. Tugend, P.K.] ist, so darf mit gutem Grund darunter die höchste Trefflichkeit verstanden werden: das aber kann nur die oberste Kraft in uns sein. Mag nun der Geist [nous] oder etwas anderes diese Kraft sein, die man sich ... als ... herrschend, führend, auf edle und göttliche Gegenstände gerichtet vorstellt - mag diese Kraft selbst auch göttlich oder von dem, was in uns ist, das göttlichste Element sein - das Wirken dieser Kraft gemäß der ihr eigentümlichen Trefflichkeit ist das vollendete Glück“ (NE X 1177 a).

Aristoteles hat das betrachtende Leben (*bios theoretikos*), das dem unbewegten und unveränderlichen, alles übrige bewegenden und anziehenden Göttlichen - dem höchsten Gut - am nächsten käme, als die beste Lebensform bezeichnet (vgl. NE X und NE I 1094-97). In der Zusammenfassung von Weber-Schäfer:

> „In der Erfahrung der *theoria*, in der ihm die Realität offenbar wird, lebt der Mensch das Leben Gottes oder doch ein Leben, das dem Gottes so sehr gleicht, wie dies das Leben eines sterblichen Menschen kann; hier genießt er die vollkommene und autarke Glückseligkeit in einer Tätigkeit, die sich so weit ins Unendliche erstreckt, wie dies der begrenzten menschlichen Erfahrung zugänglich ist. ... Insoweit im Menschen ein Element des Göttlichen lebt, ist er imstande an der höheren und vollkommeneren Glückseligkeit des *bios theoretikos*, des Lebens in der Schau göttlicher Wahrheit, teilzuhaben. Die Antwort auf die Frage: "Welche Tätigkeit der Seele gemäß ihrer Tugend macht die Glückseligkeit aus?" lautet also: "Theoria - das Leben, in dem sich die Tugend des Nous manifestiert."[46]

[46]Weber-Schäfer: Aristoteles. In: KpD I, Seite 54. Hierzu Aristoteles: „Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Mensch zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas Göttliches in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja man darf sagen: dieses Göttliche in uns ist unser wahres

Dennoch hat Aristoteles, ebenso wie er materielle und leibliche Güter trotz hierarchischer Herabstufung nicht zugunsten seelischer Güter außer Betracht lässt, die unterschiedlichen Lebensformen nicht einfach gegeneinander ausgespielt. Neben der theoretischen Lebensform behalten auch die beiden anderen Lebensformen - das tugendhafte politische Leben, das nach sittlich wertvollem Handeln strebt, und das angenehm-verspielte, lustvolle Leben, das Muße und Entspannung sucht - ihre wenngleich zweitrangige, so doch relative Bedeutung. Dies gilt umso mehr, als dass für Aristoteles das vollendete Menschenglück in der geistigen Schau ein Vollmaß des menschlichen Lebens zu dauern hätte, falls es wirklich ein vollendetes wäre. Ein solches Leben aber sei übermenschlich. So weist Weber-Schäfer daraufhin, dass für Aristoteles

> die vollkommene Schau der theoria ... eine Fähigkeit [ist], die nur wenige Menschen und auch sie nur in wenigen Augenblicken ihres Lebens erreichen können. Für die meisten Menschen wird immer - und für alle Menschen meistens - die Glückseligkeit im Leben des guten Handelns (eupraxia) liegen.[47]

Obgleich also Aristoteles das philosophisch-kontemplative Leben als die beste Lebensform bezeichnet, so hat er, da er Menschen nicht allein als beseelte, sich in himmlischen Sphären verflüchtigende, sondern als spezifisch vernunftbegabte und zugleich als von Natur aus politische Lebewesen bestimmt, das Zusammenleben in der Gemeinschaft der Polis, die „um des Lebens willen entsteht und um des guten Lebens willen bewahrt wird“ (P I 1252 b 29), geschätzt und das gute politische Handeln, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit - eine maßvolle Einstellung gegenüber den Begierden, der Lust und der Unlust - , außerordentlich gewürdigt:

> „Denn wenn dasselbe auch für den Einzelnen und für das Gemeinwesen das gleiche ist, so muss es doch größer und vollkommener sein, das Wohl des Gemeinwesens zu begründen und zu erhalten. Man darf freilich schon sehr zufrieden sein, wenn man auch nur einem Menschen zum wahren

---

Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Mithin wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. … Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genussreichste. Also ist es für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.“ NE X 1177 b 25.

[47]Weber-Schäfer: Aristoteles. In: KpD I, Seite 54. In den Worten von Aristoteles: "Wie umfassend sich also die geistige Schau entfaltet, soweit auch das Glück, und je eindringlicher der Akt des Schauens, desto tiefer ist das Glücklichsein. ... Es wird aber auch die Gunst der äußeren Umstände vonnöten sein, da wir Menschen sind. Denn unsere Natur ist für sich allein nicht ausreichend, die geistige Schau zu verwirklichen. Es ist auch Gesundheit des Leibes vonnöten sowie Nahrung und sonstige Pflege. Indes braucht man sich nicht vorzustellen, dass ein beträchtlicher Aufwand erforderlich ist, um glücklich zu werden ... Denn nicht ein Übermaß ist für allseitige Unabhängigkeit ... vorausgesetzt, im Gegenteil: auch ohne Herrschaft über Land und Meer ist edles Handeln möglich ... Man kann dies deutlich beobachten, denn bekanntlich handelt der einfache Bürger nicht minder rechtlich als der Machthaber: er übertrifft ihn sogar. Und es genügt, wenn das Äußere in dem bezeichneten Umfang zu Gebote steht, denn das Leben des Mannes, der wertvoll handelt, wird glücklich sein" (NE X 1179).

> Wohle verhilft, aber schöner und göttlicher ist es doch, wenn dies bei einem Volke oder einem Staate geschieht“ (NE I 1094 b).

Selbst der philosophische, in geistiger Schau vertiefte, autarkste, aber nicht vollständig autarke Mensch bedarf der Freundschaft und des politischen Zusammenlebens. Der philosophische Theoretiker der Schau der Wahrheit muss zum Gesetzgeber werden, um Begehren und Leidenschaften durch gute Gesetze, Gewaltenteilung, Gemischte Verfassungen und Zustimmung der Bürger sowie, sofern nötig, auch durch Zwang vor Übermaß bewahren zu können, wozu politische, ethische wie dianoetische Tugenden allein nicht ausreichen.

Die Philosophie, d.h. die philosophische Lebensweise, musste und muss sich seitdem *nolens volens*, da die übrigen Lebensweisen anerkannt, jedoch herabgestuft werden, stets aufs Neue gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft, vor allem aber gegenüber Politik und Religion und damit einhergehende Güterpräferenzen behaupten, zumal dann, wenn letztere als die Bedeutendsten unter allen Gemeinschaftsformen verstanden werden, die alle anderen umfassen und bestimmen. Zu diesem Zweck haben sich Philosophen, weil bisher und wohl auch in absehbarer Zukunft in der Minderheit, mal mehr mit der einen, mal mehr mit der anderen oder einer weiteren in der Gesellschaft nicht vorherrschenden Lebensweise verbündet. Mal haben sie mehr die Unterschiede, mal mehr die Gemeinsamkeiten betont. Wie auch immer, der Zweck der politischen Philosophie besteht im politischen Handeln der Philosophen, das es ihnen in ihrer jeweiligen Situation erlauben soll, ihre Liebe zur Weisheit auch dann noch auszuüben, wenn allzu viele die Vernunft dem Streben nach Gesundheit, Wohlstand, Einfluss und Macht unterordnen oder gar von dem Glauben an die Gottgleichheit der eigenen Seele oder des eigenen Kollektivs beseelt sind und durch Vernichtung vermeintlich Böser Heil schon in dieser Welt um der Perfektion und Erlösung in der Welt willen herbeiführen wollen. Welche heute in der Gesellschaft vorherrschenden Lebensweisen aktuell in Konkurrenz zur philosophischen Lebensweise treten – möglicherweise alle traditionellen Alternativen zugleich, und überdies neuerdings auch noch Kultur und Wissenschaften – kann man nun selbstverständlich nicht allein aus dem Studium vor- oder postmoderner Klassiker der Philosophie erfahren, sondern nur aus den Handlungsweisen und umlaufenden Meinungen der Menschen über das richtige Leben. Und zu diesem Zweck muss der Politische Philosoph auf die empirischen Erziehungs-, Religions-, Kultur-, Politik-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften rekurrieren, die leider die metaphysischen Fragen ‚klassischer‘ oder ‚moderner‘ Philosophie gerne links oder rechts oder

wo auch immer liegenlassen. Jedenfalls begreifen sie Philosophie nicht mehr als Metawissenschaft und höchste Form von Wissenschaft und haben die Einbindung ihres Faches in philosophische Fakultäten aufgelöst und vernachlässigen die Philosophie in ihrem Fach nahezu vollständig. Und ebenso selten wie moderne Philosophen sich gegen das katholische Offenbarungsmonopol wendeten, vielmehr in freiwilliger Knechtschaft philosophische Ansprüche gar nicht mehr erst stellten, haben sie sich im vorigen Jahrhundert energisch gegen ihre Entmachtung im System der Wissenschaft zur Wehr gesetzt.

Bekanntlich wird von heutigen Philosophen Vernunft (Weisheit, Geist, Klugheit oder Verstand) nur mehr selten im emphatischen Sinne als Teilhabe an göttlicher Vernunft oder Verähnlichung mit Gott bestimmt. Auch weiter oben wurde eingangs von mir in Form bestimmter Negationen das Politische nicht primär in Rücksicht auf die Aktualisierung unseres Vernunftvermögens charakterisiert, wie dies Aristoteles zweifelsohne tut, indem er in unmissverständlich universalistischer Absicht einerseits hervorhebt: „Alle Menschen machen Gebrauch von ihrer Fähigkeit zu denken; in ihrer Natur angeboren, haben sie ja diese Anlage von klein auf.“ Und andererseits nicht weniger unmissverständlich in partikular empirisch soziologischer Hinsicht weiter ausführt: „Allerdings nur bis zu einem gewissen Grade, die einen mit einem größeren, die anderen mit einem geringeren Anteil.“ (Protreptikos, 2). Die Gültigkeit eines universellen Maßes ist nun nicht nur davon unabhängig, ob es praktisch befolgt wird oder nicht. Letzteres war bei Aristoteles – man denke nur an die Gleichheit von Frauen und Sklaven – in mehr als einer Hinsicht nicht der Fall, wenn auch nicht überlesen werden sollte, dass bereits für ihn die Herrschaftsform von Männern über Frauen wie Sklaven in der Hausverwaltung keine politische, sondern eine despotische war. Diese unterscheide sich von politischer Herrschaft zwischen Freien und Gleichen und „widerstreite dem Naturrecht.“ (Politik I3 1253 b 20).

Indes kann auch dessen strikte Beachtung unter Umständen zu politisch vermeidenswerten Konsequenzen führen. Denn die in einer konkreten Situation beste Ordnung einer Gesellschaft ist bis zum heutigen Tage nicht identisch mit der bestmöglichen Ordnung der Herrschaft der Philosophen. Auch für Aristoteles trachteten nicht nur „alle Menschen … nach einem guten Leben und nach Glück; doch nur einige wenige haben die Voraussetzungen dazu, andere aber nicht, sei es durch zufällige Fügung, oder sei

es auf Grund der Veranlagung ihrer Natur“ (ebenda, 1b). Vielmehr betonte er mit nicht minder größerer Emphase:

> „Die meisten Menschen aber suchen nach dem Glück von vorneherein nicht auf dem richtigen Wege, selbst wenn sie die Voraussetzungen dazu hätten. Sie meinen nämlich, die äußeren Güter machten das Glück aus, gleichsam als wollte man ein brillant schönes Spiel auf der Lyra mehr dem Instrument als der Kunst des Spielers zuschreiben. Für ein höheres Gut muss man freilich Armut in Verbindung mit charakterlichem Wert annehmen als Reichtum in Verbindung mit charakterlicher Minderwertigkeit, für ein besseres spärliche Kost bei Gesundheit als Völlerei bei Krankheit. Gar schädlich ist übermäßige Ernährung für einen, der sich körperlich, übermäßiger Besitz aber für einen, der sich seelisch in schlechtem Zustand befindet. Und ebenso gefährlich ist es einem Wahnsinnigen ein Schlachtmesser zu geben wie einem schlechten Menschen Macht.
>
> Es gibt nun drei Wertbereiche, die äußeren, körperlichen und inneren Werte. Sie alle zusammen bilden die nötige Voraussetzung zum Glück. Denn wohl niemand nennt einen Menschen glücklich, der nicht die Spur von Entschlossenheit zeigt, von Selbstbeherrschung, Rechtsinn und verständigem Denken. … Freilich, wenn man das so allgemein dahinsagt, kann man sich der Zustimmung aller sicher sein. Der Streit beginnt erst bei der Frage, wo das recht Maß liegt und das Zuviel beginnt. Denn was den persönlichen Wert betrifft, so hält man auch den geringsten Ansatz dazu schon für genug; bei Reichtum aber, Macht und Ehre und allen Vorzügen dieser Art sucht man das Übermaß bis ins Grenzenlose. … Mag nun das glückliche Leben für die Menschen im Vergnügen liegen oder in der vollkommenen Verwirklichung der Persönlichkeit oder in beiden zusammen: Man kann doch sehen, dass Glück in höherem Sinne den Menschen zu eigen ist, die über das bloße Mittelmaß hinaus durch Charakter und Geisteskraft ausgezeichnet sind, beim Erwerb materieller Güter aber Maß halten, als denen, die an materiellen Gütern mehr besitzen, als sie gebrauchen können, es aber an geistigen Werten fehlen lassen.
>
> Aristoteles: Protreptikos 3, 4, 5, 8a-f, Seite 59-63

III. Perspektiven: Postantikes Politik- und Religionsverständnis

1. Modernes Politik- und Religionsverständnis

Gerade im Kontrast zu Aristoteles ist es bei der modernen, um der Würde und Freiheit willen erfolgenden Entkopplung von Glück und Politik, die teils gegen, teils im Anschluss an die radikale Jenseitigkeit christlicher Erlösungshoffnung mit der „Entgöttlichung der Welt und mit ihr der civitas wie der polis“ (Weber-Schäfer 1968, Seite 158) erfolgte, umso beachtenswerter, dass mit bestimmten Negationen des Politischen zwar verhindert werden kann, dass Politik schlicht auf Freundschaft, Lust, Wohlstand, Macht, Gesellschaft, Bildung, Kultur oder Geist reduziert und umstandslos mit einer der genannten oder weiteren Daseinsdimensionen schlicht identifiziert wird, die der Politik voraus- oder im christlichen wie modernen Sinne weit über sie hinausgehen. Indes können diese nicht einmal alle institutionell und schon gar nicht personell voneinander getrennt werden, da Staatsbürger zugleich Wirtschafts-, Kirchen-, Welt- oder Menschheits- und Gottesbürgerinnen sein können. Mit meiner mehr oder weniger weitreichender Negation einseitig und verengt bestimmter Politikvorstellungen zu Beginn dieses Kapitels sollte also zunächst auf deren eher akzidentielle, nach- oder vorrangige Bedeutung verwiesen werden, die Re- oder Depolitisierungen nicht ausschließen, vor allem wenn damit zugleich die Frage übersprungen wird, was das Politische im eigentlichen Sinne denn ist oder sein sollte. In plural geordneten Grundrechtedemokratien können - wenn deren normative Pluralität nicht mehr als wechselseitige Ermöglichung, Ergänzung und Erweiterung wie Begrenzung reflektiert, sondern additiv er- und kontingent ausgelebt wird – De- wie Repolitisierungsprozesse durch eine schleichende, zunächst unbemerkte Ent- oder Überwertung derselben aus dieser Ordnung selbst heraus bewirkt werden. Zumeist erfolgt dies schlicht, indem Politik fachspezifisch oder eindimensional wirtschaftlich, gesellschaftlich oder geistig und nicht als etwas aus all diesem Zusammengesetztes, aber doch nicht miteinander Zusammenfallendes, sondern als deren Verhältnis zueinander zu Ordnendes im Hinblick auf ein all dies noch Überschreitendes bestimmt wird. Denn erst wenn Mitursachen oder Dimensionen und Handlungsfelder des Politischen, die nicht nur politisch sind, sondern vom Politischen selbst unterschieden werden, und auch das Politische selbst nicht substanzialisiert wird, d.h. als ein Teil der Wirklichkeit und nicht totalitär als das Ganze der Wirklichkeit verstanden wird, können Re-Substantialisierungen und unbemerkte Verabsolutierungen vermieden werden. Philosophen oder Wissenschaftler, nicht zuletzt

Politologen, die dies unterlassen und verkennen, und sie tun dies bereits, wenn sie sich allein mit einer fachspezifischen Bestimmung begnügen, beteiligen sich auf ihre spezifische Weise an der Ko-Radikalisierung in und zwischen Gesellschaften.

Unter Politik im engeren, spezifischen Sinne wird hier dahingegen die Ordnung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte verstanden. Diese wiederum ist sowohl in Rücksicht auf das unter Regierenden wie Regierten aktuell vorherrschende, mehr oder weniger offene oder geschlossene Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte herzustellen, als auch unter Beachtung spezifisch moderner Paradigmata gesellschaftlich-politischer Existenz, die das „Handeln der Menschen im Hinblick auf Moral, Ethik, Recht, Verfassung und Gerechtigkeit sowie solche Werte wie Arbeit, Freiheit, Gleichheit und Würde“ (Bärsch 2005, 24) betreffen.

Politik kann, aber muss heute nicht alle Daseinsdimensionen umfassen, durchdringen oder gar vollständig bestimmen. Die im Politischen als Politikfelder thematisch werden könnende potentielle Vielfalt der Dimensionen menschlicher Existenz, die gegenwärtig von der Umwelt-, Wirtschafts- und Technologiepolitik über die Sozial- und Gesellschaftspolitik und die politischen Prozesse und Entscheidungen im engeren Sinne bis hin zur Bildungs-, Kultur- und Religionspolitik reichen, und deren Verhältnis zueinander betreffen, die es politisch zu ordnen gilt, kann unter Achtung wie leider auch Missachtung von deren relativer Eigenständigkeit erfolgen. Wie alle übrigen, personale, soziale wie historische Momente aufweisenden Daseinsdimensionen auch, so ist auch das Politische – verstanden in einem kritisch wertenden, von den Verhältnissen und Kontexten relativ unabhängigen Sinne - weder Substanz oder Selbstzweck noch Subjekt oder System. Schon allein, um Philosophie, Theologie und Wissenschaften, Religion und Politik wie übrige Daseinsdimensionen begrifflich-analytisch überhaupt voneinander unterscheiden als auch dialektisch-synthetisch in Bezug auf ein Drittes sinnvoll miteinander verbinden und in Rücksicht auf Werte wie Normen der Grund- und Menschenrechte wie Leidenschaften und Interessen ordnen zu können.

Aus den genannten Gründen wird nun auch unter Religion nicht allein die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft oder der private Glaube an Gott oder Götter, höhere Wesen oder Mächte, die Vernunft oder das Eine, Heilige, Wahre, Schöne, Gute, Ganz Andere oder Nicht-Andere und dergleichen mehr verstanden. Vielmehr ist darüber hinaus von nicht allein religiöser, sondern auch politischer Relevanz, ob, wie und in welchen Formen zwischen dem, woran geglaubt wird, und zumindest den Gläubigen

und der Glaubensgemeinschaft selbst unterschieden wird, sei es in räumlich, zeitlich oder gegenständlich wiederum misszuverstehender Differenz: Beispielweise, indem nicht oder nicht hinreichend oder im Gegenteil zu strikt oder vollkommen zwischen sichtbaren - nicht nur römisch-katholischer - und unsichtbar-katholischer Kirche sowie Gottes- und sonstigen Formen von Bürgerschaften unterschieden wird. Oder sei es auch, indem die Spannungen zwischen Diesseits und Jenseits, Transzendenz und Immanenz, Umfassendem und Umfasstem, Unbedingtem und Bedingtem, Unendlichem und Endlichem oder Sterblichem und Unsterblichem zwar angesprochen werden, indes die Spannungspole und die Teilhabe an beiden mehr oder weniger zu Lasten einer der genannten Pole wieder aufgehoben werden. Von politischer Bedeutung ist mit anderen Worten, ob dem, woran geglaubt wird, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zu anderen, zur eigenen Gesellschaft wie anderen Vergesellschaftungsformen als auch im Verhältnis zur Welt und zur physisch-materiellen wie biotischen Natur jeweils die Qualität ‚transzendent' (‚umfassend' oder ‚unbedingt' etc.) in geistig, nicht räumlich, zeitlich oder gegenständlich verstandenem Sinne zugeschrieben wird. Werden über die universelle Gleichheit aller Menschen, Gesellschaften und Geschichten vor dem, woran geglaubt wird, hinaus zudem noch die Differenzen beachtet zwischen denjenigen, denen dies mehr oder weniger gelingt, und denjenigen, denen dies mehr oder weniger misslingt, wird also theoretisch wie praktisch zugleich bedacht, dass auch, wenn Ungleiche gleich, Menschen ungleich behandelt werden, dann darf wohl von kritisch reflektierter Religionskritik und Religiosität die Rede sein, unabhängig davon, ob dies in politischer oder religiöser Absicht bzw. für oder wider eine bestimmte Form religiösen oder politischen Handelns erfolgt. Gleichwohl ist zu bedenken - da es Religiosität ohne politische Implikationen oder Politik ohne religiöse Implikationen gar nicht geben kann, da diese wie alle Dimensionen menschlichen Daseins nicht ineinsfallen oder vollständig auseinanderfallen und letzteres selbst religiös wäre, da denknotwendigerweise allenfalls das Absolute vollständig von allem Anderen getrennt sein kann - , ob Affirmation oder Negation von religiösen oder politischen Lebensformen auf philosophische, theologische, poetische oder wissenschaftliche oder auf mono-, poly-, tri- oder auch atheistische Weisen erfolgt. Zumal zuletzt Genannte als Negation von ersteren abhängig bleiben, also auch nicht nur von dem, was Philosophen, Theologen und Wissenschaftler unter Offenbarung, Religion, Gehorsam und Glaube verstehen, sondern zudem davon, welche Auffassungen darüber das gesellschaftliche Meinungsklima prägen. Indes sollten wir nicht nur damit rechnen, von anderen vorschnell oder

zu Unrecht als Atheisten, Ungläubige oder Agnostiker bezeichnet zu werden, sondern sollten dies zu Recht selbst tun, wenn wir uns auf eine spezifisch persönliche Weise als Gläubige betrachten und uns von magisch anthropo-, sozio- oder physiomorphen Formen von Religiosität und damit einhergehenden politischen Implikationen bewusst distanzieren wollen.

Mithin hat Extremismus- und Präventionsforschung empirisch zu erforschen, ob unter den Bürgern ein geistig geordnetes, der Erfahrung der Spannungen personaler wie gesellschaftlicher Existenz zum Seinsgrund sich nicht verschließendes, gleichwohl materiell fundiertes und dabei allen Seinsdimensionen wie Daseinssphären der Existenz der Menschen in Gesellschaft und Geschichte gegenüber offenes Bewusstsein vom Menschen vorherrschend ist oder ob ein eindimensionales politisches Bewusstsein ausgebildet wird. Mehr hierzu und zu einem damit zu vereinbarenden Begriff des Politischen im letzten Working Paper Paket C unter III 2.

Um nun nicht allzu forsch von antiker Philosophie zu aktueller Begrifflichkeit, Empirie und Extremismusforschung unter Missachtung christlicher Philosophie, Glaubensweisen und politischen Entgleisungsformen im Unsinne einer Fortschritts- oder Verfallsgeschichte fortzuschreiten, will ich nun im nächsten Abschnitt noch exemplarisch oder kursorisch – denn eine „systematisch-genetisch konzipierte Geschichte des Verhältnisses von Politik und Religion ist noch nicht geschrieben worden“, obschon diese ein „zentrales Thema religionspolitologischer Forschung“ ist, und dies nicht „nur wegen der sogenannten Identität Europas, sondern vor allem weil historisches Bewusstsein die Voraussetzung aller Wissenschaften von der Politik ist“ (Bärsch 2005, Seite 12) - auf die Dialektik von christlicher Religion und Politik und den Zusammenhang von Gottesvorstellungen und Körperbewusstsein hinweisen. Zunächst also auf die Ineinssetzung oder ganz im Gegenteil Isolierung von Christentum und Politik, vor allem auf apokalyptische Naherwartung und fatalistische Weltabwendung sowie auf fanatische Weltzuwendung, d.h. eschatologisch überspannte und immanentisierte Erlösungshoffnungen und deren politische Implikationen. Obschon ich mich nachfolgend auf christliche Entgleisungen beschränke, so sei hier doch vorab gegen Ineinssetzung wie Isolierung daran erinnert, dass das, was wir heute Christentum nennen und gewöhnlich als eine Religion unter anderen bezeichnen, sich zunächst selbst weder als Christentum oder Religion noch als Theologie verstanden hat, sondern – zumindest auch - als Philosophie, als Kritik an aller vorchristlich heidnischen Philosophie und Vollendung vor allem

platonischer Philosophie.[48] Und da der Glaube an die Menschwerdung Gottes den Wunsch der Gottwerdung unter Menschen befördert, auch wenn dies expressis verbis kein Gläubiger einräumen wird, und weil leibhaftige Gottesvorstellungen als Vergottung des Leibes verstanden werden können und selbst eine Abwendung vom mensch- und fleischgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Gott mit damit einhergehender Aufgabe der Hoffnung auf Auferstehung und Verklärung des Leibes im Tode zur Vergottung des Leibes im profanen Kontext anregen, soll vor Beschäftigung mit aktueller Extremismusforschung und Präventionspraxis an diese Konnexitäten erinnert werden, um langfristige kulturelle Implikate des Christentums nicht voreilig oder allein als profane Ereignisse zu missdeuten. Denn religiöse Implikationen politischen wie sonstigen scheinbar profanen Handelns werden heute nur selten erkannt.

2. Ineinssetzung und Isolierung – Zur Dialektik von Religion und Politik im Christentum

Zum demokratischen Selbstverständnis gehört in Europa die institutionelle Trennung von Religion und Politik. In der Hervorbringung von Kirche und Staat, die nach Jahrhunderte währenden Auseinandersetzungen als weitgehend voneinander unabhängige Einrichtungen etabliert werden konnten, wird eine wertvolle Errungenschaft der westlichen Moderne gesehen. Politik wird seitdem primär dem öffentlichen und Religion dem privaten Bereich zugeordnet. Die rechtliche Zuständigkeit des politischen Verbandes wurde auf religiöse Gemeinschaften ausgeweitet, deren Rechtsetzung im Gegenzug eingeschränkt und der politischen Rechtsprechung nachgeordnet. Gegen ein erneut drohendes Staatskirchentum, das durch die rechtliche Unterordnung von

[48]Siehe: Theo Kobusch: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006. Unstrittig ist zumindest, dass Christ und Christentum zunächst Fremd- und keine Selbstzuschreibungen waren und die Subsumierung unter den modernen Begriff der Religion und die mit diesem Begriff einhergehende Charakterisierung einer Religion als eine unter vielen, denen allen ungeachtet ihrer jeweiligen Besonderheiten eine wesentliche Gemeinsamkeit und Gleichheit zukomme, nicht dem traditionellen Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaften entspricht: „Gerade von dieser Gleichartigkeit ist nun aber in ihrer Selbstempfindung nichts enthalten; sie empfinden sich vielmehr als völlig singulär und betrachten jede andere Religion nicht nur als total verschieden, sondern meist sogar als Inbegriff der Unwahrheit.“ (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Darmstadt 2016 [1925], Seite 65). Seinem Selbstempfinden nach sei zunächst das Christentum, so der liberale protestantische Theologe Troeltsch, „eine Offenbarung und Erlösungsstiftung übernatürlicher Art durch das ungeheure Wunder eines die Gottheit in menschlicher Gestalt darbietenden Erlösers, der seine eigene Gottmenschlichkeit der von ihm gestifteten und mit allen Wunderkräften ausgestatteten Erlösungsanstalt mitgeteilt hat und darum in ihr mit seinen himmlischen Kräften immer gegenwärtig wirksam ist, bis er am Ende der Welt seine, von der Kirche geweihten, erzogenen und bewährten Gläubigen zum eigentlichen Gottesreiche des vollendeten, unaussagbaren Ideals vereinigt. Eben deshalb nannte sich das Christentum auch nicht Christentum, sondern heilige, katholische, apostolische Kirche.“

religiösen unter staatliche Institutionen möglich wurde, wurden außerdem die Rechte des Individuums gestärkt, zu denen fortan auch die Religionsfreiheit zählt. Neben der positiven Religionsfreiheit wurde zudem in den meisten Verfassungen der westlichen Demokratien eine mehr oder minder rigide negative Religionsfreiheit, eine weitgehende Trennung von Kirche und Staat, festgeschrieben. So endete beispielsweise in Deutschland mit der Auflösung des Kaiserreichs zu Beginn der Weimarer Republik auch das Bündnis von Thron und Altar. Lapidar wurde mit Artikel 137 der Weimarer Verfassung, der später wortgleich in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übertragen wurde, klargestellt: "Es besteht keine Staatskirche".[49] Damit vermeint man, die zuvor unangefochtene Vorherrschaft des Religiösen abgelöst und eine Vorrangstellung des Politischen, bisweilen gar eine vollständige Befreiung der Politik vom Religiösen, institutionell etabliert zu haben. Primat der Religion vor der Politik oder umgekehrt Primat der Politik vor der Religion in jeder Hinsicht wird allerdings keinem der beiden Phänomene und weder der Komplexität des historischen noch des aktuellen Gefüges von Religion und Politik gerecht. Es geht also nicht schlicht um einen Kampf um bedingungslosen Vorrang von Religion oder Politik im Sinne eines Kulturkampfes zwischen religiöser Orthodoxie und säkularer Identitätspolitik, sondern um deren Vereinbarkeit, was wechselseitigen Vorrang in jeweils spezifischen Hinsichten umfasst. Reduziert man Politik im modernen Sinne auf das Ordnen des Zwischenmenschlichen unter Ausschluss der Bedeutung des Diesseits für das Jenseits sind Polarisierung und Extremismus ebenso wahrscheinlich, wie wenn umgekehrt Politik auf Religion unter Ausschluss der relativen Unabhängigkeit des Diesseits vom Jenseits auf letzteres reduziert wird. Das Dilemma besteht also darin, dass Ineinssetzungen wie Isolierungen zwar das Überleben dogmatisierter Religiosität wie säkularisierter Politik vorübergehend ermöglichen, sei es durch ontologisierende Theomanie oder sei es durch theomorphisierende Anthropo-, Sozio- oder Physioexklusivität, stets jedoch erfolgen diese Vereinfachungen um den Preis der Fortsetzung der Gigantomachie zwischen voreiligen Monisten, die das Ein-Eine verfehlen und es demzufolge auf religiös ontologisierende oder säkular verabsolutierende Weise immanentisieren, was früher oder später über Polarisierung und Extremisierung von Gesellschaften zu Gewaltentfesselung und Bürgerkriegen in wie zwischen ihnen führt.

---

[49]Vgl. hierzu den knapp gehaltenen aber ausgezeichneten Überblick von: Wolfgang Albers: Kurswissen Kirche - Staat - Politik, Stuttgart/Dresden, 1994, Seite 110. Ausführlicher über das Staatskirchenrecht informiert: Axel Freiherr von Campenhausen: Staatskirchenrecht, München, 1983.

Im Allgemeinen, ob im Alltagsverständnis oder selbst in den Wissenschaften, sind leider die Begriffe des Politischen und des Religiösen den Institutionen und ihrer Trennung gefolgt. Recht schematisch erfasst man dann *nolens volens* das Verhältnis von Religion und Politik für die Vergangenheit primär wenn nicht ausschließlich mit der Kategorie der Einheit unter dem Primat der Religion und für die Gegenwart mit der Kategorie der Trennung von Politik und Religion unter dem Primat der Politik. Ob dies der politischen und religiösen Realität in ihrer Vielfalt in Vergangenheit und Gegenwart gerecht wird und überdies ethisch wünschenswert oder nicht ist, wird leider nur selten kritisch überprüft. Obschon heute die Komplexität politischer Phänomene nicht dazu verleitet, Politik und Staat miteinander gleichzusetzen, ebenso wenig wie die postmoderne Vielfalt religiöser Formen und gelebter Spiritualität es nahelegen, etablierte Kirchen mit Religion oder gar *der* Religion, mit Religiosität und Spiritualität jenseits konfessioneller Bindungen zu verwechseln, so gilt doch immer noch in Bezug auf das *gedachte* Verhältnis von Politik und Religion, das bezeichnenderweise in heutigen Publikationen häufig immer noch unter den Schlagwörtern "Kirche und Staat", "Staatskirchenrecht" etc. abgehandelt wird, was Eric Voegelin schon 1938 kritisch konstatierte:

> „Wer von Religion spricht, denkt an die Institution der Kirche, und wer von Politik spricht, denkt an den Staat. Die Organisationen stehen einander als klare, feste Einheiten gegenüber, und der Geist, der diese Körper erfüllt, ist nicht von gleicher Art. Der Staat und der weltliche Geist haben ihren Geltungsbereich im erbitterten Kampf gegen das heilige Reich des Mittelalters erobert, und in der Kampfposition haben sich sprachliche Symbole gebildet, welche nicht die Wirklichkeit als solche erkennen, sondern die Gegensätze des Kampfes festhalten und verteidigen wollen.“[50]

Wenngleich durchaus Skepsis angebracht ist, sei es aufgrund einer agnostischen oder aber religiösen Existenzinterpretation, betrachtet man nicht ohne Stolz diese institutionelle Form der Trennung von Politik und Religion als eine humane und friedensstiftende Einrichtung. In der Trennung wird insbesondere eine zivilisatorische Errungenschaft zur Verhinderung von kriegerischen Konflikten und zur Vermeidung von Religionskriegen gesehen, denen nicht zu Unrecht nachgesagt wird, dass sie - in und außerhalb Europas, nicht selten zwischen und von Europäern - mit besonderer Grausamkeit ausgetragen wurden und werden.

In diesem Sinne werden heute beispielsweise die Kreuzzüge von Christen gegen den Islam mahnend in Erinnerung gerufen. Bereits eine oberflächliche Betrachtung macht

[50]Eric Voegelin: Die politischen Religionen [1938], München, 1993, Seite 11.

indes klar, dass derartige Konflikte gar nicht rein politisch oder religiös verstanden werden können, schon allein, weil religiöse Zwecke und politische Gründe zwar unterschieden, aber nicht vollständig voneinander isoliert werden können. Ganz abgesehen davon, dass die Vorstellung, dass, welche Institution auch immer, ob nun eine religiöse oder politische, eine klare, feste, eindeutige und demzufolge unveränderliche, d.h. ewige Einheit sei, schlechte Metaphysik wäre. Obgleich es also bitter notwendig ist, zu unterscheiden, weil weder Politik noch Religion noch Politik und Religion eine Einheit im strikten Sinne sind, es demzufolge keine bloß politischen Handlungen ohne religiöse Implikationen oder umgekehrt keine rein religiöse Praxis gänzlich ohne politische Relevanz gibt, heißt dies natürlich nicht, dass genau dies oft geglaubt wird. Die Kreuzzüge wurden jedenfalls durch das Vordringen von türkischen Seldschuken gegen das orthodoxe Byzanz ausgelöst. Papst Urban II. hatte daraufhin auf der Synode von Clermont im Jahre 1095 Fürsten und Ritter zu einem Kreuzzug gegen Ungläubige aufgerufen, um das christliche Byzanz gegen den Islam zu stärken. Er tat dies wohl auch, um die nach dem Schisma mit der Ostkirche verlorene Einheit des Christentums unter dem Primat des Papsttums wiederherzustellen. Den Rittern, die bereit waren, das Kreuz auf sich zu nehmen, stellte der Papst Sündenerlass in Aussicht. Im Todesfalle versprach er ihnen sogar vollständige Sündenvergebung. Zweifelsohne erwarteten Ritter darüber hinaus materielle Belohnung in Form von Beute und vor allem Landgewinn, bildete "ein fühlbarer Mangel an Land" doch "eine der Ursachen für die beständigen Adelsfehden".[51] Mag auf diese Weise von Papst und Fürsten der Kreuzzug zwar keineswegs frei von religiösen, kirchenpolitischen, magischen und machtpolitischen Erwägungen wie materiellen Eigeninteressen und dem Wunsch nach adamitisch makellos reiner Unschuld und Vergebung aller Schuld und menschlicher Anmaßung, dies bewirken zu können, begonnen worden sein, so war er doch immerhin *auch* aus vernünftigem Grunde als ein Verteidigungskrieg geplant worden. Zumindest war er auch als ein begrenzter, der Verteidigung dienender Krieg mit angebbaren militärischen und materiellen Zielen konzipiert worden. Das durch die Kirche geweckte religiöse Sendungsbewusstsein unter den Kreuzfahrern, die überwiegend verarmten Bevölkerungsschichten entstammten, führte jedoch zu einer regelrechten Entfesselung des Krieges. Kirchen- und machtpolitische wie materielle Interessen wurden in den Hintergrund gerückt und bisweilen gänzlich *ad absurdum* geführt. Angestachelt von selbsternannten Propheten wurde der Kreuzzug der *pauperes*, wie die Chronisten die vielen Mittellosen

[51]Norman Cohn: Das neue irdische Paradies, Hamburg, 1988 [1957], Seite 61.

unter den Kreuzfahrern nannten, zu einer "Wallfahrt in Waffen": „Für sie bedeutete der Kreuzzug eine *imitatio christi*, ein Massenopfer, das in Jerusalem mit einer Massenapotheose belohnt werden würde.“[52] Viele der Teilnehmer verstanden sich im wortwörtlichen Sinne als Kreuzfahrer, die mit dem Kreuze zu Kreuze fuhren. Sie waren überzeugt, die Leiden und die Erlösung Christi durch ihre Teilnahme an einem vom Papst geheiligten Krieg persönlich nachahmen zu können. Im Glauben an eine unmittelbar bevorstehende Auferstehung am Ziel ihrer Reise verführte ihre Selbsterhöhung sie zu einer massenhaften Selbstaufopferung und zu einem erbarmungslosen Abschlachten von 'Ungläubigen', die die frohe Botschaft so nicht verstehen konnten und wollten. Mit apokalyptisch-eschatologischen Eifer für die Errichtung eines himmlischen Jerusalems im Diesseits geführt, richteten die zu Kreuze fahrenden, vagabundierenden Horden furchtbare Blutbäder unter der islamischen Bevölkerung an. Es kam zu schrecklichen Pogromen und Plünderungen - im großen Umfang erstmals, nach dem wohl ersten Pogrom mit dem Massaker von Granada im Jahre 1066 auf europäischen Boden nach der Eroberung durch muslimisch bekehrte Berber, auch an Juden, zunächst im Rheinland -, wobei selbst Byzanz, dem man ursprünglich zu Hilfe eilen wollte, nicht verschont blieb.[53]

Norman Cohn hat mit seiner – politisch im Hinblick auf seine Schlussfolgerungen für moderne Massenbewegungen seinerzeit heftig umstrittenen, von Historikern indes als Standardwerk anerkannten - Untersuchung über den revolutionären Millenarismus des sogenannten Mittelalters aufgezeigt, dass Kreuzfahrer, fanatische Sektierer und mystische Anarchisten an frühe eschatologische Vorstellungen des Christentums anknüpften. Sie übertrugen die weltjenseitigen Endzeitvorstellungen des Christentums auf den irdischen Bereich. Möglichkeiten hierzu bot ihnen insbesondere der christliche Glaube an ein tausendjähriges Reich: Nach der Offenbarung des Johannes werde Jesus Christus bei seiner zweiten Wiederkehr einen blutigen Sieg über die Kräfte Satans erringen und ein Friedensreich auf Erden errichten. Tausend Jahre lang herrsche er dann zusammen mit den christlichen Märtyrern, die zu diesem frühen Zeitpunkt wiedererweckt würden und im Fleische auferständen. Im Anschluss an dieses messianische "Zwischenreich" urteile Gott am Tage des Jüngsten Gerichts endgültig über die

[52]Cohn: Paradies, Seite 63.

[53]Vgl.: Cohn: Paradies. Zum Zusammenhang von Gewaltentfesselung und religiösem Eifer vgl. insbesondere Kapitel III: Der Messianismus der orientierungslosen Armen, Seite 52-71.

Menschen. Erst danach werde von ihm ein neues Himmelreich auf einer neuen Erde - das neue Jerusalem - errichtet werden.[54]

Cohn hat angemerkt, dass die jüdische und christliche Apokalyptik Gläubigen Trost und Zuversicht in Zeiten äußerer Bedrängnis und politischer Verfolgung spendete. Sein Verdienst ist es, darüber hinaus aufgezeigt zu haben, dass noch im Verlaufe des Mittelalters aufständische Bewegungen - durch Armut, Verbitterung, chronische Angst und Orientierungslosigkeit hervorgerufen - an frühchristliche Vorstellungen anknüpften, nachdem sie von der Kirche als Aberglauben wieder verworfen worden waren.[55] Als leidende Gläubige in der Rolle von Märtyrern hätten aggressive Sektierer geglaubt, in einer letzten apokalyptischen Schlacht mit Gott an ihrer Seite das von ihnen personifizierte Böse - u.a.: Juden, Klerus, Ungläubige und Reiche - vernichten und ein Königreich frei von Leid und Übel auf der Erde errichten zu können. Der Glaube der sich gerecht Wähnenden an eine Wiederauferstehung nach dem Tode, die Leib und Seele umfasse, eher leibhaftig denn geistig verstanden wurde, auf Erden schon bevorstehe und durch politischen Kampf kollektiv zu erreichen sei, führte oftmals zu verzweifelt-verzückter, rasend absurder Selbstaufopferung und zu blutig grausamer Fremdvernichtung, wie Cohn nicht nur im Hinblick auf die Kreuzfahrer nachgewiesen, sondern von den spätantiken Adamiten bis zu den Wiedertäufern im 16. Jahrhundert aufgezeigt hat.

Die theologisch und vor allem politisch bedenkliche Lehre des Chiliasmus, worunter man die Meinung versteht, „die Weltgeschichte werde durch ein mit den Farben eines goldenen Zeitalters ausgemaltes irdisches Gottesreich beschlossen, für das nur die Gerechten auferweckt würden“[56], ist aus der jüdischen Apokalyptik hervorgegangen. Diese kannte zwei Enderwartungen, die „nationale, die ein messianisches Reich nach siegreichem Glaubenskrieg erhoffte, und die universale, die meist mit einer Rettung

[54]Vgl.: Offenbarung des Johannes 19-22.

[55]Im Anschluss an Augustin, der die Auffassung vertrat, dass das tausendjährige Zwischenreich nicht wörtlich, sondern spirituell-symbolisch zu verstehen sei, da es ansonsten "zu einer Art lächerlichen Fabel verdreht" werde (Augustinus: Vom Gottesstaat, München, 1978, Buch XX,7 Seite 598.), wurde der Chiliasmus 431 auf dem Konzil von Epheseus "als Entgleisung und Fabelei" (Walter Nigg: Das ewige Reich, Zürich, 1944, Seite 75) verworfen. Augustins Auffassung wurde dogmatisiert und zur offiziellen Lehrmeinung erhoben, die bis heute gültig geblieben ist.

[56]H. Kraft: Chiliasmus. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften, Band 1 (RGG 1), Tübingen, ^{3}1986, Seite 1651.

der Gerechten durch Weltuntergang und Neuschöpfung hindurch rechnete."[57] Beiden Auffassungen liegt eine ebenso bedenkliche wie verführerische Entwertung der Gegenwart zugunsten der Zukunft zugrunde. Gerade weil die Gegenwart immer auch defizitär erfahren wird, erlangen Enderwartungen verführerische Qualitäten. Je materieller, in scheinbar greifbarer, nicht allein durch göttlichen Eingriff erreichbare, zeit-räumlicher Reichweite diese sich vorgestellt und ausgemalt werden, desto gefährlicher und unausgewogener werden ihre verführerischen Kräfte, die dann einigen oder allen Menschen eine Neuschöpfung und Verwandlung von Welt und Wirklichkeit aus eigener Kraft suggerieren. Obschon in äußerst prekär ausgerichteter Gewichtung, so werde doch in der universalen Auffassung die Spannung zwischen irdischem und göttlichem Reich, Diesseits und Jenseits, Vergangenheit und Zukunft, Gott und Mensch sowie *vita contemplativa* und *vita activa* noch eher aufrechterhalten. Hingegen ziele die "nationale" Hoffnung auf die Errichtung eines vollkommenen Reichs mit Hilfe eines messianischen Führers und durch aktive Teilnahme an einem selbstverständlich siegreich absolvierten Glaubenskrieg auf eine eher irdisch-materiell verstandene, vollständige Aufhebung dieser Spannungen in unmittelbarer Zukunft ab, so dass die gegenwärtig stets erfahrbaren Spannungen nahezu aufgehoben würden. Strenggenommen ist in der Offenbarung des Johannes lediglich von der Auferstehung die Rede, ohne nähere Bestimmung, ob diese rein geistig oder auch materiell zu verstehen ist, wenngleich Bild- und Leibhaftigkeit der Sprache, insbesondere die Vorstellung von der Teilnahme an einem fröhlichen Hochzeitsmahl, sinnlich-leibliche Genüsse in Aussicht stellt und keineswegs frei von allzu irdisch-erotischen Konnotationen ist (Vgl. Offb.19,6: "Halleluja! denn der Herr, unser Gott, der Allmächtige, hat das Reich eingenommen! Lasset uns freuen und fröhlich sein und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und seine Braut hat sich bereitet! Und es ward ihr gegeben, sich anzutun mit schöner reiner Leinwand. Die köstliche Leinwand aber ist die Gerechtigkeit der

[57]Kraft: Chiliasmus (RGG 1), Seite 1651. Cohns Bestimmungen sind übrigens weitaus abwägender, jedenfalls weit davon entfernt, ‚den Juden' ein nationalistische und ‚christlichen Apokalyptikern' eine universale Auffassung zuzuschreiben. Vielmehr schreibt er: „Die ältesten der Schriften, denen die moderne Forschung die Bezeichnung ‚jüdische Apokalypsen' beigelegt hat, wurden im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Palästina verfasst. Es sind schwierige Werke voll merkwürdiger Lehren und einer komplizierten Symbolik. Und obwohl es keine überzeugenden Anhaltspunkte dafür gibt, dass sie für bestimmte Sekten verfasst wurden, hatten die Vorstellungen über Chaos, Kosmos und die künftige Welt, die darin zum Ausdruck kommen, im offiziellen Judentum, wie es sich zur Zeit der Deuteronomisten herausgebildet hatte, keinen Platz." (Norman Cohn: Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt am Main und Leipzig 1997 [1993], Seite 248). Das griechische Wort apokalypsis heißt im Übrigen schlicht Enthüllung, Aufdeckung oder Offenbarung. Und „was alle Apokalypsen gemeinsam haben, ist der Anspruch, den Menschen Geheimnisse zu enthüllen, die bis dahin nur im Himmel bekannt waren." (ebenda).

Heiligen ... Selig sind, die zum Hochzeitsmahl des Lammes berufen sind." Zur Auferstehung der Märtyrer vgl. Offb. 20,4: "Und ich sah die Seelen derer, die enthauptet sind ... um des Wortes Gottes willen ...; diese wurden lebendig und regierten mit Christus tausend Jahre ... Die anderen Toten aber wurden nicht wieder lebendig ... Dies ist die erste Auferstehung. Selig ist der und heilig, der teilhat an der ersten Auferstehung."). Auch Tod und Leid vermeintlich Gottloser, die gerichtet und vernichtet werden würden, wird eher materiell, denn in vergeistigter Metaphorik beschrieben. Auf ihre Weise haben auch sie an dem großen Mahl Gottes teil. Mitunter fehlt es selbst an kannibalistischen Konnotationen nicht, wenngleich das große Fressen die Vögel besorgen. Im Übrigen bezieht sich die Auferstehungshoffnung im gesamten sogenannten Neuen Testament, in dem keine philosophische Seelen- bzw. Vernunftlehre entwickelt wurde und in dem sich demzufolge keine rein auf die Seele bezogene Unsterblichkeitslehre findet, stets und ausdrücklich immer auch auf den Leib, freilich auf den geistig verklärten Leib. Cohn hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die Gewaltentfesselung der Kreuzfahrer mit einer Vergegenständlichung und Verzeitlichung der Vision von Kreuzestod und Auferstehung zu verstehen ist.

Gegen eine ‚Einheit' von *civitas dei* und *civitas terrena* oder modern gesprochen: von Kirche und Staat oder Religion und Politik in Erinnerung gerufen werden heute nicht allein die Kreuzzüge und die sektiererischen Bewegungen christlicher Fanatiker, sondern vor allem die kriegerischen Konflikte innerhalb Europas, insbesondere aber die Konfessions- und Bürgerkriege, die nach der Reformation zwischen katholischen und protestantischen Königen und Fürsten in Europa ausgetragen wurden. Weit über die Grenzen Frankreichs bekannt geworden und bis zum heutigen Tage im Gedächtnis haften geblieben ist beispielsweise das Blutbad, das Katholiken in der Bartholomäusnacht an Protestanten verübten. Es forderte allein in Paris mehrere tausend Opfer und führte in der Provinz noch wochenlang zu Massakern. Die Bartholomäusnacht bildete den traurigen Höhepunkt der Hugenottenkriege, die mit wiederholten Massenmorden - von beiden Seiten begangen - fast in der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wüteten. In den deutschen Ländern zeugen aus dem 17. Jahrhundert die verheerenden Verwüstungen des 30jährigen Krieges, der als ein ‚Religions- oder Glaubenskrieg' begonnen wurde und sich zu einem europäischen Flächenbrand ausgeweitet hatte, von der besonderen Gefährlichkeit und Heftigkeit nicht nur, aber vor allem oder zumindest auch religiös begründeter Auseinandersetzungen. Auch in England litt die Bevölkerung im 17. Jahrhundert unter Bürgerkriegen, die zwischen König und

Parlament ebenfalls als religiös-konfessionelle Konflikte ausgetragen wurden. Obschon nicht überall in gleichem Maße und auf dieselbe Weise, so ist doch in Europa insgesamt das politische Denken durch die Konfessions- und Bürgerkriege nachhaltig geprägt worden. Diese werden heute noch als eine eindringliche Warnung verstanden, religiöse Streitigkeiten nicht in die Politik hineinzutragen.

Bereits zu Beginn der sogenannten Neuzeit ist die Instabilität der ‚mittelalterlichen' Ordnung beklagt worden. Religionskritik als eine Form von politischer Kritik hatte es schon früher gegeben. Mit dieser Kritik, so urteilt beispielsweise der Politikwissenschaftler Herfried Münkler, sei jedoch erstmals der Religion als solcher vorgehalten worden, dass sie als politischer Ordnungsfaktor bei der Verhinderung von Konflikten versagt habe. Das Primat der Religion sei durch das der Politik ersetzt worden.[58] Seit dem 15. Jahrhundert gerät die Vorherrschaft von religiösen Anschauungen in politischen Angelegenheiten zunehmend unter Verdacht, kriegerische Auseinandersetzungen befördert oder gar verursacht zu haben. Instabilität und Kriegsgefahr werden seitdem als die schwerwiegendsten Einwände gegen ein Primat der Religion vor der Politik angeführt. Die politische Religionskritik, wie sie im Anschluss an Niccolò Machiavelli von Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jean-Jaques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und anderen politischen Philosophen der Moderne geäußert wurde, ist in dieser Hinsicht trotz aller Unterschiede bis zum heutigen Tage von grundlegender Bedeutung geblieben. Zu einem historisch angemessenem oder besserem Verständnis ist es indes erforderlich, sich mit den wichtigsten, nicht selten widersprüchlichen - oder vielleicht besser noch: komplex paradoxen - Ansichten zu befassen, die innerhalb des Christentums im Hinblick auf das Verhältnis von Klerus und Adel, Kirche oder Staat und moderner noch gesprochen von Religion und Politik ausgebildet wurden. Bis zu Beginn der Neuzeit bildete eine christliche Deutung der menschlichen Existenz den verbindlichen Rahmen für das Denken und Handeln der Menschen, vor allem im Klerus und Teilen des Adels, also vor allem unter den Gebildeteren und politisch Herrschenden, wohl weitaus seltener unter Bauern und dem einfachen Volk. Dies traf auch auf das politische Denken und Wirken zu. Eine vom christlichen Denken unabhängige politische Kritik an der Religion - sei es an der des

[58]Münkler ist der Ansicht, dass Niccolò Machiavelli wie "die ethischen Werte ... zuletzt auch die Religion den politischen Erfordernissen" unterordne und "die Religion gänzlich in den Dienst der Politik gestellt" habe. Herfried Münkler: Staatsraison und politische Klugheitslehre. In: Iring Fetscher und Herfried Münkler (Hrsg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen (HPI), Band 2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München, 1993, Seite 39.

Papstes, sei es an der des Kaisers - gab es daher nicht. Auch weltliche Machthaber rechtfertigten ihre Herrschaft christlich, sofern sie es für notwendig erachteten, ihren Taten begründende Worte folgen zu lassen. Eine eigenständige politische Moral und Ethik fehlten und somit gab es auch keine unabhängige politische Kritik an der Religion. Aus diesem Grunde musste allerdings auch jede Kritik an der Politik, insofern diese in religiöser Form vorgetragen wurde, immer eine Kritik an der etablierten Religion sein. Im Mittelpunkt der Kritik stand dabei zunächst die römisch-katholische Kirche als herausragender Repräsentant und religiöser Garant der sakralen Feudalordnung des Mittelalters. Angesichts der faktischen Unzulänglichkeiten der mittelalterlichen Ordnung überrascht es nicht - insbesondere dann, wenn Christentum, Kirche und Religion miteinander gleichgesetzt werden - , dass politische Religionskritik an der christlichen Kirche mitunter zur Kritik an der Religion als solcher und zum demokratischen Postulat einer Trennung von Politik und Religion führte.

Zum Verständnis der modernen Kritik an den Verfehlungen und den politischen Unzulänglichkeiten des Christentums reicht es jedoch nicht aus, auf ein primär religiöses Denken und auf die Legitimationsfunktion der Kirche im Rahmen einer politischen Ordnung zu verweisen, die den Ansprüchen einer menschenmöglichen Gerechtigkeit nicht genügte. Zunächst ist auf die politische Gleichgültigkeit innerhalb des frühen Christentums hinzuweisen, die der später verkündeten Einheit oder Verbindung von Religion und Politik vorausging. Diese frühe, erlösungsreligiös induzierte Gleichgültigkeit war keineswegs frei von weitreichenden politischen Implikationen. Hervorgerufen durch die christliche Transzendenzerfahrung, die eine Verlegung der letzten und höchsten menschlichen Ziele ins Jenseits bewirkte, steigerte sie sich bisweilen zu einer radikalen politischen Enthaltsamkeit. Mitunter überschätzten dabei selbst religiöse Virtuosen ihre Fähigkeiten und überforderten sich. Der Glaube an eine Erlösung im Jenseits, der zu einer Geringerschätzung des Weltlichen führte, wurde nur selten frei von Ressentiments und von apokalyptischen Rachevisionen gegenüber Welt und Obrigkeit verkündet. Ein religionspolitologisch bedeutender Umstand, dem nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt werden kann, wenn man sich mit einem vereinfachenden Rückblick begnügt und lediglich vom Resultat eines Arrangements von Adel und Klerus bzw. einer Einheit von Religion und Politik im Mittelalter ausgeht, was auf Paulus Konzeption vom *corpus mysticum* mit seinen vielfältigen Aufgaben, aber schon nicht mehr auf Augustinus Unterscheidung von *civitas dei* und *terrena* zutrifft.

Um das christliche Verständnis von Religion und Politik angemessener erfassen zu können, ist es notwendig, vom Zentrum der christlichen Existenzinterpretation: der Transzendenzerfahrung auszugehen. Bis zum heutigen Tage bestimmt sie maßgeblich auch die politischen Einstellungen von Christen. Wie auch immer Christen das Heilige und das Profane, Gottesreich und Weltreich zueinander ins Verhältnis setzen und die Bedeutung von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit gewichten, die Transzendenzerfahrung führt zu dem Anspruch, zumindest die höchsten und letzten Ziele der menschlichen Existenz dem Jenseits vorzubehalten. Dieser Anspruch verlangt eine grundsätzliche Relativierung der weltlichen und somit auch politischen Sphäre, die in eine umfassendere Einheit integriert werden. In der Sprache der scholastischen Seinsspekulation formuliert: Welt, Gesellschaft und Mensch werden als Seiendes in die absolute, vollständige Fülle des Seins einbezogen, an dem alles Seiende prägend teilhat, ohne je selbst als einzelnes Seiendes die unbegrenzte Fülle des Seins verwirklichen zu können. Sieht man für einen Augenblick von den immensen, meines Erachtens nicht lösbaren Schwierigkeiten einer zur Seinslehre geronnenen Selbstvergewisserung ab, die sich zwischen Begriffsrealismus und -nominalismus bewegt und ständig die Gefahr heraufbeschwört, dass ontologische Relativierung in eine zu weitgehende Entwertung des Seienden oder aber in eine überhöhte Rechtfertigung des Bestehenden umschlägt, zumal christlichen Philosophen bis zum 15. Jahrhundert allein die ontologisch-ontische Differenz bekannt war und sie die henologische Differenz in philosophischer Form nicht - wohl aber in Form des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens - kannten, die zwischen dem Ein-Einen im strikten Sinne und allem Übrigen verläuft, die zwar relativ früh von jüdischen und muslimischen, aber erst spät von christlichen Philosophen wieder entdeckt wurde und selbst unter heutigen Platonforschern nicht selten unbekannt ist, alldieweil sie über Platons späte Dialektik stolpern und sie es nicht nachvollziehen wollen, dass die ewigen Ideen selbst bewegt sein können und vom Einen selbst zu unterscheiden sind, so kann man - intellektuelle Distanzierungs- und kritische Einlassungsfähigkeit vorausgesetzt – dennoch die christliche Absicht erkennen, den weltlichen und politischen Bereich untergeordnet und ausgerichtet auf Gott von einer Verwirklichung eschatologischer Vorgaben zu entlasten.

Ausgehend von der Transzendenzerfahrung wird überdies erkennbar, dass innerhalb des Christentums die drohende Gefahr, den eigenen Anspruch zu verfehlen, und die Möglichkeiten, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits unterschiedlich zu gewichten, wobei nicht nur Einheit oder Trennung positiv oder negativ, sondern sowohl

Ineinssetzung als auch Isolierung in der Welt nicht wünschenswert sind, zur Ausbildung von politischen Haltungen führten, die beträchtlich voneinander abweichen konnten: So überwiegen im sogenannten Neuen Testament, überwältigt von der Erfahrung der vollkommenen Herrlichkeit des mensch- und fleischgewordenen Gottes, apokalyptische Naherwartungen auf das kommende Reich Gottes. Die vorübergehende Erfahrung einer Vollkommenheit in der Präsenz unter dem jenseitigen Gott, dessen Fülle in die Gegenwart nur hineinreicht, ohne sie ausfüllen zu können, wird übersteigert bzw. überschattet durch die Mensch- und Fleischwerdung Gottes in Jesus, durch dessen Vermittlung zwischen Gott und den Menschen die Verheißung scheinbar leibhaftig fassbar und die Erfüllung nahezu präsent gemacht wird. Extrem hochgespannte Erwartungen - das Weltenende und das kommende, bereits angebrochene Gottesreich wurde von Christen zunächst noch zu ihren Lebzeiten erwartet - führten nicht nur zur Relativierung, sondern häufig auch zu einer weltabgewandten Entwertung des Politischen. Dies war insbesondere dann der Fall, wenn Naherwartungen vorderhand Ausdruck eines verzweifelten Bemühens waren, die Verkündigung der unerhört frohen Botschaft Gottes nicht nur mit dem Glanz, sondern auch mit dem Elend der irdischen Existenz erlösend in Einklang zu bringen und auf Dauer zu stellen. Im Horizont von apokalyptisch verzeitlichten Transzendenzerfahrungen und von vergegenständlichten eschatologischen Erwartungen wurden Religion und Politik antagonistisch entgegengesetzt. Ein äußerlich radikaler Apolitismus entstand, der sich bei eingehenderer Betrachtung als das entpuppen konnte, was man heute politisch-religiösen Fundamentalismus nennt. Oscar Wilde, der die Ansicht vertrat, dass sich der von Christus gepredigte Individualismus nur durch Leiden oder in Einsamkeit verwirklichen lasse, bemerkte hierzu, dass eine vermeintlich apolitische Haltung leicht in einen politischen Rigorismus umschlagen kann: "Die Ideale, die wir Christus verdanken, sind die Ideale eines Menschen, der die Gesellschaft ganz aufgegeben hat oder der ihr völligen Widerstand entgegensetzt" (Oscar Wilde: Werke, Band 1, hrsg. v. Arnold Zweig, Berlin, 1930, Seite 689).

Führten Transzendenzerfahrung und Naherwartung anfänglich zu politischer Gleichgültigkeit, nicht selten gar zu einer radikalen Entwertung des Politischen, so wurden im Verlaufe des Mittelalters stärker die einheitlichen Momente von Religion und Politik hervorgehoben. Ausbreitung und kirchliche Institutionalisierung des Christentums verlangten Kompromisse mit Welt und Politik. Aufgrund der nach wie vor ergreifenden Transzendenzerfahrung hielt man jedoch an der Vorrangstellung bzw. dem Primat des

Religiösen fest. Nur zögerlich wurde nach apokalyptischer Entwertung die Bedeutung des Politischen wieder anerkannt; was im Übrigen keineswegs verhindern konnte, dass schon früh der eigene Anspruch einer grundsätzlichen Relativierung wieder verfehlt wurde. Die Relativierung durch das Primat der Religion in der Politik führte recht schnell, auch und gerade, weil man sich trotz Führungsanspruchs dem Politischen nur zurückhaltend näherte, zu einer sakralen Rechtfertigung zweifelhafter Herrschaftsverhältnisse und einer unzulässigen Verschmelzung von Kaiser- und Christenkult.

Der Wandel von einer apokalyptisch-entwertenden zu einer den politischen Status quo rechtfertigenden Haltung, der sich in Spätantike und Mittelalter vollzog und im Allgemeinen auf die Enttäuschung der Naherwartung zurückgeführt wird, ist im Christentum jedoch jederzeit umkehrbar geblieben. Historisch erkennbar wird dieser Tatbestand eines 'Wiederumschlagens' allerdings erst, wenn man nicht nur die Kirchen, sondern auch Sekten und Häretiker als authentischen Ausdruck christlicher Erfahrung begreift. Deren Widerstand entzündete sich stets an den Kompromissen der Kirche mit Welt, Gesellschaft und Politik, an dem überheblich nicht zuletzt gegen Philosophen bis heute erfolgreich behaupteten Offenbarungs- und Gnadenvermittlungsmonopol sowie an dem vermessenen Anspruch, eine Religion für alle verbindlich machen zu wollen. Trotz gegenseitiger Bekämpfung, die zur blutigen Unterdrückung häretischer Bewegungen führte, man denke nur an die Katharer in Südfrankreich, erkennt man deren Legitimität als einen Ausdruck authentischen Christentums nicht zuletzt daran, dass zumindest zum Teil ihre Forderungen von der offiziellen Kirche in reformierender Absicht wiederholt aufgegriffen wurden.

Dennoch - auch wenn die Möglichkeit eines 'Wiederumschlagens' stets gegeben ist - bleibt festzuhalten: Der Wandel von einer apokalyptisch-entwertenden zu einer anerkennend-rechtfertigenden Haltung bildet zumindest innerhalb des offiziellen Christentums ein historisch feststellbares Entwicklungsmoment. Erkennbar wird somit eine außerordentlich weitgespannte historische Bewegung, die ihren Ausgangspunkt in der anfänglich überwältigenden christlichen Transzendenzerfahrung hatte. Ihr religiöses Charakteristikum zeigt sich darin, dass sich die Transzendenzerfahrung im Medium christlicher Symbolik trotz gewaltiger Erneuerungsversuche[59] allmählich abschwächte.

[59]Die vorläufig letzten Erweckungsversuche mag man mit Karl Jaspers zwischen Kierkegaards individuell-existenzieller Christlichkeit und Nietzsches gewaltsamer Antichristlichkeit verorten. Siehe hierzu etwa: Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, München, 1954, Seite 123.

Politisches Kennzeichen dieser Entwicklung ist eine schrittweise erfolgte Aufwertung und Wiederanerkennung der Eigenständigkeit des Politischen nach der frühen radikalen Entwertung. Sie reicht vom Frühchristentum über die Patristik und Scholastik bis in unsere heutige Zeit.

Einen ersten Eindruck von dieser Entwicklung vermittelt bereits ein Vergleich des einflussreichsten der sogenannten Kirchenväter - Aurelius Augustinus (354-430), dessen Werk und Wirken gemeinhin als Höhepunkt der Patristik angesehen wird - mit dem bedeutendsten philosophischen Theologen der Hochscholastik, Thomas von Aquin (um 1225-1274). Dabei fällt auf, dass Augustin trotz antiker Gelehrsamkeit in seinen Abhandlungen den politischen Fragen kaum Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Bei ihm finden sich noch harte, äußerst abfällige Bemerkungen über die politische Bürgerschaft, wenngleich er sich den politischen Problemen nicht völlig verschloss und die Tradition mittelalterlicher Fürstenspiegel begründete, mit denen Herrscher zur Einhaltung christlicher Werte und Sittlichkeit ermahnt wurden. Thomas hingegen hatte die politischen Schriften von Aristoteles in detailliertester Ausführlichkeit rezipiert und die politische Philosophie der Antike in das System der christlichen Lehre integriert. Er konnte daher wieder von der Natürlichkeit des Politischen ausgehen. Nichts geringeres als die Wiederentdeckung des politischen Menschen und der Politik wird ihm aus diesem Grunde zugesprochen.[60] Dieser Vergleich mag - betrachtet als Teil eines Längsschnitts durch eine historische Bewegung von außerordentlicher Tragweite - flüchtig andeuten, dass innerhalb des Christentums die Bedeutung des Politischen nach und

[60]Der Politikwissenschaftler Ulrich Matz ist der Ansicht, dass es zwar auch schon vor Thomas von Aquin die Absicht der scholastischen Theologie gewesen sei, "das überkommene philosophische Wissen mit den christlichen Wahrheiten zu vereinen. Aber ihr geriet dabei, in der Nachfolge Augustins, alles letztlich zu Theologie; die Philosophie blieb wirklich ancilla theologiae [Magd der Theologie] ... war 'weltabgewandt', insofern sie die Welt nicht als 'natürliche' sah, sondern nur als Träger und Zeichen einer höheren Wirklichkeit. Thomas setzt nun dagegen die These, dass gerade auch der Christ zu allererst von der natürlichen Schöpfung Gottes ... Kenntnis nehmen, mit dieser Kenntnis beginnen müsste. Das war eine dem damals herrschenden Augustinismus unfassliche, das Zeichen der Häresie tragende Ansicht. Tatsächlich bedeutet sie nicht weniger als die Freisetzung der allgemein-menschlichen Vernunft, die Freisetzung der Philosophie und damit der Wissenschaften, insbesondere auch der empirischen, die Wiederentdeckung der 'natürlichen Theologie' (d.h. der philosophischen Lehre von Gott im Unterschied zur christlichen Offenbarungstheologie) und nicht zuletzt die wissenschaftliche Wiederentdeckung des politischen Menschen und der Politik." (Ulrich Matz: Thomas von Aquin. In: Hans Maier, Heinz Rausch und Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 1(KpD I), München 1986, Seite 112). Dass indes die Theologie von Philosophen eingeführt wurde, ja diese die höchste Form des Philosophierens charakterisierte, und dass Christen selbst sich zunächst als Philosophen betrachteten, beachtet Matz nicht. Er übersieht damit auch, dass von Thomas von Aquin die Trennung von Philosophie und Offenbarung fortgeschrieben wird, die bei ihm noch die einer wechselseitigen Ergänzung und Begrenzung ist und noch nicht die einer extremen wechselseitigen Isolierung mit dem Resultat eines vorauseilenden Gehorsams und Metaphysikverzichts moderner Philosophen gegenüber dem kirchlichen Offenbarungsmonopol.

nach in größerem Maße anerkannt wurde. Schließlich mündete diese Entwicklung in die heutige Trennung von Politik und Religion ein. Die eigenständige Bedeutung des Politischen wurde wieder vollständig rehabilitiert. Und mitunter wohl leider auch mehr als das. Doch auch noch die verspätete Zustimmung der christlichen Kirchen zur heutigen Trennung unter dem Primat einer vermeintlich - nota bene: *verweltlichten* - Politik bliebe unverständlich ohne Berücksichtigung der christlichen Transzendenzerfahrung, die ihren traditionellen Hintergrund bildet. Dem heutigen Primat der Politik kann christlicherseits zugestimmt werden, insofern man von einer ‚säkularisierten' Politik - befreit vom Anspruch einer weltlichen Verwirklichung transzendenter Ziele - überzeugt ist.[61]

Der Einfluss der Transzendenzerfahrung zeigt sich also in apokalyptischer Naherwartung, in der mittelalterlichen Vorrangstellung der Religion und unter dem heutigen Primat der Politik. Dabei handelt es sich um recht verschiedene Auslegungsformen einer Erfahrung, die mitunter Widersprüche und Gegensätzlichkeiten - Entheiligung und Heiligung des Politischen, Primat der Religion oder aber der Politik - miterfassten. Die Transzendenzerfahrung konnte nachhaltig und auf vielgestaltige Weise die politischen Einstellungen von Christen beeinflussen. Insofern hat sie sich nicht nur als geschichtskonstituierend, sondern auch als äußerst geschichtsmächtig erwiesen. Sie bildet den Ausgangs- und Angelpunkt des christlichen Welt- und Politikverständnisses.

---

[61]Es versteht sich, dass es unzulässig und grob vereinfachend ist, wenn kirchlicherseits der europäische Säkularisierungs- bzw. Emanzipationsprozess schlicht als immanente Erlösung bezeichnet, die Gefährdung einer Immanentisierung von Transzendenz übersehen und der Aufklärung anbiedernd bescheinigt wird, dass sie seit dem 18. Jahrhundert zusehends von einer Verwirklichung transzendenter Ziele absehe. Skepsis ist nicht zuletzt angebracht, weil im dialektischen Gegenzug die christliche Erlösungslehre als transzendente Emanzipation angeboten wird, die ihre aufklärerische Lektion gelernt habe und Erlösung nicht mehr gegen Emanzipation missbrauche. Als politische Kategorie taugt Erlösung nicht, auch und gerade wenn in einem Atemzug von Erlösung und Aufklärung die Rede ist. Dem katholischen Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz ist zuzustimmen, wenn er Kirche und Kollegen mahnt: "Emanzipation ist eben nicht einfachhin Immanenz der Erlösung und Erlösung nicht einfachhin Transzendenz der Emanzipation, wie es eine bekanntgewordene Versöhnungsformel wahrhaben möchte." (J.B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, Seite 108). Stellvertretend für viele andere Bemühungen von theologischer Seite angesichts der Aufklärung noch von Erlösung zu sprechen - die meines Erachtens an einer vorschnellen, begrifflich-abstrakten Versöhnungsakrobatik im Stile 'rechter' Hegelianer scheitern - , sei hier also auf den ambitionierten Versuch von Metz verwiesen, der - er selbst erhebt den Anspruch - jenseits rascher Versöhnungen (oder auch Entzweiungen) ausloten möchte, inwieweit in Anbetracht des aufklärerischen Primats der Politik und in Rücksicht auf die Mechanismen kirchlicher Unterdrückungs- und Machtgeschichte noch sinnvoll von *Soteriologie als einer politischen Theologie der Erlösung* gesprochen werden kann. Ob ihm dies gelungen ist, soll hier nicht beurteilt werden. Hier genügt der Verweis auf Metz um anzudeuten, dass ohne Berücksichtigung der christlichen Transzendenzerfahrung die Zustimmung der christlichen Kirchen zum Primat der Politik unverständlich bleibt, wie kritisch auch immer man diese Versuche im Hinblick auf Unzulänglichkeiten, Unvereinbarkeiten und Widersprüche beurteilen oder sich heute eine längst überfällige, aber zumeist ausbleibende Kritik der Kirchen und Religionsgemeinschaften an Immanentisierungen von Transzendenz durch politische Ideologen wünschen mag.

Wenngleich in der Auslegung der Transzendenzerfahrung somit der Schlüssel zum christlichen Verständnis von Religion und Politik gesehen werden muss, so gilt es dabei also, auch gegenüber anderslautenden Behauptungen, genauestens zu beachten, dass weder Apostel noch Priester, weder inspirierte Pneumatiker noch wissenschaftlich orientierte Theologen durch *eine* politische Auslegung der Transzendenzerfahrung Inhalt, Form und Zweck politischer Ordnung ein für alle Mal verbindlich festlegen konnten bzw. können. Gott oder das Transzendente entziehen sich einer wissenschaftlich gegenständlichen, beweisbaren Erkenntnis und offenbart sich nicht in Form einer sinnlichen, in der Welt greifbaren Erfahrung, und sei es auch nur in der flüchtigen Gestalt von Begriffen und Gedanken. Gerade die Gewissheit unmittelbarer und unbedingter Wahrheit, die dem Glauben und der Transzendenzerfahrung zugeschrieben wird, verbietet es, in ihren symbolischen Vergegenständlichungen - erfolgen sie nun in mythischer, offenbarter, wissenschaftlicher oder philosophischer Form - anderes als geschichtliche und somit korrekturbedürftige Aussagen zu sehen, die keinesfalls Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Religionspolitologisch gilt es also strengstens zu beachten, dass die Transzendenzerfahrung - auch wenn in ihr der Schlüssel zum Verständnis von Politik und Religion gesehen wird - in ihren jeweiligen symbolischen Vergegenständlichungen, politische Auslegungen miteinbegriffen, prinzipiell offen, vielgestaltig und stets kritikwürdig war und ist, allen anderslautenden Bekenntnissen zuwider.

Besondere religionspolitologische Beachtung verdient hier nun der Umstand, dass die christliche Transzendenzerfahrung religiöse Erregungszustände von extremer Ambivalenz auslösen kann. Überschwängliche Freude, vertrauender Glaube, erwartungsfrohe Hoffnung, grenzenlose Liebe, stolze Teilhabe, mystisches Vereinigungsempfinden, verzückte Glückseligkeit und eschatologische Ungeduld, aber auch abgrundtiefe Abhängigkeit, bodenlose Angst, verzweifelte Verlassenheit, erschrockenes Erschaudern vor Elend und Hinfälligkeit alles Kreatürlichen, empörte Auflehnung, demütige Hingabe oder aber beunruhigte Suche markieren nur einige Momente bisweilen extremer Stimmungs- und seelischer Spannungszustände, die sich zwischen christlicher Transzendenz- und profaner Alltagserfahrung, zwischen jenseitiger Fülle und irdischer Ambivalenz entzünden konnten. Die aus der Spannung von Leben und Tod entspringenden existenziellen Leidenschaften wie Schrecken, Furcht, Angst, Wut, Zorn, Hass und Neid, aber auch Eros, Agape und Liebe gilt es aufmerksam zu berücksichtigen, und zwar nicht nur in existenziell religiöser, sondern vor allem in politisch-sozialer

Hinsicht. Einseitige religiöse Verhärtungen, die ausgleichende Umschwünge verhinderten und Spannungen im Extremen verschwinden ließen, aber auch beschwichtigende, existenzielle Nivellierungen, die es erlaubten, in seichter, dumpf-träger Spannungslosigkeit zu verharren, schwärmerisch unreflektierte Bejahungen, die das Böse als bloßen Ausfluss des Guten geschickt verneinten, oder aber verstockte Auflehnung, die sich weltlicher Verantwortung entzog, konnten in vermeintlicher Glaubensgewissheit, die sich vernünftiger Vergewisserung früh verschloss, indem sie nicht mehr radikal genug danach fragte, ob wir voraussetzungslos oder in Bezug auf den Einen etwas oder nichts erkennen, zu einer vorschnellen Rechtfertigung oder aber Entwertung von Welt, Herrschaft und Gesellschaft führen, wenn sie auf die politische Theologie übertragen wurden.

Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, zwei unterschiedliche politische Interpretationsweisen christlicher Transzendenzauslegung anzuführen. Aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit scheinen sie mir besonders geeignet zu sein, das christliche Verständnis von Religion und Politik in der hier gebotenen Kürze zu skizzieren, ohne dabei Unterschiede, Entwicklungen, Widersprüchlichkeiten und Bandbreite christlichen Denkens gänzlich zu unterschlagen. Somit können zudem zwei unterschiedliche Formen politischer Entgleisungen charakterisiert werden, die sozusagen Skylla und Charybdis des politischen Christentums markieren und in malumtypologisch-kontrastierender Weise gegenübergestellt werden können. Zumeist gingen sie mit der Vorstellung von einer versöhnten Diesseitigkeit bzw. mit der von einer vertröstenden, jenseitigen Heilsgewissheit einher. Bevor ich auf die wohl bekanntere politische Missbrauchsmöglichkeit der christlichen Transzendenzerfahrung verweise, nämlich auf die herrschaftslegitimierende Überhöhung der weltlichen durch eine jenseitige, geistige Sphäre, wie sie uns in mittelalterlichen ‚Einheit' oder zweieinheitlicher Verbindung von Religion und Politik begegnet, werde ich kurz auf die religionspolitologische Bedeutung apokalyptischer Haltungen eingehen. Dies erscheint mir sinnvoll, weil diese der mittelalterlichen Verknüpfung von Religion und Politik zeitlich vorausgingen und spätere Fehlleistungen mitbegründeten. Besondere Beachtung verdient die frühe radikale Gleichgültigkeit bzw. Geringschätzung des Politischen hier allein deshalb, weil sie bei Gegnern wie Verteidigern des Christentums in den religionspolitologischen Debatten der frühen Moderne noch eine bedeutende Rolle spielte, heute jedoch leider häufig übergangen wird. Einige äußerst knapp gehaltene Anmerkungen zum Verständnis von Religion und Politik, wie wir es im sogenannten Neuen Testament, bei dem Kirchenvater Augustin und

in der Scholastik bei Thomas bzw. im Mittelalter vorfinden, müssen hier allerdings genügen, um den religionspolitologischen Hintergrund anzudeuten, auf den sich die moderne Politische Philosophie kritisch bezog.

Zunächst ist anzumerken, dass das Christentum als eine religiöse Bewegung entstanden ist, die in Opposition zu den antiken ‚Staatsreligionen' stand und der Politik ablehnend oder doch zumindest gleichgültig gegenüberstand. Als Anhänger einer an alle Menschen gerichteten persönlichen Erlösungsreligion, mit der die Gleichheit und Freiheit aller Menschen *vor* Gott und nicht vor dem Gesetz oder besser noch in Verantwortung vor Gott und den Menschen betont wurde, hatten sich Christen erst spät mit Herrschaft und Politik befasst, zumal sie lange Zeit in der Naherwartung eines kommenden Gottesreichs lebten, das nicht von dieser Welt ist.[62] Nach der Rede Jesu, wie sie von den Evangelisten überliefert ist, bedeutet das kommende Reich Gottes das Ende aller Not, die Aufhebung von Leid, Tod und Ungerechtigkeit sowie die Erlösung von allem Bösen und allen Übeln durch göttliche Schaffung einer neuen Welt.[63] In der Gewissheit, dass das Reich Gottes kommt, verlangte Jesus von jedem Einzelnen persönlich eine radikale Umkehr, mitunter gar eine Abwendung von irdischen Gütern wie

[62]Im Neuen Testament ist sowohl vom gegenwärtigen als auch vom kommenden Gottesreich die Rede. Zur Betonung der Gegenwärtigkeit vgl. z.B.: "Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (Lk 11,20); "Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man's mit Augen sehen kann; man wird auch nicht sagen: Siehe hier! oder: da! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter (inwendig in) euch" (Lk 17,20); "Aber von den Tagen Johannes des Täufers bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt tun, reißen es weg" (Mt 11,12). Zur Zukünftigkeit des Reich Gottes siehe hingegen: "Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes sehr nahe" (Mk 1,15); "Wahrlich ich sage euch: Es stehen etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis dass sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft" (Mk 9,1); "Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater" (Mk 13,32). Unter Theologen gibt es eine kontroverse Debatte, ob sich die Verkündigung vom Gottesreich auf die Gegenwart oder die Zukunft bezieht. Zumeist wird heute die Unhaltbarkeit einer ausschließlich apokalyptischen sowie allein auf die Zukunft gerichteten, historisierten Eschatologie betont und auf die Notwendigkeit einer existenzialen Interpretation (siehe: Rudolf Bultmann: Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1958) oder gar einer "realized eschatology" (Charles Harold Dodd: The parabols of kingdom, 1935; weitere Literaturangaben siehe RGG unter dem Artikel "Eschatologie") verwiesen. Um das Schwanken zwischen einer fast schon erfüllten Naherwartung - die von der Präsenz Gottes und dem sehr nahen Gottesreich geprägt ist - und einer von Gottesferne gezeichneten Eschatologie - die Erfüllung erst nach einer mühseligen irdischen Pilgerschaft durch eine sinnlose Welt am Ende einer langen Geschichte verspricht - verstehen zu können, hat es nicht an Versuchen gefehlt, die unterschiedlichen Verkündigungsweisen auf nacheinander folgende Phasen des Wirkens Jesu und der Apostel zurückzuführen (vgl. z.B.: N. Perrin: Was lehrte Jesu wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen, 1972), wobei Theologen angesichts fehlender Quellen im Allgemeinen aber an dem neutestamentarischen Paradox von Gegenwärtigkeit *und* Zukünftigkeit des Gottesreichs festhalten.

[63]"Reich Gottes" ist der zentrale Begriff der synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas), auf den ständig Bezug genommen wird. Im Vordergrund stehe dabei - so heutige Bibelexegeten, wie in vorheriger Anmerkung bereits angedeutet - weniger die inhaltlich-bildhafte Bestimmung und raum-zeitliche Situierung des Gottesreichs, sondern die Frage nach seiner existenziellen Bedeutung und die Klärung der Voraussetzungen, unter denen es kommt.

Leib, Arbeit und Familie.[64] Die frohe Botschaft einer vollkommenen Heilserfüllung durch die Liebe und Gnade Gottes wurde zudem mit dem dramatisch warnenden Appell verknüpft, dass diejenigen, die nicht an das durch Jesu Wort verkündete Evangelium glauben, am jüngsten Tag ihr Leben verwirkt haben würden.[65] Auch die Möglichkeit, seine Existenz auf furchtbare Weise zu verfehlen, wurde also in drastischen Worten geschildert, die mit ihrer brutalen Botschaft - Auslöschung und Vernichtung - erschrecken und selbst einfältige und sorglose Gemüter erschaudern lassen können.[66]

Im Mittelpunkt der Botschaft Jesu steht die Verkündigung vom nahen Gottesreich und mit ihr, auf dramatische Weise zwischen Erlösung und Auslöschung zugespitzt, die stets gegenwärtige Sorge um Seelenheil und Existenzsinn eines jeden Einzelnen. Eigenverantwortung und individuelle Erlösungsperspektive dominieren. Politische Fragen tauchen daher, wenn überhaupt, nur am Rande auf. Obschon im Neuen Testament gelegentlich Aussagen getroffen wurden, mit denen jede Form von weltlicher Herrschaft als "von Gott verordnet"[67] gerechtfertigt worden ist, oder aber ganz im Gegenteil jede weltliche Obrigkeit als von Satan eingesetzte verurteilt wurde[68], so überwiegt doch insgesamt eine Gleichgültigkeit gegenüber der weltlichen Herrschaft.[69] In freudiger, mitunter wohl auch ängstlicher Erwartung auf das kommende Gottesreich verblasste die Bedeutung der weltlichen Herrschaft, von der man glaubte, dass sie

---

[64]Vgl. hierzu beispielsweise: "Wenn dir deine rechte Hand Ärgernis schafft, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist dir besser, dass eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle fahre" (Mt 5,30 - siehe auch Mk 9,43-48). "Erlaube mir, dass ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe. Aber Jesus sprach: Lass die Toten ihre Toten begraben; gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes! Und ein anderer sprach: Herr, ich will dir nachfolgen; aber erlaube mir zuvor, dass ich Abschied nehme von denen, die in meinem Hause sind. Jesus aber sprach zu ihm: Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes" (Lk 9,59-62).

[65]Vgl. etwa: Mk 8,38; Mt 7,13; 25,31-46; 13,36 ff und 13,47ff; Lk 10,12.

[66]Hörer der Botschaft Jesu - so der Theologe Herbert Vorgrimmler - werde "eine dramatische Entscheidungssituation vor Augen gestellt. Die Ablehnung des Heilsangebotes ... würde für sie bedeuten, ohne nochmalige Chance zusammen mit den Mächten des Bösen ... in den unwiderruflichen Untergang gehen zu müssen. Darum sind die Appelle Jesu zu Entscheidung und Umkehr von großer Dringlichkeit und von tiefem Ernst charakterisiert. Das in den christlichen Kirchen heute weithin übliche Gerede von einem überaus sanften Jesus, der einen bedingungslos gutmütigen Gott verkündet hätte, ist zweifellos eine wissenschaftlich nicht haltbare Projektion eines risikofreien Angenommenseins." (Herbert Vorgrimmler: Geschichte der Hölle, München, 1993, Seite 13).

[67]Röm 13,1: "Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet." In ähnlicher Weise vgl. auch: 1Tim 2,1 und 1 Petr 2,13.

[68]Vgl. Offb 13,18 in welcher verschlüsselt ("666") der römische Kaiser als Antichrist bezeichnet wird.

[69]Zur Gleichgültigkeit des frühen Christentums gegenüber der Staatsmacht vgl.: Werner Stark: Grundriss der Religionssoziologie, Freiburg, 1974, Seite 73ff. Vgl. auch: Wolfgang Schweitzer: Staat in der christlichen Lehre. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) Band 6, Seite 298-305.

früher oder später zum Untergang verurteilt sei. Lakonisch ordnete man sie der ewigen Herrschaft Gottes nach: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“[70] Solange Gott gegeben werden konnte, was Gottes ist, lohnte es die Mühe nicht, über Politik und weltliche Herrschaft nachzudenken, zumal die Gottesherrschaft durch die Verkündigung Jesu bereits angefangen hätte in der Welt zu wirken. In Kürze werde sie endgültig errichtet werden, da das Ende der Zeiten unmittelbar bevorstehe.

Die Vision eines allmächtigen, gerechten und gnädigen Gottes als Schöpfer, Richter und Erlöser der Welt, der zugleich in dieser Welt wirkt und die Menschen von dieser Welt erretten kann, führte zur Ausbildung weltbejahender, aber auch weltflüchtiger Haltungen. Insbesondere die Vorstellung von einer vollständigen Überwindung des Todes - einer Errettung durch Umkehr auf Erden und erhofften Auferstehung und Verklärung des Leibes im Jenseits - war überwältigend. Der Glaube an den menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Gott, verbunden mit der Erwartung einer Auferstehung, verdrängte politische Heilsvorstellungen und entwertete weltliches Dasein und Politik in einem zuvor unbekannten Ausmaß.[71]

Ohne Berücksichtigung apokalyptischer Tendenzen innerhalb des Christentums ist es nicht möglich, eine befriedigende Erklärung für die christliche Geringschätzung, mitunter gar Verachtung des Politischen zu finden.

Nicht zufällig ist es Klaus Vondung anlässlich seiner Studie zum apokalyptischen Denken auf überzeugende, Motive und Bewusstseinshaltungen offenlegende Weise gelungen, der Frage nachzugehen, warum und wie es zur Ausbildung politikgeringschätzender Strömungen im Christentum kommen konnte. Sinnvollerweise hat er dabei den christlichen Glauben mit jüdischer Religionspraxis verglichen, aus der sie ja hervorgegangen ist. Vondung konnte daher fragen, wie Offenbarungserfahrungen schließlich weltverneinende und die Geschichte radikal entwertende Haltungen begünstigen konnten, obschon sie zunächst weltbejahende Einstellungen hervorgebracht und

[70]Mk 12,17.

[71]Zur überragenden Bedeutung des Auferstehungsglaubens für Entstehung und Ausbreitung von Christentum und Kirche - nach Eliade *das* grundlegende Element des Christentums - vgl.: Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen (GrI), Band 2, Freiburg, 1993, Seite 283. Zur Vergegenständlichung der Vision von der leiblichen Auferstehung in ein verzeitlichtes Versprechen, das als Verheißung auf das Ende der Geschichte bezogen wurde vgl.: Eric Voegelin: Order and History, Volume 4 The Ecumenic Age, Seite 239 und 266ff. Zu damit einhergegangener Naherwartung und Entwertung von Geschichte und Politik vgl.: Jakob Taubes: Abendländische Eschatologie, Bern, 1947 und Martin Buber: Sehertum. Anfang und Ausgang, Köln, 1955.

Geschichte als Heilsgeschichte konzipierbar gemacht hatten. Wie konnten in der Gegenwart bewusst erlebte Offenbarungserfahrungen eines jenseitigen Gottes sich in auf die Zukunft bezogene Heilsversprechen wandeln? Um diese Fragen beantworten zu können, hat Vondung versucht, den existenziellen und sozialen Erfahrungsgehalt von jüdischer und christlicher Verheißungssymbolik im historischen Kontext der Offenbarungsereignisse zu erschließen.[72]

Vondung hat zunächst angeführt, dass Jahwe das *Volk Israel* aus Ägypten herausgeführt hat. Spirituelle Erfahrung und politische Geschichte des Volkes Israel seien somit miteinander verknüpft gewesen. Die Offenbarungsereignisse "Exodus", "Landnahme" und "Königtum Davids" seien „nicht nur als Prozess der fortschreitenden Enthüllung jenseitiger Wahrheit ... , sondern zugleich als Stationen eines sinnvollen Verlaufs der Geschichte Israels in der Präsenz unter Gott“[73] erschienen. Es habe daher die Erwartung entstehen können, dass die Entdeckung der überlegenen Wahrheit des jenseitigen Gottes auch zu politischem Erfolg in der Geschichte führe, die hierin ihren Sinn fände.[74]

Zugleich hat Vondung darauf hingewiesen, dass die Erfahrungen der Fülle eines vollkommenen jenseitigen Gottes - wie sie sich historisch in den Offenbarungsereignissen manifestierten - auch die Erfahrungen von existenziellem Leid, Schmerz und Tod, aber auch von sozialer und politischer Unordnung bewusster gemacht und gesteigert hätten. Auf diese Weise hätte sich die Spannung der menschlichen Existenz zwischen Fülle und Defizienz erhöht. Vondung hat somit darauf hingewiesen, dass

---

[72]Siehe: Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland, München, 1988, insbesondere Kapitel 2 "Das apokalyptische Geschichtsdenken" Seite 85ff. Die Offenbarungserfahrungen biblischer Propheten und Pneumatiker werden zunächst ohne Rücksicht auf ihren objektiven oder subjektiven Wahrheitsgehalt als historische Vorgänge betrachtet, die sich in der Geschichte ereigneten. Vondung betrachtet sie also unbeachtet der ungeduldigen, nach gegenständlicher Gewissheit drängenden Frage, ob dem Gott, der sich in den Erfahrungen dieser religiösen Virtuosen offenbarte, unabhängig vom religiösen Bewusstsein oder lediglich eingegrenzt auf dieses Bewusstsein Dasein zugesprochen werden kann. Vielmehr interessieren ihn die mit diesem Bewusstsein verbundenen Einstellungen zu Geschichte und Politik, insofern diese Erfahrungen einen symbolisch kommunizierbaren Ausdruck gefunden hatten und sozial wirksam werden konnten.

[73]Vondung: Apokalypse, Seite 90f.

[74]Nach der Überzeugung seiner Anhänger war JHWH den Göttern der altorientalischen Mythen überlegen. Er ist nicht wie sie *unter* einem ewigem Himmel ein Gott unter Göttern, der dem kosmischen Geschehen unterworfen ist und seine Macht mit anderen Göttern zu teilen hat. Vielmehr ist er der Schöpfergott des Kosmos, Himmels und Erdreiches, der Allmächtige der Welt und aller Völker, der nach dem Wort des Exilspropheten Jesaja 45,7 (Buber/Rosenzweig Übersetzung) spricht: „ICH bins und keiner sonst, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der den Frieden macht und das Übel schafft, ICH bins, der all dies macht.“ (siehe auch: Ps. 19, 2-6; Ps 29,1; Ps 46,2 ff; Ps 96,1ff; Jes 44,9ff.; Ex 20,1ff. Vgl. hierzu: Martin Buber: Moses, Heidelberg, 1952 und Königtum Gottes 1956).

apokalyptisches Denken nur dann verständlich wird, wenn man religiöse, existenzielle und sozio-politische Faktoren berücksichtigt. Die Offenbarungen einer weltjenseitigen Fülle, die gesteigerten Erfahrungen existenzieller Defizienz sowie gesellschaftliche Demütigung und politische Verfolgung hätten zusammen das Erfahrungsgeflecht gebildet, in dem apokalyptisches Denken entstehen konnte. Dies hätte keineswegs zwangsläufig der Fall sein müssen, es habe auch gegenläufige Tendenzen gegeben. Innerhalb der jüdischen und christlichen Geschichte sei es aber zur Ausbildung apokalyptischer Denkmuster gekommen, wobei hinsichtlich ihres Zustandekommens ein gemeinsames Ablaufschema feststellbar sei.

Die vorübergehende Erfahrung einer Vollkommenheit in der Präsenz unter dem jenseitigen Gott, dessen Fülle in die Gegenwart hineinreiche, sei „unter dem Eindruck der fortbestehenden Defizienz der Existenz im Kosmos als Verheißung auf erneute, noch größere Fülle ausgelegt“[75] worden. In Erwartung einer nicht mehr endenden Präsenz der Fülle sei die Geschichte auf diese Weise "eschatologisiert" worden als ein fortschreitender Prozess von Offenbarungsereignissen. Stetig vergrößerte Verheißungen auf jeweils erneute Enttäuschungen hätten sich in den folgenden Jahrhunderten gegenseitig hochgeschaukelt, bis die Spannung zwischen vollkommener, jenseitiger Verheißung und vollständiger, diesseitiger Enttäuschung derart extrem geworden sei, dass ein Ausgleich in der Geschichte unmöglich erschienen sei.[76] Diese Kluft sei ebenso für die Daniel Apokalypse der Seleukidenzeit wie für die Johannes Apokalypse zu Zeiten des Römischen Reichs bestimmend gewesen. Politische Enttäuschungen hätten schließlich die Heilsgeschichte gänzlich in den Hintergrund gerückt und die Erfahrung einer Sinnlosigkeit der Geschichte extrem intensiviert: „In der Johannesapokalypse schwindet schließlich die bisherige Geschichte völlig aus dem Horizont des Interesses. Dies ist nicht verwunderlich: Der Mensch gewordene Gott hat die Verheißung leibhaftig manifestiert, die Erfüllung damit schon jetzt präsent gemacht und

[75]Vondung: Apokalypse, Seite 90. Hierin kann ein erster Versuch gesehen werden, die Spannung der Existenz nach der Entdeckung des jenseitigen Gottes wieder zu verringern, indem das gegenwärtige Bewußtsein von Gott auf Anfang und Ende, Welt, Geschichte und Zukunft - kurzum: auf Schöpfung und Erlösung - ausgedehnt wird.

[76]Dieser Vorgang wurde möglich aufgrund einer verdinglichten Rede von "Gott", dessen objektiv-lebendige Existenz sich unabhängig vom religiösen Bewusstsein vorgestellt wurde. Eine vernunftgemäße, fragende, nichtwissend-wissende Suche konnte somit zuweilen verfehlt werden. Wenngleich die Vorstellungen von einem unsichtbaren, gestaltlosen Gott, dessen Name auszusprechen man sich scheute, einer versachlichenden Tendenz entgegenwirkten, so waren doch Propheten und Pneumatiker keine Philosophen, die ihre religiösen Erfahrungen 'erkenntniskritisch' durch eine Vernunftlehre noetisch reflektierten, so dass Gott, Mensch und Welt bisweilen als sich verselbstständigende Entitäten auseinandertreten oder aber miteinander zu pantheistischer Einheit verschmelzt werden konnten.

insofern die bisherige Geschichte abgeschlossen.“[77] Vondung hat herausgearbeitet, dass apokalyptisches Denken die Spannung menschlicher Existenz zwischen Fülle und Defizienz verzeitlicht und dualistisch auslegt, indem es „alle bisherige Geschichte in den Zustand der Defizienz verweist, die Fülle dagegen auf die baldige Zukunft projiziert.“[78] Damit werde die Verantwortung für den politisch-historischen Bereich aufgegeben und „die Spannung zwischen intrakosmischer Existenz und der Erfahrung einer in diese defiziente Existenz hineinreichenden jenseitigen Fülle“[79] aufgehoben. Diese Spannung werde „auf den einen, unmittelbar anstehenden Augenblick der Erlösung fokussiert.“[19] Die Wirklichkeit der menschlichen Existenz, die einen Anfang und ein Ende in der Geschichte habe, und zwischendrin erlösungswürdig zu führen ist, aber werde verkannt und verkehrt, wenn das Ende als ein vollkommener Anfang gedeutet werde, wie dies im apokalyptischen Denken geschehe.

Nach Vondung konnte es also zu politikmissachtenden Einstellungen im Vor- und Umfeld des Christentums und in diesem selbst kommen, weil innerhalb eines Bewusstseins die Spannungen, die sich zwischen der Erfahrung eines transzendenten Gottes und existenzieller Unvollkommenheit aufbauten, nicht mehr ausgehalten und ertragen werden konnten. Der Preis für diese Flucht aus der Wirklichkeit ist hoch: Erkauft wird die unsichere, weil vollständig in die Zukunft und das Jenseits verlegte, vergegenständlichte Heils- und Erlösungserwartung damit, dass der schmale, über Vernunft und Bewusstsein führende Zugang zu der ins Diesseits hineinreichenden, gegenwärtigen Erfahrung einer weltjenseitigen Fülle abgeschnitten wird. Eine Erfahrung, die auch Schmerz, Leid, und Tod als Wirklichkeiten anerkennt, wenn nicht gar erst ermöglicht. Über die Erfahrungen von Unvollkommenheit kann die Erfahrung von Fülle eröffnet und gewonnen werden, die wiederum eine 'wirkliche', gesteigertere Erfahrung von Mangelhaftigkeit ermöglicht. Dies gilt zumindest in dem umfassenderen Sinne dieser Erfahrung, wie sie sich in der Existenzangst ankündigt, in der sich die Angst vor Ausbleiben und Verkennen des Sinns weltlicher Existenz mit der Angst mischt, im Tod könne die irdisch so leicht verfehlbare Gemeinschaft mit Gott endgültig aufhören.[80]

---

[77]Vondung: Apokalypse, Seite 97.

[78]Vondung: Apokalypse, Seite 88.

[79]Vondung: Apokalypse, Seite 98.

[80]Mit der sogenannten "Jahwe allein" Bewegung wurde die Verehrung der Himmelsgötter, aber auch Ahnenverehrung und Totenkult verboten, die als heidnisch verworfen wurden. Im Gegensatz zum polytheistischen Denken, in dem die Gemeinschaft und der Verkehr der Lebenden und der Toten eine wichtige Rolle spielte, wurde die Welt der Lebenden vom Reich der Toten schärfer getrennt. Die Lebenden

Dem apokalyptisch erhofften Weltenende voran geht somit eine unbotmäßige und entlastende Selbstbescheidung. Hingegen wird die bescheidene, verpflichtende irdische Freude an menschenmöglicher Glückseligkeit, die die antiken Philosophen der theoretischen Reflexion und dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft zuschrieben, zugunsten einer umso vollkommeneren, aber unsicheren, jenseitigen Heilserwartung aufgegeben, die bei vermeintlicher Gewissheit leicht zu irdischer Gleichgültigkeit, zu ebenso zögerlicher wie flach-grober Ambivalenz bei entschiedener Verantwortungslosigkeit führen konnte. Dennoch wurde die apokalyptische Geduld auf eine äußerst harte Probe gestellt. Wer verzweifelt alle Hoffnung auf das Jenseits verlegte, von dem wurde ein alltäglicher, lebenslanger, nahezu vollständiger Verzicht verlangt, wenn er dem Gedanken widerstehen wollte, nicht selbst aktiv das ersehnte Weltenende und den erhofften Zustand vollkommener, himmlischer Glückseligkeit herbeizuführen. Ein düsterer Heroismus von bislang unbekannter Größenordnung konnte sich im Umfeld des Christentums ausbreiten, mit dem unter Verzicht auf irdisches Glück - und dieses manifestiert sich nur in der Spannung von Fülle und Defizienz - das äußerste, menschlich nur denkbare Wagnis eingegangen wurde, indem nahezu alle Hoffnung mit dem Tod in Verbindung gebracht und vom Ende der eigentliche Anfang erwartet wurde.[81] Anfang und Ende, Tod und Leben wurden verkehrt, um den Tod im Leben gegen ein Leben im Tod einzutauschen. Weil die Spannung zwischen Defizienz und Fülle nicht ausgehalten wurde, sie aber, nachdem Gott in Gedanken leibhaftig geworden war,

---

sollten sich nicht mehr auf den Beistand der Toten verlassen, sondern auf Jahwe allein. Wie die Lebenden von den Toten, so wurden die Toten von den Lebenden getrennt vorgestellt und wie diese auf Erden sich auf Jahwe allein verlassen sollten, so galten jene in der Unterwelt als von ihm verlassen. Im monotheistischen Kontext, in dem innerweltlich religiöse, Zukunft und Vergangenheit umfassende Bindungen zugunsten einer gegenwärtigen Relation zu einem weltjenseitigen Gott aufgelöst wurden, taucht die Vorstellung auf, dass im Tod die Gemeinschaft mit Gott aufhören könne. Leben und Tod, Fülle und Mangel werden schärfer voneinander abgegrenzt und in vielfache dialektische Beziehung einander zu- und entgegengesetzt, so dass sich die Spannung erhöhen konnte. Vgl. hierzu mit entsprechenden Literaturangaben und Bibelzitaten: Bernhard Lang und Colleen McDannell: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt, 1990, Seite 24ff.

[81]Peter Sloterdijk, der sein Denken - wie er es formuliert - bisweilen an Sokrates und Jesus sowie an Nietzsche und Freud zugleich schult, indem er Priester und Psychoanalytiker sich gegenseitig durchschauen und verbünden läßt, vermeint hinter der jeweiligen frohen Botschaft dysevangelische Einflüsterungen vernehmen zu können. Sein christliches Psychogramm fällt dann wie folgt aus: "Das christliche *euangelium* tritt mit der Versicherung hervor: inmitten der Aussichtslosigkeit der gegebenen Umstände ist dennoch auch für dich im Glauben wahres Leben möglich, und wenn es *nach* 'diesem' Leben wäre; also hast du Grund, dich jetzt schon erlöst zu fühlen, weil das, was nach dem Tod auf dich wartet, sein Licht ins gegenwärtige Dasein vorauswirft. Für diese Erwartung gibt der 'Logos', der fleischgewordene, sein Wort. Hier freilich hört das psychoanalytisch geschulte Ohr hinter der Mahnung zum Lebensglauben eine saugende Todeseinladung flüstern. Seit nahezu zweitausend Jahren haben Weltkinder am Christentum beklagt, dass es für sie eine düstere Affäre sei, gerade wo es am schwärmerischsten auftritt; es fordere für seine frohe Botschaft einen betrüblichen Preis - die Geringschätzung der gegenwärtigen Freuden." Peter Sloterdijk: Weltfremdheit, Frankfurt, 1993, Seite 164.

nicht mehr gänzlich ausgeblendet werden konnte, trieb sie der verzweifelte Apokalyptiker in einer tragischen Revolte auf die Spitze und führte sie zum äußersten Zerreißpunkt:

> „Dieser äußerste Punkt, der Zerreißpunkt der Spannung zwischen Defizienz und Fülle, ist Ausdruck extremer Verzweiflung am Sinn der Geschichte und höchster Erwartung einer Erfüllung außerhalb der Geschichte; an diesem Punkt wird die Geschichte vernichtet.“[82]

Die politische Brisanz derartiger Vorstellungen ist offenkundig, da angenommen werden darf, dass nicht alle Menschen die psychischen Voraussetzungen für einen derartig düsteren und asketischen Heroismus aufbrachten, mit dem Entsagung und Erlösung, Opferbereitschaft und Heilserwartung auf ebenso faszinierende wie abstoßende Weise grob, aber innig miteinander verflochten wurden. Die Geschichte des Christentums und seiner Häretiker, die das neue Jerusalem auf Erden schon in Form einer Kirche als eine vollkommene Gemeinschaft der Gläubigen oder in Form einer politischen Gemeinschaft errichten wollten, hat dies zur Genüge gezeigt. Ein verführerisches Gemisch aus Verzicht und Versprechen war entstanden. In vermeintlicher Erlösungsgewissheit blendete man die umfassende Existenzangst aus. Dem Elend der irdischen Existenz verschloss man sich zwar nicht, überzeichnete es aber, um in heroisch anmutender Pose zumindest die bloße Furcht vor dem biologischen Ende scheinbar überwinden zu können. Die Versuchung lag dann nahe, der irdischen Not eine verzweifelte Tugend abzugewinnen, um sie endgültig zu wenden. Mit Friedrich Nietzsche gesprochen: wenn nicht aufgehalten werden kann, was scheinbar bis in die Grundpfeiler der Ordnung hinein morsch und im Begriffe zu fallen ist, drängt sich der Gedanke auf, dass dem Falle tatkräftig nachzuhelfen sei. Zumal dann, wenn Trost und Belohnung locken. Der Abbau irdischer Existenzspannungen, die Ausblendung der mit dem Tod verbundenen Angst und das süße Versprechen himmlischer Vollkommenheit üben eine nicht gerade geringe Verführungskraft aus, gerade weil und wenn die Existenzspannung zuvor an ihren äußersten Zerreißpunkt geführt wird. "Diejenigen sind

[82]Vondung: Apokalypse, Seite 98. Vondung schränkt seine Aussage wie folgt ein: "Die *Tendenz* auf diesen Punkt hin ist ein grundlegendes Charakteristikum apokalyptischer Erfahrungsauslegungen; damit will ich sagen, dass der Extrempunkt nur selten erreicht wird, die Tendenz nicht immer rein ausgeprägt ist. Bei den meisten apokalyptischen Erfahrungsauslegungen verschwindet die Geschichte nicht völlig in der Inversion von Anfang und Ende. Neben der Tendenz zur Vernichtung der Geschichte beobachten wir eine zweite Struktur des Geschichtsdenkens: Ungeachtet der Erwartung, bald in den zeitlosen Zustand der Fülle einzutreten, wird der bisherigen Geschichte zumindest insofern ein gewisser Sinn verliehen, als sie auf das erwartete Ende hin geordnet wird." (Ebda.)

meine Feinde, die umstoßen und sich nicht selbst erschaffen wollen"[83], um nochmals Nietzsche anzuführen, der weder Gott mit erlösender Gewissheit noch den Nihilismus mit dem plumpen metaphysischen Glauben an ein allumfassendes Nichts verwechselte. Bisweilen scharfsinnig, in feinsinnig aufzeigender, sich nie begnügender, methodisch-strategisch provozierender Negation konnte er den irdisch nihilistischen Gehalt einer dogmatisch auf das Jenseits fixierten christlichen Erlösungssucht diagnostizieren, bisweilen aber auch in vitalistisch mit dem Hammer philosophierender Affirmation den oftmals überhörten, auf das Diesseits bezogenen affirmativen Gehalt eines Nihilismus propagieren, der apokalyptisch in Götterdämmerungsszenarien schwelgt, die um die Erlösung im Jenseits kupiert sind. Beide sind sich in der Verknüpfung überheller Verklärung mit dunklem Heroismus durchaus ähnlich, wenngleich in Bezug auf Diesseits und Jenseits jeweils unter umgekehrten Vorzeichen.

Leicht konnte es aufgrund dieser, hier nur äußerst knapp skizzierten, psychischen Dispositionen innerhalb des Christentum zu weltverneinenden Einstellungen kommen. Es konnte eine "Kultur des metaphysischen Todesappetits"[84] ausgelöst werden. Wie Vondung so wendet auch Peter Sloterdijk kritisch gegen die christliche Rede von den letzten Dingen ein, dass mit ihr häufig biologisches Ende und imaginäre Vollendung ineinsgesetzt würden. Sloterdijk verweist somit auf das verführerische Element im apokalyptisch eschatologischen Denken. Die Idee der Perfektion und Vollendung sei so übermächtig geworden, dass die Sorge um das Lebensende zurücktrete. Man strebe ans Ende, nicht weil man sterben möchte, "sondern möchte nötigenfalls sterben, um ans Ziel zu kommen"[85]. Dies führe dazu, dass man sich in einer "selbstbewussten Weltferne, ja Weltentfernung" einrichte. Im seit jeher gefährlichen finalen Denken fallen dann Weltentfernung und Erlösung zusammen. Das Programm einer Gotteserzwingung führe auf diese Weise leicht in einen Vollendungsterror.[86]

---

[83]Friedrich Nietzsche, hier zitiert nach Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Hamburg, 1983, Seite 12. Camus erkennt die diagnostischen Fähigkeiten Nietzsches und hebt sie lobend hervor, ohne andererseits die Gefahren seiner prophetischen Züge zu übersehen.

[84]Sloterdijk: Weltfremdheit, Seite 161ff. Sloterdijk spricht von Todesappetit und nicht vom Todestrieb, um "die Rede von einem Zug der Psyche zum Tod so nahe wie möglich an die Zone bewusster Intentionen" (S.169) heranzuholen. Endabsichten lägen der Psyche und nicht der Biologie zugrunde.

[85]Sloterdijk: Weltfremdheit., Seite 179.

[86]Um diesem Programm eines Vollendungsterrors und einer Gotteserzwingung zu entkommen, fordert Sloterdijk, die "im metaphysischen Imaginären fast unauflösbare Legierung von Höhepunkt und Ende aufzulösen, um eine freischwebende, nicht finale Höhepunkthaftigkeit des Lebens möglich zu machen" (S.185). Leider gehöre es aber "zu den Miseren der Modernität, dass sie in ihrer antimetaphysischen Wendung fast immer der Versuchung erlegen ist, das 'Prinzip Höhepunkt' zusammen mit dem

Der Glaube an das kommende, erlösende Reich ist - auch wenn er vorgibt, apolitisch zu sein und mit scheinbar friedfertigen Visionen daherkommt - keineswegs frei von politischen Implikationen. Ressentiments und Rachsucht, die sich zu einem kaum verhüllten Vernichtungswillen steigern, werden besonders deutlich in der Offenbarung des Johannes. Obgleich es nach Johannes Gott zukäme, am jüngsten Tag zu richten, glaubten nicht wenige, in der Offenbarung Gründe und Rechtfertigungen für gewalttätiges Handeln gegen antichristliche Herrscher finden zu können. Diese Interpretation ist zwar keineswegs zwingend, ist aber insofern möglich und naheliegend, weil die Wiederkunft Christi nach der Offenbarung des Johannes alles andere als friedfertig erfolgt. Ressentimentgeladen und von kaum noch zu überbietender Rachsucht wird vorhergesagt, dass diejenigen, welche einer satanischen Obrigkeit dienen, grausam vernichtet und ewig bestraft werden würden: "Der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit."[87] Ein größeres Übel dürfte kaum denkbar sein.

Auf weißem Pferde mit blutbesprengtem Kleide werde Jesus wiederkehren, dessen Augen wie Feuerflammen und dessen Zunge wie ein Schwert sein würden, um die Mächte Satans auf Erden in einer letzten, blutigen und grausamen Schlacht zu vernichten und das erlösende Reich Gottes zu errichten. Claus-E. Bärsch hat darauf hingewiesen, dass auch in den synoptischen Evangelien des Neuen Testaments die Wiederkunft Christi keineswegs friedlich geschildert wird, sondern von kosmischen Katastrophen, Krieg, Elend und Not begleitet werde.[88] Bärsch konnte somit aufzeigen, dass das "Korrelat zum Glauben an das kommende Reich Gottes ... der Glaube an die Macht Satans" ist und dass die "Heilserfüllung aller durch Liebe und Gnade zu Erlösenden ... in der christlichen Religion dadurch komplementiert" wird, "dass diejenigen, die nicht an Jesus glauben, vernichtet werden."[89] Wird nun zwischen Gott und Mensch, Immanenz und Transzendenz, Selbst- und Fremderlösung nicht sorgfältig unterschieden, wird die Beziehung gar verzeitlicht und magisch konzipiert, beispielsweise indem irdische 'Zwischenreiche' eingeschoben werden, in denen christliche, im Fleische bereits wiederauferstandene Märtyrer zusammen und über Jesu Vermittlung an der göttlichen Kraft auf kollektive Weise teilhaben und die Kräfte Satans auf Erden fesseln und

---

eschatologischen und finalistischen Denken zu verwerfen. Damit aber wird die Aufgabe nachmetaphysischen Denkens notwendigerweise verfehlt" (ebda.).

[87]Offb 14,11.

[88]Vgl. z.B. Matth 24,1ff; Mk 13,1-19; Lk 21,5-24.

[89]Claus-E. Bärsch: Erlösung und Vernichtung, München, 1987, Seite 319 und 325.

tausend Jahre lang niederhalten können, kurzum: überschattet eine kollektiv-magische die persönliche, vernünftiger Verantwortlichkeit zugängliche Perspektive nahezu vollständig, dann wächst die Wahrscheinlichkeit, dass der Offenbarungsglaube allzu wortwörtlich als politisches Leitbild zur Errichtung eines irdischen, aber vollkommenen Königsreichs missverstanden wird, insofern dann überhaupt mit gewisser Berechtigung noch von einem Missverständnis gesprochen werden kann.

Das tragische Moment der apokalyptischen Haltung kann in Anlehnung an Albert Camus verdeutlicht werden. Tragisch nämlich ist die Revolte des Apokalyptikers zu nennen, weil er sie um einer absoluten Bejahung der Weltjenseitigkeit willen in eine vollständige Verneinung einmünden lassen will, die nicht nur alles Irdische und alle Mitmenschen mitumfassen soll - insofern ist sie nur von abscheulicher Schuldhaftigkeit geprägt - sondern weil er sich auch selbst seiner Existenz zu berauben versucht, ohne dem wahrhaft irdischen Drama entkommen zu können, das sich ja gerade zwischen Immanenz und Transzendenz entspannt, und an deren Verstrickung er tragisch scheitert.

Camus hat sich nicht allein mit der christlichen Apokalyptik befasst. Dennoch oder gerade deshalb können anhand seiner Darstellung des metaphysisch revoltierenden Menschen religiöse Motive und politische Folgen einer Haltung, die dem Irdischen überhaupt keinen Wert mehr abgewinnen kann, verdeutlicht werden. Camus hat nämlich zunächst die Haltung des metaphysisch Revoltierenden geteilt und sich auf seine Erfahrungswelt eingelassen. Er hat dann aber in der Revolte selbst eine Grenze entdeckt und eine klare Moral des Maßes entwickelt, die eine politische Kritik ermöglicht. Für ihn verkörperte die metaphysische Revolte eine Einstellung, „mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingungen und die ganze Schöpfung auflehnt.“[90] Camus beachtet also, was heute selten der Fall ist, dass Revolten nicht allein soziale, sondern metaphysische Revolten sind. In der Revolte könne nun der Mensch eine Grenze seiner Auflehnung entdecken, insofern die revoltierende Verneinung des Lebens selbst ein Teil des Lebens sei. Der revoltierende Mensch müsse daher in der Revolte, also der Verneinung, zumindest auch *eine* Bejahung und einen Wert des Lebens entdecken: Denjenigen Teil seiner selbst nämlich, der revoltiert. René Descartes paraphrasierend folgerte Camus hieraus: Ich empöre mich, also bin ich.

[90]Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Hamburg, 1969, Seite 22.

Für diesen Teil seiner selbst, den der Mensch in der Revolte bejahe, sei er im Extremfall sogar bereit zu sterben, wenn dieser von anderen nicht anerkannt werde. In der Revolte entdecke der Mensch somit einen über den Lebenserhalt hinausgehenden transzendenten Wert, von dem er fühle, dass er ihm von Natur aus zukomme und den er daher mit allen Menschen teile. Aufgrund dieser in der Revolte entdeckten Solidarität mit allen anderen Menschen, aber eben auch mit sich selbst, verwarf Camus den Selbstmord und eine Zustimmung zum Mord aus einem rationalen Kalkül heraus, da es für eine solche Tat selbst in der metaphysischen Revolte gegen Welt und Schöpfung keine Vernunftgründe gebe. Über das Gefühl der Verzweiflung und der Absurdität hinausgehend - das keinen Wert andeuten könnte und mit dem man Welt und Gott, Mord und Selbstmord gleichgültig gegenüberstände - entdecke der revoltierende Mensch, dass er in einer Spannung zwischen Bejahung und Verneinung des Seins stehe und diese Spannung mit allen anderen Menschen teile. Wiederum paraphrasierte Camus Descartes: Ich empöre mich, also sind wir.

Sich maßlos aufzulehnen und alles zu verneinen bedeutete daher für Camus: „Sich gegen die Natur auflehnen, heißt, sich gegen sich selbst auflehnen, mit dem Kopf gegen die Wand. Die einzig folgerichtige Auflehnung ist dann der Selbstmord.“[91] In dem nur schwach vernehmbaren Ja der Revolte sei also auch eine partielle Zustimmung zu unserem Sein enthalten.

Der Mensch in der Revolution wolle diese Zustimmung nun unglücklicherweise auf alles ausdehnen. Die Spannung, in welcher der vernunfteinklagende Mensch zwischen Verneinung und Bejahung stehe, werde aber aufgehoben, wenn sie sich zu einer vollständigen Bejahung oder aber Verneinung des Lebens hinreißen lasse. Somit würden die Grundlagen der Revolte verleugnet werden. Notwendigerweise müsse sie dann in einen politischen Terrorismus einmünden. Zum einen, weil die bestehenden Verhältnisse im Rausch einer umfassenden Lebensbejahung, in der der Selbsterhalt und das Recht des Stärkeren seine Triumphe feiert, in einer „völlige[n] Identifikation mit dem Lebensstrom gegen jede höhere Wirklichkeit“[92] durch eine Vergöttlichung des Irrationalen gerechtfertigt würden. Zum anderen - und hier treffen wir den Apokalyptiker an - , weil in einer absoluten Verneinung dem irdischen Leben jeder Wert abgesprochen werde und somit jeder irdischen Tat einschließlich einer vollständigen Vernichtung des

[91]Camus: Revolte, Seite 25.

[92]Camus: Revolte, Seite 146

Lebens und der Welt zugestimmt werden könne. In Anlehnung an Camus kann zugespitzt formuliert werden, dass es sich bei den einen wie den anderen um metaphysisch revoltierende Gottesmörder handelt.[93] Die einen töten ihn, um ihn in der Geschichte und im immer auch irrationalem Leben wiederauferstehen zu lassen, und die anderen, um ihn aus der Geschichte ins Jenseits zu verbannen. Camus selbst hatte festgestellt, dass es "in der Tat keine Versöhnung zwischen einem von der Geschichte völlig getrenntem Gott und einer aller Transzendenz ledigen Geschichte“[94] gäbe, insofern mit beiden Haltungen der vermittelnde Wert, den die Revolte offenbare, verworfen würde.[95]

Im apokalyptischen Denken fallen absolute Verneinung und Bejahung zusammen, insofern das Irdische dem Jenseitigen geopfert wird. Der apokalyptisch revoltierende Mensch wird, wenn er zur Tat schreitet, schuldbeladen zum Henker seiner Mitmenschen. In Anlehnung an Camus ist seine Revolte aber auch tragisch zu nennen, nicht nur weil er sich selbst seiner Existenz beraubt und die Grundlagen der maßvollen Revolte mit in den Tod zieht, sondern auch, weil er sich schuldhaft verstrickt zwischen Immanenz und Transzendenz selbst zugrunde richtet. Man darf zu Recht skeptisch gegenüber Camus festhalten, dass es zumindest fragwürdig ist, eine zwischen Bejahung und Verneinung schwebende Haltung ausgerechnet in einer verhärteten Auflehnung zu finden, die sich Dankbarkeit wie Hoffnung auf Vollendung verschließt, aber

---

[93]Camus hat nur diejenigen, die einen transzendenten Gott leugnen, als Gottesmörder bezeichnet. Siehe: Camus, Revolte, Seite 109ff.

[94]Camus: Revolte, Seite 233.

[95]Camus - dies sei hier ausdrücklich erwähnt - war Zeit seines Lebens skeptisch gegenüber dem Religiösen, wenn man einmal von seinen späten Tagebucheintragungen absieht (vgl. hierzu: Eric Voegelin: Anamnesis, München, 1966, Seite 312ff). Camus war zwar kein Gottesleugner, dafür aber ein umso größerer Lästerer: Das Schweigen der Welt und Gottes angesichts der menschlichen Revolte führte ihn gänzlich auf die Seite seiner Mitmenschen. Seine Solidarität und sein Mitgefühl galt der absurden menschlichen Situation, in die der nach Einheit und Klarheit verlangende Mensch seiner Meinung nach nur aufgrund seiner revoltierenden Empörung gestellt war. Camus hat sich daher mit Nachdruck gegen eine vorschnelle Versöhnung ausgesprochen. In der Welt der Heiligen erblickte er eine Verleugnung der Grundlagen der Revolte. Dies träfe - im Gegensatz etwa zum griechischen, aber auch jüdischem Denken - insbesondere auf das Christentum zu, das Gott und Mensch durch den Gottmenschen und Mittler Christus versöhnt habe. Das Christentum ermögliche ein befremdliches Glück. Da auch Christus gelitten hätte, sei für Christen kein Leid mehr ungerecht und jeder Schmerz notwendig. Gott, Mensch und Welt seien versöhnt worden (vgl. Camus: Revolte, S.24-31). Camus hat darüber jedoch nicht übersehen, dass Christen auf eine zweite Wiederkehr Christi warten und die Spannung zwischen Bejahung und Verneinung nicht nur in versöhnter Diesseitigkeit, sondern auch in vertröstender Jenseitigkeit aufgehoben werden kann (vgl. S.246). Er hat vielmehr kritisch notiert, dass sich innerhalb des Christentums Schwankungen zwischen endzeitlich-jenseitiger Gewissheit und irdischer Versöhnung finden lassen. Befremdlich am Glück Camus des absurden Menschen sind weder diesseitige Versöhnung noch jenseitige Vertröstung, eher schon seine Verabsolutierung der Spannung und Betonung der Verneinung, die wohl irdische Bejahung kennt, aber sich Dankbarkeit wie christlicher Hoffnung verschließt.

blinde Affirmation ohne Klage ist aus menschlicher Perspektive des Leidens und des nahen, aber doch so fernen Gottes für Camus keine Alternative. Vielmehr forderte er uns mit metaphysischer Revolte gegen vorschnelle Versöhnung wie vertröstende Gewissheit auf, dass wir uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen müssten. Mag seine Haltung auch religiös fragwürdig sein, indem er die Voraussetzungen metaphysischen Revoltierens verkennt und sich eschatologischer Hoffnung wie Dankbarkeit verschließt, der Gedanke jedenfalls, dass der Mensch ohne Gott nichts wäre, scheint Camus ebenso fremd wie extreme Unterschätzung und Ohnmachtserfahrungen gewesen zu sein, darüber hinaus wird man ihm indes ethisch oder politisch verwerfliche Haltungen oder Handlungen gegenüber seinen Mitmenschen kaum vorhalten können.

Inwieweit das Neue Testament bzw. das frühe Christentum von allzu überspannten Haltungen bestimmt war und gnostische oder dualistische Einflüsse die Einstellungen von Christen zu Welt, Politik und Geschichte geprägt hatten, ist im Detail umstritten und kann hier von mir nicht weiterverfolgt werden. Zumindest werden damit einhergehende Gefährdungen von Theologen und Religionswissenschaftlern nicht in Abrede gestellt. Hier muss es genügen, die politische Brisanz derartiger Einstellungen, ihre Verführungskraft und ihren Vernichtungswillen, in ihrer existenziellen Tragik kurz angedeutet zu haben.

Von den möglichen, politischen Implikationen millenaristisch-apokalyptischer Haltungen abgesehen, ist von religionspolitologischem Interesse zudem der Umstand, dass unstrittig festgestellt werden kann, dass von zentraler Bedeutung im Neuen Testament die Offenbarung Gottes und seine verheißungsvolle Heilsbotschaft - die Verkündigung des Gottesreichs - sind[96], so dass bis auf wenige Äußerungen, die zudem wie weiter oben angeführt nicht eindeutig ausfielen, keine Aussagen zu Staat und Obrigkeit getroffen wurden. Kurzum: Das frühe Christentum hatte infolge der Naherwartung keine politische Moral oder Ethik, die diesen Namen verdienen würde, ausgebildet. Das Politische trat hinter eine eschatologische Erwartung auf ein unmittelbar bevorstehendes, erneutes Eingreifen Gottes in die Geschichte zurück, von dem sich die frühen Christen

[96]Vgl.: Eliade: GrI 2, Seite 289. Die zentrale, auf die Gegenwart bezogene Aussage der Predigt Jesu, wie sie von den Evangelisten überliefert wurde, findet man im Markusevangelium ebenso knapp wie präzise zusammengefasst: "Nachdem aber Johannes gefangen gelegt war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!" Mk 1, 14-15.

noch zu ihren Lebzeiten eine Verwandlung und Vervollkommnung der Welt sowie eine endgültige Vollendung der Geschichte durch die Errichtung eines weltjenseitigen Gottesreichs erhofften.[97]

Das politische Desinteresse und die damit verbundene politische Unbedarftheit zeitigte ihre Wirkungen auch dann noch, als mit dem Ausbleiben der Parusie (Wiederkunft Christi), was zu einer Enttäuschung überspannter Endzeiterwartungen führte, sich die Einstellungen von Christen zu Welt und Herrschaft allmählich änderten. Zunächst wurde nun zu Lasten der Jenseitshoffnung auf das himmlische Gottesreich stärker der Gedanke der Präsenz Gottes im missionarischen Wirken der entstehenden Kirche betont.[98] Eschatologische Erwartungen konnten auf diese Weise etwas abgeschwächt werden, was in nicht unerheblichem Maße zu der friedensstiftenden Wirkung des Christentums beitrug. Gnostisch-dualistische Ansichten konnten nun entschiedener verworfen werden, wobei es zu zahlreichen Häresien und dogmatischen Auseinandersetzungen kam.[99] Enttäuschten Anhängern der Endzeiterwartung, die nach dem Ausbleiben der versprochenen Apokalypse das neue irdische Paradies durch eigene Taten erstreiten und herbeiführen wollten - die also die glaubende, liebende und hoffende Spannung des kontemplativen durch ein tatkräftigeres Leben ersetzen und *vita activa* gegen *vita contemplativa* ausspielen wollten - wurde jetzt eine eindeutigere Absage erteilt.[100] Als das Christentum zwischenzeitlich selbst zu einer Staatsreligion geworden

---

[97]Zur Naherwartung siehe insbesondere die Offenbarung des Johannes: "was in Kürze geschehen soll" (1,1); "die Zeit ist nahe" (1,3); "tue Buße, wo aber nicht, so werde ich bald über dich kommen" (2,16); "siehe, ich komme bald" (3,11) usw. Zu Naherwartung und Entwertung von Geschichte und Politik vgl.: Taubes: Abendländische Eschatologie. Siehe auch obige Anmerkung 62 zu Gegenwärtigkeit wie Zukünftigsein des Reich Gottes.

[98]Zur allmählichen Identifizierung des Gottesreichs mit der Kirche - ein Vorgang, der sich ausgehend von den Evangelien bis in unsere heutigen Tage fortsetze - vgl.: Eliade, GrI 2, Seite 306ff.

[99]Die katholische Kirche konnte erfolgreich das Monopol behaupten, durch ihre Sakramente allein könne die göttliche Gnade vermittelt und Heilsgewissheit garantiert werden. Ein sich wissend dünkender Anspruch, der selbst nicht frei war von einer gnostizistischen Anmaßung, die zur Tradierung gnostischen Gedankenguts beitrug. Es versteht sich, dass dieser Vorgang nicht unabhängig von der fortschreitenden Identifizierung der Kirche mit dem Gottesreich gedacht werden darf. Ein Vorgang, mit dem - in Vondungs Begrifflichkeit gesprochen - die Spannung zwischen Fülle und Defizienz wieder verringert werden konnte. Oder in der Begrifflichkeit von Camus: In der Welt der Heiligen ist jedes Wort ein Gnadenakt geworden, in der entheiligten Welt jedoch ist jedes Wort und jede Frage, das menschliche Ordnung einfordert, Revolte. In der Welt der Heiligen hingegen wird die "Metaphysik ... durch den Mythos ersetzt. Es gibt keine Fragen mehr, es gibt nur noch Antworten und ewige Kommentare, die dann freilich metaphysisch sein können." (Camus: Revolte, Seite 20). Im Hinblick auf die christliche Kirche fiel Camus Stellungnahme eindeutig aus: "Die Kirche gab einen Leib diesem Glauben, der nur reine Spannung nach dem Königreich [gemeint ist das Reich Gottes] war." (Ebda., Seite 172).

[100]Einen ersten Eindruck von den Entwicklungen im Denken der christlichen Frühzeit - wie es sich aus dem kosmologischen Mythos löste und sich mit und gegen jüdische, griechische und gnostische Vorstellungen entwickelte - ermöglicht die Quellensammlung von Walter Tritsch: Christliche Geisteswelt -

war und als es nach dem Untergang des römischen Reichs zu einer der wichtigsten Institutionen des Mittelalters herangewachsen war, begnügte es sich nicht mehr damit, lediglich gleichgültig gegenüber der Staatsmacht zu sein und gelassen dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, solange nur Gott gegeben wird, was Gottes ist. Der Kaiser wurde nun nachdrücklicher daran gemessen, ob er es ermöglichte, Gott zu geben, was Gottes ist. Die hochmütige und heilsgewisse Gleichgültigkeit, die nicht selten in offene Verachtung umgeschlagen war, wandelte sich somit in den Anspruch auf eine Vorrangstellung der Religion vor der Politik. Der Politik wurde nunmehr eine dienende Funktion zuerkannt. Betonter wurde jetzt der irdische *Anbruch* der Gottesherrschaft verkündigt, mit dem zunächst lakonisch die politische Gleichgültigkeit begründet worden war. Wurde der Anbruch zuvor als ein Zeichen für das bevorstehende Weltenende und unmittelbare Kommen des himmlischen Gottesreichs gewertet, so führte er nun zur Ausbildung eines politischen Führungsanspruches. Mitunter konnte somit kritisch hervorgehoben werden, dass auch auf Erden schon dem christlichen Gott und nicht einem Kriegerkönig die Herrschaft zukomme.

Das neuerwachte Interesse an der Politik war jedoch nicht aus genuin politischen, sondern in erster Linie aus politikperipheren, missionarischen Motiven gespeist. Den Fragen von Macht und Herrschaft näherte man sich vor allem aus pastoraler Sicht. Als sich das Christentum nach anfänglichem Zögern auf die Politik einließ, geschah dies insbesondere, um die historische gebotene Chance zur institutionellen Ausbreitung der christlichen Botschaft wahrnehmen zu können. Aus diesem Grunde arrangierte man sich mit den Herrschenden und gestand ihrer Herrschaft - unter der Bedingung der Annahme und Verbreitung des christlichen Glaubens - unbeachtet ihrer offensichtlichen Mängel ein stark überhöhtes Gottesgnadentum zu, was eine transzendente Rechtfertigung königlicher Herrschaft ermöglichte.

Politisches Denken im Mittelalter befasste sich seitdem mit dem Problem der christlichen Herrschaft, das heißt, mit dem Verhältnis von Kirche und christlichem Königtum. Im Mittelpunkt standen dabei zwei Probleme. Zum einen der Universalismus, also „ob, von wem und in welcher Weise die Einheit der Heilsgeschichte zu repräsentieren sei,“ und zum anderen das Problem „der Abgrenzung kirchlich-hierarchischer und weltlicher Herrschaftsaufgaben, d.h. ... eine[r] Bestimmung des Staatszwecks und der

Band 1: Die Väter der Kirche, Baden-Baden, 1986. Einen ausgezeichneten Überblick vom Standpunkt der vergleichenden Religionswissenschaften aus bietet: Eliade: GrI, Band 1, 2 und 3.

zweckmäßigen Ordnung."[101] Zentrale Probleme christlich-politischen Denkens waren die Repräsentation und Verbreitung des rechtmäßigen, universalen Glaubens sowie die transzendente Legitimation der Herrschaft, insofern Christen den Staatszweck aus ihrem Glauben heraus begründen wollten. Im christlich-politischen Denken des frühen Mittelalters wurde - primär an missionarischer Wirksamkeit orientiert, was vor allem Kompromisse mit den Mächtigen der Welt verlangte – daher „die transzendente Legitimation der Herrschaft, das Gottesgnadentum der Könige, nicht aber die Wahl durch das Volk, d.h. den Adel, in den Mittelpunkt [ge]rückt."[102] Schon hieraus wird ersichtlich, dass man sich immer noch nur sehr bedingt auf die Politik einließ, wenngleich man sich ihr nun mit beachtlichem pragmatischen Gespür näherte. Die biblische Empfehlung, sich um den Kaiser nur zu kümmern, insofern die Belange des Glaubens berührt werden, kam auch auf institutioneller Ebene zum Tragen. Freilich hatte man auf dieser Ebene im größeren Maße dem Politischen und Weltlichen Rechnung zu zollen. Gedämpfte, aber nach wie vor gespannte, eschatologische Erwartungen bewirkten also weiterhin eine in Rücksicht auf die frohe Botschaft durchaus gebotene ambivalente Haltung gegenüber der Politik, auf die man sich auch nach der Ausbildung eines politischen Führungsanspruchs nur sehr bedingt und zögerlich einließ, was nicht stets geboten ist. Gegenüber der Politik bewahrte man sich eine reservierte und bisweilen ablehnende Haltung. Diese ambivalente Einstellung zeigte sich beispielsweise in dem entstehenden System der Wissenschaften, dessen Entwicklung die Kirche durch eine in ihrem Verständnis kritische Tradierung antiken Gedankenguts ermöglichte. Dabei wies sie jedoch der politischen Wissenschaft einen nur ungenügenden Platz zu. Die Philosophie, die immer auch - häufig sogar in erster Linie – eine Verknüpfung von Philosophie mit politischer Philosophie gewesen war, wurde die Magd der Theologie. Hervorragende kulturelle Leistungen und Versäumnisse liegen hier dicht beieinander. So kannte die christliche Scholastik zwar im System der weltlichen Wissenschaften auch eine politische Wissenschaft als *ethica publica, civilis* oder *politica*. Indes blieb nicht nur die Philosophie der Theologie untergeordnet, sondern auch innerhalb der 'Praktischen Philosophie' wurde die *ethica politica* nicht nur der christlichen Ethik, was durchaus verständlich ist, sondern auch der Ökonomie nachgeordnet und bildete als Anhängsel das dritte Teilgebiet der praktischen Philosophie. Damit wurde die

[101]Dieter Mertens: Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter. In: Hans Fenske, Dieter Mertens u.a.: Geschichte der politischen Ideen (GpI), Frankfurt, 1991, Seite 164.

[102]Mertens, GpI, Seite 164.

aristotelische Reihenfolge umgekehrt, mit der innerhalb der praktischen Philosophie die (öffentliche) Politik der im antiken Verständnis privaten Ökonomie (im Sinne von privater Hauswirtschaft) vorgeordnet worden war. Vor allem aber blieb die im Rahmen der scholastischen Einteilung der Wissenschaften vorgesehene *ethica politica* allzu lange eine 'unbesetzte Planstelle', da es eine eigenständige wissenschaftliche Textbasis erst gab, als ab dem 11. Jahrhundert nach und nach alle Schriften des Aristoteles einschließlich seiner politischen Schriften überliefert wurden. Erst seit der Aristoteles-Rezeption durch Thomas von Aquin wurde die 'Politik' als *scientia politica* im 13. Jahrhundert wieder eine "politische Wissenschaft".[103]

Vor allem in der praktischen Politik blieb die ambivalente Haltung der Kirche, die sie der Politik gegenüber beibehielt, nicht ohne Folgen. Der mitunter hybride Führungsanspruch begünstigte die Entwicklung eines imperialen Christentums. Zwar bildete die Kirche im Verlaufe des Mittelalters eine umfassendere Herrschaftsethik aus, trotzdem versäumte sie es gerade wegen des politischen Führungsanspruchs, den sie stellte, eine politische Moral und Ethik zu entwickeln, die den vielfältigen Anforderungen der praktischen Politik gerecht wurde.

Dies ist in Ansätzen schon bei Aurelius Augustinus (354-430) erkennbar, der in seiner Wirkung auf das Mittelalter bedeutendste der sogenannten 'Kirchenväter'. Mit seiner Schrift "Von der Gottesbürgerschaft" *(De civitate dei)*[104] verteidigte Augustinus in erster Linie den christlichen Glauben. Es lag ihm fern, eine eigenständige politische Abhandlung vorzulegen. Mit dem Politischen beschäftigte er sich nur insoweit, wie es ihm zur Verteidigung des christlichen Glaubens geboten erschien. Trotz dieser Zurückhaltung wurde das Buch zum Vorbild der nach ihm benannten Literaturgattung der christlichen Fürstenspiegel[105], die im Mittelalter zu den wichtigsten politischen Traktaten gehörten und das politische Denken und Handeln nachhaltig prägen konnten.[106] "Von der

[103]Vgl.: Mertens, GpI, Seite 168ff.

[104]Vgl.: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Buch 1-10 und Buch 11-22, München, 1978 und 1979 (zitiert wird nach Buch und Kapitel). Da Augustinus den Begriff des "Staats" noch nicht kennen konnte, ist die wortwörtliche Übersetzung "Von der Gottesbürgerschaft" vorzuziehen. Vgl. hierzu: W. Kamlah: Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart, 1951.

[105]insbesondere aufgrund des Buchs V Kapitel 24 "Der Fürstenspiegel".

[106]"Bibel und Patristik bildeten für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters nahezu die einzige Grundlage für die Anschauungen von Herrschaft und Gesellschaft. Zu deren Auslegung waren freilich allein die Geistlichen legitimiert: Nur sie besaßen die hierfür erforderlichen bildungsmäßigen Voraussetzungen, nur sie konnten sich auf die Autorität eines Amtes stützen. So kam diesem Personenkreis bei der Ausgestaltung einer christlichen Herrschaftstheorie gleichsam eine Monopolstellung zu. Bis in das ausgehende Mittelalter hinein waren es vornehmlich Geistliche, die als Verfasser von Konzilsakten und

Gottesbürgerschaft" wurde wider Willen das christliche Gegenstück zu der platonischen und aristotelischen Verknüpfung von Philosophie mit politischer Philosophie, wobei zu beachten ist, dass sein Werk eine der großen Quellen wurde, aus der die griechischen Philosophie ins Christentum tradiert wurde. Im direkten Vergleich mit der Antike wird jedoch deutlich, dass das Werk von Augustinus durch „einen merklichen Rückzug aus der politischen und historischen Theorie [gekennzeichnet ist und seine] transzendente Bestimmung der Geschichte ... die Reflexion geschichtsimmanenter Probleme entbehrlich“[107] machte. Platon hingegen hatte der Politik breite Aufmerksamkeit geschenkt, indem er Philosophie und Politik zwar unterschieden, doch in Analogie und insofern als Zweieinheit konzipiert hatte. Wenn Platon in kritischer Wendung gegen den mythengebundenen Poliskult - die damalige Staatsreligion - eine richtige Rede über die Götter forderte und eine Erziehung verlangte, die junge Menschen gottesfürchtig und gottähnlich machen sollte, so geschah dies in der Absicht, um einen wahren - sprich: philosophischen - Mythos von einer gerechten politischen Ordnung zu entwerfen. Einen philosophischen Mythos, der als ein Orientierung bietendes Paradigma - keinesfalls als eine zu verwirklichende Utopie - für gutes und gerechtes politisches Handeln dienen sollte. Entgegen der heute mitunter vertretenen Ansicht, die in Platon einen Vorläufer des Totalitarismus erblicken[108], ging es Platon bei seiner Kritik an Dichtung und Kunst nicht darum, eine staatserhaltende Zensur einzuführen und Bücherverbote auszusprechen. Vielmehr ging es ihm um eine Kritik am Mythos, indem er eine Darstellung der Götter ablehnte, die diese nicht als gut, wahrhaftig und tugendhaft, sondern als verbrecherisch, streitsüchtig, kriegerisch, grausam und lügnerisch kennzeichneten, wie dies in den homerischen Epen erfolgte. Darin erblickte er ein schlechtes Vorbild und einen bequemen Entschuldungsversuch der Menschen für ihr untugendhaftes und ungerechtes politisches Handeln. Man dürfe die Schuld für das Schlechte aber nicht bei Gott suchen, denn „nur an wenigem, was die Menschen betrifft, ist er schuld, an vielem dagegen unschuldig.“[109] Kritik an den Mythen der Dichter – modern gesprochen also Religionskritik - war für Platon politische Kritik, insofern sie

---

Briefen, Fürstenspiegeln und staatstheoretischen Traktaten, Streitschriften und historiographischen Darstellungen entscheidenden Anteil an der Entwicklung und Ausformung des politischen Denkens hatten." Tilman Struve: Regnum und Sacerdotium. In: HPI Band 2, Seite 190.

[107]Peter Habermehl: Augustinus. In: Metzler Philosophen Lexikon (MPL), Stuttgart, 1989, S.50.

[108]So beispielsweise: Karl Popper: Der Zauber Platons, Bern, 1957.

[109]Platon: Politeia, 379c.

Kritik am herrschenden Poliskult war.[110] Heute würde man sagen, dass er die transzendente Legitimation der Herrschaft kritisierte. Allein zu diesem Zweck hatte er eine politische Theologie entworfen und eine Typologie von Theologien - wörtlich: von unterschiedlichen Redensarten über Gott - aufgestellt.[111] Philosophie, die Liebe zur göttlichen Weisheit, entwickelte Platon, weil er in ihr die einzige Möglichkeit erblickte, aus der heraus „das Heil für das Leben der Polis wie für das Leben des Einzelnen gesehen werden kann, und dass sonach die Menschheit nicht eher von ihrem Elend erlöst wird, bis entweder der Stand der echten und wahrhaften Philosophen zu Herrschern in den Poleis wird, oder der Stand derjenigen, welche in den Poleis die Herrschaft ausüben, infolge einer göttlichen Fügung sich gründlich dem Studium der Philosophie ergibt.“[112] Philosophie, Politische Philosophie und Mythos sind für Platon also nicht eine private, sondern eine öffentlich-politische Angelegenheit gewesen. Nichtsdestotrotz sind, wie wir heute wissen, Platons aus christlicher Sicht zu enge Verknüpfung von Philosophie mit politischer Philosophie und seine Mythenkritik oder modern gesprochen seine religionskritischen Anmerkungen ohne Auswirkungen auf die praktische Politik Athens geblieben. Im Gegensatz dazu konnten jedoch die Ansichten von Augustinus - der Platoniker unter den Christen, der die Politik nicht allein aus antiker philosophischer Perspektive kaum oder zumindest unzureichend beachtet hatte - das politische Handeln der römischen Kirche durch und über das Mittelalter hinaus beeinflussen, wenngleich es ihm nicht erspart blieb, für widerstreitende Positionen in Anspruch genommen und einseitig vereinnahmt zu werden.

"Von der Gottesbürgerschaft" ist als eine Verteidigungsschrift geschrieben, die das Christentum vom Vorwurf entlasten sollte, den sich damals bereits abzeichnenden Untergang des römischen Reichs herbeizuführen. Im Gegensatz zu den apologetischen Schriften seiner Vorväter Origenes (gest. 254) und Eusebios (um 265-340) hatte Augustinus in dieser für das Christentum bedrohlichen Krise in radikaler Wendung betont, dass das Glück des Herrschers und seine politischen Erfolge bzw. Misserfolge grundsätzlich unabhängig vom religiösen Staatskult seien. Bei dieser Gelegenheit hatte er sich gegen *jede* Theologisierung der Politik, also auch gegen eine christliche, ausge-

[110]Vgl. Platon: Politeia, 378.

[111]Vgl.: Politeia, 379a

[112]Platon, 7. Brief 326a-b (hier zitiert nach Peter Weber-Schäfer, der diese Textstelle eigenständig übersetzte. In: ders: Einführung in die antike politische Theorie, Zweiter Teil, Darmstadt, 1976, Seite 1)

sprochen.[113] Somit hatte Augustinus nicht nur den zwischenzeitlichen Konsens zwischen Kirche und Römischen Reich wieder aufgekündigt, sondern grundsätzlich einer Zivilreligion bzw. einer Staatsreligion eine Absage erteilt.[114] Augustinus hatte zwischen Gottesbürgerschaft *(civitas dei)* und Erdenbürgerschaft *(civitas terrena)* unterschieden und sich für den Vorrang der Gottesbürgerschaft vor der Erdenbürgerschaft ausgesprochen. Die Gottesbürgerschaft wurde von ihm als die Gemeinschaft der Gläubigen betrachtet, die von ewiger Dauer sei und deren Bürger unsterblich sein würden. Hingegen sei die Erdenbürgerschaft die zum Leben notwendige Gütergemeinschaft der Menschen, die von Vergänglichkeit, Geburt und Tod gekennzeichnet sei. Nach Augustinus ist der Mensch zu seinen Lebzeiten beiden Bürgerschaften angehörig, die von ihm als zwei unsichtbare, mystische Gemeinschaftsbildungen verstanden wurden, die bis zum jüngsten Tag, an dem Gottes- und Erdenbürgerschaft endgültig getrennt werden würden, in ihren sichtbaren und irdischen Erscheinungen vermischt seien. Dabei ordnete Augustinus die Kirche bevorzugt der Gottesbürgerschaft und das römische Reich eher der Erdenbürgerschaft zu, die er als die beiden sichtbaren, irdischen Repräsentanten zweier unsichtbarer Gemeinschaften verstand. Dennoch setzte er Kirche und Staat nicht gleich mit der Zugehörigkeit zu Gottes- und Erdenbürgerschaft. Auch außerhalb der Kirche gab es für ihn Mitglieder der Gottesbürgerschaft. Ebenso waren seiner Ansicht nach Gottesbürger zugleich immer auch Erdenbürger.[115]

Obwohl er sich abfällig zur Erdenbürgerschaft äußerte und nicht davor zurückschreckte, sie mit der Herrschaft des Teufels zu vergleichen, so hatte er sie doch nicht vollständig abgewertet und ihr eine der Gottesbürgerschaft dienende Funktion zugewiesen. Mit der Erdenbürgerschaft hatte er der politischen Bürgerschaft und den Herrschern die Aufgabe zugewiesen, „Menschen der Gottesbürgerschaft zuzuführen, die verliehene Macht im Dienste Gottes zu gebrauchen und die Verehrung Gottes nach Kräften zu fördern.“[116] Damit wurde von Augustinus ein Maßstab zur Bewertung von Herrschaft gefunden, die, wenn sie nicht der Gottesbürgerschaft diente, durchaus

---

[113]Vgl. Hans Maier: Augustin. In: Hans Maier, Heinz Rausch und Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 1(KpD I), München 1986 Seite 103.

[114]Vgl. hierzu: Weber-Schäfer: Antike, Seite 158ff "Augustinus und das Ende der Ziviltheologie". Siehe ebenfalls: Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik, Freiburg/München, 1991, Seite 122ff und 156.

[115]Zur irdischen Vermischung und himmlischen Trennung der zwei Bürgerschaften vgl.: Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 15,8; 19,17-19,21 und 19,26.

[116]Karl Bosl: Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes. In: HPI Band 2, Seite 179.

einer Kritik unterzogen werden konnte. Augustinus hatte somit betont, dass die Herrschaft von Gott nur verliehen sei[117], womit er sich gegen den römischen Staatskult und cäsaristische Apotheosen wandte. Wie vor ihm schon Ambrosius (340-397), der im Anschluss an Cicero die antiken Herrschaftstugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zu den christlichen Kardinaltugenden hinzugezogen und dabei den zur Begründung und Gewinnung dieser Tugenden herangezogenen Maßstab vom höchsten Gut bzw. von einer sakral verstandenen ewigen kosmischen Ordnung zur Gottesliebe bzw. zu den christlichen, philosophisch-theologischen Tugenden im engeren Sinne: Glaube, Liebe und Hoffnung verschoben hatte. Zudem hatte Augustinus der irdischen Bürgerschaft die Aufgabe der Friedenssicherung zugewiesen, indem er gemahnt hat - und die Notwendigkeit und die Art der Mahnung selbst ist für das frühe Christentum durchaus bezeichnend -, man dürfe „nicht sagen, das, wonach dieser Staat verlangt, sei überhaupt nichts Gutes ... . Denn er verlangt in seinem niederen Bereich nach irdischem Frieden.“[118] Wenngleich die Erdenbürgerschaft und die profanen Dinge der Daseinsfürsorge bei Augustinus mitunter ins Blickfeld gerieten, so besteht am Primat der Gottesbürgerschaft und an der übergreifenden Heilsperspektive kein Zweifel. Die „wahre Aufgabe des Christen sei es, sein Heil zu suchen, und die einzige Gewissheit sei schließlich der endgültige Triumph der Civitas Dei“, so fasst der Religionswissenschaftler Mircea Eliade die zentralen Aussagen von Augustinus zusammen.[119] Harte, politikgeringschätzende Wort findet man jedenfalls auch noch bei Augustinus zuhauf:

> "Was nun das Leben sterblicher Menschen anlangt, das wenige Tage währt und dann zu Ende ist, was liegt viel daran, unter wessen Herrschaft der dem Tode entgegengehende Mensch lebt, wenn ihn nur die Herrscher nicht zu gottlosen und ungerechten Taten zwingen?"[120]

---

[117]Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 5,19.

[118]Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 15,4.

[119]Eliade: GrI, Band 3/1, Seite 49. Karla Pollmann betont demgegenüber in ihren Anmerkungen zu Augustinus De doctrina Christiana (Stuttgart, 2002, Seite 214) dass für ihn „der Erfolg des Schriftverständnisses und der Verständnisermittlung letztendlich ausschließlich von Gott abhängt, was auch für den Inhalt seiner (gemeint ist Augustinus, PK) Hermeneutik gilt. Damit eröffnet Augustin eine Dimension der Aktivität Gottes, die menschliches Handeln überschreitet und relativiert. So betont er auch immer wieder, dass alles menschliche Wissen einschließlich seines eigenen der historischen Gebundenheit unterliegt und durch spätere Generationen überholt, ergänzt oder verbessert werden kann. Interessanterweise wird dies in der Augustinrezeption immer wieder durch eine relativ statische, dogmatisierende Auffassung seiner Aussagen konterkariert.“

[120]Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 5,17. Voegelin vergleicht diese Haltung in kritischer Absicht mit der Ernst Jüngers: Es gebe "harte, lebensverachtende Formeln, wenn Augustinus sich gegen die Klagen über das römische Massaker wendet: 'Viele gingen auf allerlei grässliche Art zugrunde. Wenn man dies beklagen muss, so ist es doch das gemeinsam Los aller, die zu diesem Leben geboren werden. Soviel weiß ich, dass keiner gestorben ist, der nicht ohnehin einmal hätte sterben müssen.' Formeln

Mit der Abhandlung "Von der Gottesbürgerschaft" reflektierte Augustinus über das Wirken Gottes in der Geschichte. Dabei hatte er die „Geschichte ... ganz und gar Gott unterstellt, der kein Hegelscher Gott in der Geschichte, sondern ihr Herr ist.“[121] Bei ihm gerät die Geschichte zu einer Pilgerschaft durch eine Welt des Leidens und der Gottesferne auf ihr transzendentes Ziel zu, der mystischen Gottesschau im weltjenseitigen Gottesstaat.[122] Die Gottesbürgerschaft ist somit keine weltliche Institution, die sich in der Geschichte verwirklichen ließe, selbst die Kirche ist nur ein Repräsentant der übergeschichtlichen Gottesbürgerschaft. Auch die irdische Geschichte hat keinen erkennbaren Sinn, einen solchen erhält sie nur durch ihren transzendenten Anfang - der Schöpfung - und ihr transzendentes Ende - dem jüngsten Gericht und der Auferstehung. Durch die Mensch- und Fleischwerdung Gottes in Christus hat sich Gott mittels eines einmaligen, unwiederholbaren Einbruchs des Transzendenten in die Geschichte endgültig offenbart. Für Augustinus sind göttliche Schöpfung, Offenbarung und letztlich Erlösung am Ende der Zeiten weniger Hoffnungen denn Gewissheiten: Für ihn gibt es innerhalb der Geschichte keinen historischen Fortschritt mehr im Hinblick etwa auf eine progressive Enthüllung des Göttlichen, wohl aber im Hinblick auf eine Entwicklung der kirchlichen Lehre. Weltgeschichtliche Geschehnisse und überweltliches Ziel bleiben indes prinzipiell getrennt.[123]

> „Nach Augustinus lebt der Mensch in seiner zeitlichen und unvollkommenen Existenz in der Spannung zu einem transzendenten Grund allen Seins und auf ein transzendentes Ziel der Vollkommenheit hin. Die Dimension der historischen Zeit ist für diese grundsätzliche Existenzspannung ohne Bedeutung. Zwar hat die innerweltliche Geschichte irgendwann ein Ende, aber dessen ungeachtet steht jeder Mensch in seiner jeweiligen Gegenwart unter dieser Spannung auf eine Erfüllung hin, die überzeitlich präsent ist, und der er sich durch *peregrinatio* [Pilgerschaft, P.K.] nähern kann.“[124]

Augustinus drückte mit seiner 'Apolitischen Theologie' – mit der er dennoch nicht umhin konnte, sich mit der Politik zu befassen, und dabei die Kühnheit besaß, die Politik

---

dieser Art finden sich heute in den politisch-religiösen Gemeinschaften wieder, so wenn Ernst Jünger gegen das Grauen der Lebensvernichtung im Kriege sagt, der Tod sei bitter, wann immer er trifft - eine Härte, die sich legitimiert im Glauben: 'Die Gefallenen gingen, indem sie fielen, aus einer unvollkommenen in eine vollkommene Wirklichkeit, aus dem Deutschland der zeitlichen Erscheinung in das ewige Deutschland ein.'" (Voegelin: Die politischen Religionen, München, 1993, Seite 36f.).

[121]Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart, 1979, Seite 157.

[122]"Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. ... welch anderes Ende gäbe es für uns, als heimzulangen zu dem Reich, das kein Ende hat?" Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 22, 30.

[123]Vgl. Löwith: Weltgeschichte, Seite 153ff.

[124]Vondung: Apokalypse, Seite 54.

der Religion unterzuordnen - das wachsende Selbstbewusstsein der Kirche aus. Der Politik wurde jetzt eine Ordnungsfunktion zuerkannt.

Als nach dem Untergang des römischen Reiches die Kirche an diese Vorstellung anknüpfte, geriet das kritische Moment seiner Unterscheidung in den Hintergrund. Die Kirche überließ weitestgehend den Fürsten das Feld der Politik, solange dies ihren Interessen - der Verbreitung des Glaubens und der Ausübung des Gottesdienstes - nicht zuwiderlief. Fragen der politischen Moral wurden recht vorschnell wieder einer politischen Praxis überantwortet. Dies kann man natürlich nicht allein den schwach ausgebildeten christlichen und augustinischen Politikvorstellungen anlasten, sondern ist auch den damaligen politischen Kräfteverhältnissen zuzurechnen. Dennoch ist schon bei Augustinus ein Dilemma nicht zu übersehen, das in der christlichen Welt möglicherweise bis heute ungelöst geblieben ist: Sein Plädoyer für eine Vorrangstellung der Gottesbürgerschaft bei gleichzeitiger Annahme einer irdischen Vermischung der Bürgerschaften, ohne dass eine dementsprechend hinreichende religionspolitologische Moral und relativ eigenständige politische Ethik ausgearbeitet worden war, ermöglichte eine politische Komplizenschaft und Vereinnahmung des Christentums, auch wenn dies von Augustinus nicht gewollt war. Mit einem Führungsanspruch, der nicht frei war von einer hybriden Gleichgültigkeit gegenüber der Politik, und mit einer Trennung, die angesichts irdischer Vermischung der Verhältnisse auf schwachen Füßen stand, verwundert es nicht, dass sich innerhalb der Zweieinheit von Papst und Königen das weltliche Amt verselbständigen und das pastorale Amt zur Legitimationsbeschaffung einer feudalen Herrschaftsordnung degradieren konnte. Eine Ordnung, die immer auch eine Gewaltordnung war. Das Christentum, als eine apokalyptische jüdische Sekte in Opposition zur römischen Staatsreligion entstanden, war zur Zivilreligion der mittelalterlichen Reiche geworden. Die weitere historische Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Mittelalter ist wohlbekannt. Der Historiker Dieter Mertens hat sie in wenigen Worten präzis umrissen:

> „Pastorale Verantwortung der Hierarchie und kirchenpolitisches Interesse des Papsttums führten dazu, den christlichen Königen in Anknüpfung an den von Augustin anerkannten Ordnungszweck des Staates, aber weit darüber hinausführend, einen Dienst an und in der Kirche zuzuweisen. ... Religion und Politik wurden einander wieder zugeordnet bis hin zur Verschmelzung im theokratischen Amtsgedanken sowohl zugunsten des Königtums, das seine Verantwortung für die Kirche geltend machte, als auch zugunsten des Papsttums, das sich ... auf seine Verantwortung für die Welt berief ... Dieses Denken wird nicht erst literarisch in den Briefen Alcuins oder in dem frühesten der karolingischen Fürstenspiegel, der *Via regia* des *Smaragd*

> *von St. Mihiel* (um 810) fassbar, sondern äußert sich vorher und nachher in den am Herrscher vollzogenen liturgischen Handlungen und in der Symbolik seiner Herrschaftszeichen. Kronen als Zeichen der Königsherrschaft vielleicht schon seit Chlodwig, sicher aber die Salbung zum König von Gottes Gnaden seit Pippin dem Jüngeren (751), die weitgehend Salomons Thron nachgebildete Gestalt des Steinthrons Karls d. Gr. im Aachener Münster, dann der hohepriesterliche Ornat Ottos I. samt seiner königspriesterlichen Krone manifestieren sinnfällig und konzentriert ein politisches Denken, das sich erst durch den typologischen Bezug auf das Alte Testament erschließt. ... Die Königsweihe verwirklicht die christliche Erfüllung des alttestamentlichen Typus in der Liturgie. Denn die mit der Weihe verbundene Salbung, an den Frankenkönigen seit 751 vollzogen, macht den König entsprechend den im Alten Testament geschilderten Handlungen und verwendeten Formeln (bes. 1 Kge 10,1ff; 16,1ff.) zum *christus domini*, dem Gesalbten des Herrn, womit der König zugleich den Namen Christi trägt.
>
> Die liturgischen Gebete der Weiheordnungen (Ordines) bekräftigen zuallererst den alten Kerngedanken christlicher Welt- und Herrschaftsauffassung: dass alle Macht von Gott dem Schöpfer komme, der die Könige in ihr Amt einsetze. Doch die meisten Ordines gehen weiter. Sie folgen einem im Mittelalter fälschlicherweise dem Augustinus zugeschriebenen und darum umso mehr gelesenen Bibelkommentar des 4. Jahrhunderts, einem Werk des sog. Ambrosiaster, das (antike Herrschervergötterung neuplatonisch-christlich umdeutend) den König wegen seiner Stellung in der Weltordnung das 'Abbild' und den 'Stellvertreter Gottes' (*imago dei, vicarius dei*) nennt. Hier tritt zum theokratischen Dienst- und Amtsgedanken die Vorstellung von der Teilhabe an Gottes Macht und Heiligkeit. Dies anerkennt die kirchliche Herrscherweihe. Denn sie gilt bis zur Ausbildung der Lehre von der Sieben-Zahl der Sakramente im 12. Jahrhundert als ein ... Sakrament, dessen Empfang den Herrscher in die Hierarchie der geweihten Amtsträger einrückt, nach weit verbreiteter Ansicht neben oder sogar über die Bischöfe. Dem König kommt dann nicht nur typologisch der Name Christi, sondern auch kirchlich-hierarchisch die Stellvertretung Christi zu. Er ist damit in die größtmögliche Nähe zu Christus gestellt. Der theokratische Amtsgedanke erscheint zum monarchisch-theokratischen Hierarchiegedanken gesteigert. In ihm ist die staatskirchliche Praxis des frühmittelalterlichen Königtums fundiert.[125]

Klerus und Adel stützten sich trotz mancher Differenzen aufgrund des überhöhten theokratischen Amtsgedankens im Mittelalter in ihrer herrschenden Stellung gegenseitig. Es mag daher nicht weiter überraschen, dass eine gerechte Ordnung für die Mehrheit der Bevölkerung nicht etabliert werden konnte.

Auch wenn man das Mittelalter heute nicht mehr so dunkel und finster kennzeichnet, wie es lange Zeit üblich war aufgrund des einseitigen Bildes, das die Humanisten verbreitet hatten, so bleibt festzuhalten, dass es nach dem Untergang des Römischen

[125]Dieter Mertens: Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter. In: GpI, Seite 163 sowie 178f.

Reichs in Europa nur selten Zeiten einer stabilen Friedensordnung gegeben hat. Allzu häufig hatten sich christliche Päpste, Kaiser, Bischöfe, Könige und Fürsten blutige Fehden im Ringen um politische Macht und Einfluss geliefert, wodurch die Land- und Dorfbevölkerung in arge Mitleidenschaft gezogen wurde. Diese litt nicht nur unter den kriegerischen Auseinandersetzungen des Feudaladels, die Raubzüge gegen Land und Leute mitumfassten, sondern auch unter Armut, Leibeigenschaft und Frondienst, der zur Sicherung vor räuberischer Erpressung dem nächsten schutzgewährenden Burgherrn geleistet werden musste. Selbstredend hatten Menschen im Mittelalter, die noch weitestgehend jenseits von entlastenden Traditionen und Institutionen standen, in der Abwendung alltäglicher Not in *ihrer* Gegenwart auch gelungene Lebensformen praktiziert. Wir, wie Arno Borst meint, könnten von ihnen durchaus noch leise Antworten vernehmen, dass es jeweils einer gegenwärtigen Übereinkunft der Lebenden bedarf, um einer stets gegebenen Not zu begegnen. Ihr könne man sich nicht durch eine Flucht in die Vergangenheit oder die Zukunft entledigen, sie erfordere vielmehr eine mühsame, gegenwärtige Verständigung, von der uns heute komplexe Institutionen entlasten, nicht aber entbinden könnten. Nichtsdestotrotz bleibt jedoch festzuhalten, dass sich im Mittelalter eine übergreifende, vernünftige Form des politischen Zusammenlebens, die nicht eine Ordnung war, die auf Kosten der Mehrheit der Bevölkerung durch geistliche und adlige Herren etabliert wurde, unter den eben erwähnten Bedingungen nur in den seltensten Fällen hat herausbilden können.[126]

Eine dauerhafte und tragfähige Friedensordnung konnte auch zwischen Klerus und Adel nicht errichtet werden. Selbst Papst- und Kaisertum, die höchsten Repräsentanten der Einheit oder Zweieinheit von Religion und Politik im Mittelalter, haben um die Vorherrschaft gerungen. Zwar wurden *sacerdotium* und *regnum* - mit dem Papst als oberste priesterliche Autorität und dem Kaiser als höchster weltlicher Herrscher - als Teile einer beide Ämter umfassenden universellen Gemeinschaft verstanden, es kam jedoch zu Konflikten um die Vorrangstellung eines der beiden Ämter.[127] So hat der Klerus Ansprüche von Königen, die sich zur obersten Leitung der Kirche berufen fühlten, immer wieder zurückgewiesen und unter Verweis auf die besondere Würde und den daraus resultierenden Vorrang des geistlichen Amtes auch in Fragen der poli-

[126]Vgl hierzu den ausgewogen - weder fortschrittsgläubig noch vergangenheitsverklärend - urteilenden Historiker Arno Borst: Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt, 1992, Seite 360, aber auch Seite 332ff und 660ff.

[127]Vgl.: Tillman Struve, HPI Band 2, Seite 189-242. Siehe auch: Dieter Mertens, GpI, Seite 143-238.

tischen Ordnung Führungsansprüche geltend gemacht.[128] Diese nahmen im Kirchenstaat imperiale Züge an und gipfelten im späten Mittelalter in der Lehre von der Vollkommenheit der Machtfülle *(plenitudo potestatis)* des Papstes als Stellvertreter Gottes auf Erden *(vicarius dei).*[129] Da ihrerseits Könige nicht darauf verzichteten, die Herkunft ihrer Herrschaft unmittelbar von Gott abzuleiten, und sie ihre königliche Hoheit auf die Leitung der Kirche ausdehnen wollten, kam es zu ständigen Konflikten.

Von einem religionspolitologischen Standpunkt aus betrachtet ist es nicht leicht, das priesterliche Amt in Form der papalen Monarchie von der weltlichen Gewalt in der Gestalt eines sakralen Königtums zu unterscheiden. Im verwickelten Ringen um die Vorherrschaft konnte es vorkommen, dass es sowohl vom Papst gekrönte Kaiser und Bischöfe mit weltlicher Hoheit als auch christliche Fürsten mit bestimmenden Einfluss bei einer Papstwahl oder bei Bischofsernennungen geben konnte. Die (politisch-)religiösen Ansichten des Klerus und des Adels unterschieden sich zwar beachtlich, aber im Verlaufe des Mittelalters wurden auf beiden Seiten Fragen der (göttlichen) Moral immer wieder denen der (weltlichen) Macht nachgeordnet. Im Gegensatz zur verkündeten Moral, die streng durchdacht und in vielfältigen Schattierungen in der Scholastik ausgearbeitet worden war, fehlten in den Fürstenspiegeln und den Traktaten zur Herrschaft aber ausführlichere Beschreibungen weltlicher Machtauseinandersetzungen fast vollständig, obschon sie in der praktischen Politik eine wesentliche Rolle gespielt hatten. Eine Einheitlichkeit zeigt sich im Mittelalter daher weniger im Denken, dessen scholastische Spitzfindigkeiten und Zwistigkeiten sprichwörtlich geworden sind, heute eher befremden und in ihrer Vielfalt, die bisweilen postmodern anmutet, häufig leider unverstanden bleiben. Hingegen lässt sich eine Einheitlichkeit leicht in einem machtpolitisch orientierten Wirken entdecken, das seinerzeit politisch nur unzureichend reflektiert wurde.

Die Leidenschaften und das Böse

Auch nach dem Investiturstreit blieb die Zuordnung von Religion und Politik eine offene und somit ungelöste Frage. Seit der Renaissance wurde - ausgelöst u.a. durch

[128]So unterschied im Anschluss an Augustinus bereits Papst Gelasius I (492-496) die bischöfliche *auctoritas* von der königlichen *potestas*, wobei er das größere Gewicht der Priester hervorhob. Vgl.: Richard Klein: Das politische Denken des Christentums. In: HPI Band 1, Seite 595-634.

[129]Vgl.: Jürgen Miethke: Der Weltanspruch des Papstes im späten Mittelalter. In: HPI Band 2, Seite 351-445.

Veränderungen im Wirtschaftsleben, die zunächst in Oberitalien eine wachsende Bedeutung des Handels und der Städte mit sich brachten - zudem das mittelalterliche Weltbild stärkeren Belastungen ausgesetzt. Lebten Menschen zuvor in ewig vorgegebener Spannung von Sünde und Gnade, so erfuhren sie sich nun aufgrund neuer, wirtschaftlicher Optionen in größerem Maße zwischen gesellschaftliche Notwendigkeiten und Zufall eingespannt, wobei es ihnen aufgegeben war, soziale Notwendigkeiten mit Vernunft vorausberechnen und gesellschaftliche Zufälle durch Tüchtigkeit auf ihre Seite zu ziehen. Neben und an die Stelle nicht aufhebbarer Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit trat insbesondere mit sich ausweitendem Handel eine situative Berechnung von Gewinn und Verlust sowie das relativ kurzfristige Ausnutzen von günstigen Gelegenheiten. Mit den neugewonnenen Möglichkeiten und wirtschaftlichen Fertigkeiten rückten die Menschen in ihren wechselhaften Beziehungen zu Mitmenschen, Welt und Gott in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Dies erfolgte zu Lasten des theozentrischen Weltbildes. Dem Irdischen und der Geschichte kam nun nicht mehr primär als Auslegung und Interpretation der Offenbarung Gottes Bedeutung zu. Vielmehr gewann der profane Bereich des Lebens einen größeren Eigenwert. Ebenso wie sich eine von der Religion unabhängigere Wirtschaftsethik ausbildete, so löste sich allmählich auch die Politik aus ihrer religiösen Verklammerung. Eine selbstständigere Lehre der Staatsraison *(ragione di stato)* sowie der politischen Tugend und Klugheit *(virtù* und *prudentia)* entstand.[130]

Größe und Grenzen der menschlichen Existenz wurden im Mittelalter aus ihrer Beziehung zu Gott - aus ihrer stolzen Ebenbildlichkeit und ihrer demütigen Differenz - verstanden. Störungen der politischen Ordnung wurden daher als Überheblichkeit vor oder als Abfall von Gott und Glauben - in jedem Falle aber als gestörte Beziehung zu Gott - interpretiert. In den Fürstenspiegeln wurden deshalb die Herrschenden zur Einhaltung der christlichen Kardinaltugenden ermahnt.

Herrschaft und gesellschaftliche Unterordnung wurden als göttlich gewollte Prüfungen aufgefasst, die es zu bestehen galt. Die Herrschaft des Menschen über den Menschen erschien als gottgewolltes Übel, mitunter sogar als eine göttliche Strafe, die aufgrund menschlicher Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit hinzunehmen war.[131] Nunmehr

[130]Vgl.: Herfried Münkler: Staatsraison und politische Klugheitslehre. In: HPI 3, Seite 23-72.

[131]Noch im 13. Jahrhundert war Thomas von Aquin angesichts einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Gotteszuversicht in der Lage, politische Ungerechtigkeiten als göttliche Gnade zu denken: "Denn es ist eine Gnade, weil Gott es so will, Trauriges ungerecht zu erleiden." Thomas von Aquin: Über die Herrschaft des Fürsten, Stuttgart, 1975, Seite 23. Dieses Gottvertrauen mag ihr modernes Pendant in dem

jedoch lenkten die freigesetzten wirtschaftlichen Potentiale die Aufmerksamkeit auf zu *erarbeitende* Handlungsspielräume, insbesondere auf die menschlichen Leidenschaften und die neuerrungenen Möglichkeiten zu deren Befriedigung. Die Verstrickung des Menschen in Welt und Gesellschaft wurde nun unabhängiger von göttlicher Vorsehung als eine erweiterte Möglichkeit zur Befriedigung von Bedürfnissen betrachtet, wobei diese neugewonnenen Möglichkeiten durch Selbstverschulden verfehlt oder durch andere vereitelt werden konnten. Die Frage nach den menschlichen Fähigkeiten und den Grenzen der Machbarkeit wurde entkoppelt von der Beziehung zu Gott gestellt. Dies führte dazu, dass Gefühle von Macht und Ohnmacht aus ihrer Bezüglichkeit auf das Heilige entlassen und mitunter gänzlich auf den profanen Alltag bezogen werden konnten. Die neuentdeckten Fertigkeiten, ebenso aber auch die Gefahr des Missbrauchs und der Verfehlung neugewonnener Handlungsspielräume, führten zu Beginn der Neuzeit zu einem Schwanken zwischen Über- und Unterschätzung der eigenen Möglichkeiten, nicht selten gar zu einem Schwanken zwischen Allmachtsgefühlen und Todesangst.[132]

Auch die Betrachtung der Politik wurde von dieser Bewegung ergriffen. Politik konnte nun in einer, wie man glaubte, realistischeren Sichtweise als eine Gestaltungsaufgabe zur Befriedigung von Bedürfnissen und Begehrlichkeiten wahrgenommen werden. Allerdings erschien Politik jetzt auch als ein Kampf gegensätzlicher Interessen, Leidenschaften und Begierden, die zu Intrigen, Betrug, Gewalt und Mord führen konnten und aller christlichen Moral der Verknüpfung von Selbst- mit Gottes- und Nächstenliebe widersprachen. Die Instabilität der vorgefundenen Ordnung des Mittelalters und ihre Kluft zu der vorherrschenden Ethik des Christentums trat schärfer ins Bewusstsein. Man verschob daher die der Politik zugedachten Aufgaben von religiösen, moralischen und ethischen Vorgaben, den Gesetzen Gottes Achtung zu verschaffen, zu der vermeintlich mehr pragmatischeren Bestimmung, Macht und Herrschaft so zu organisieren, dass eine Friedenssicherung möglich wird, wobei nunmehr die menschlichen Leidenschaften den zentralen Bezugspunkt politischer Reflexionen bildeten. In aristotelischer Terminologie gesprochen bedeutete dies, dass die vernunftbezogenen dianoetischen Tugenden *(dianoetikai aretai)*, die auf Klugheit und Wohlberatenheit *(phronesis)*, Vernunft *(nous)* und Weisheit *(sophia)* ausgerichtet sind, zugunsten der ethischen

ungebrochenen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts haben, in dem die Weltgeschichte zum Weltgericht stilisiert wurde und erlittenes Leid auf dem Altar der Geschichte gerechtfertigt wurde.

[132]Vgl. Münkler, a.a.O., Seite 24.

Tugenden *(ethikai aretai)*, die auf ein maßvolles Verhalten in Bezug auf die Leidenschaften und Begierden abzielten, zurückgestellt und schließlich verdrängt wurden.[133] In diesem Zusammenhang wird die Forderung erhoben, Religion, Moral und Ethik aus der Politik auszuschließen oder ihr unterzuordnen.

3. Verkörperung der Götter und Vergottung des Körpers

Zur religionspolitologischen Bedeutung von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein

Von den aktuellen Politikwissenschaften wird die Konnexität von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein sowie deren Bedeutung für das politische Denken und Handeln der Menschen leider nicht erörtert. Zur Dialektik von Religion und Politik, zumal im christlichen Kontext, gehört indes auch, wie es von der Verkörperung der Götter, also unbewusster Vergötterung allzu menschlicher Leidenschaften und Leiblichkeit, und von der Mensch- und Fleischwerdung Gottes in Jesu, also Hoffnung auf Verklärung des Leibes und Gottwerdung im Jenseits, die zur gnostischen Abwendung von Leib- und Sinnlichkeit im Diesseits verführen konnte, im scheinbar säkularen Kontext nicht nur zur Wiederentdeckung und Aufwertung, sondern mitunter auch zur Vergötzung und Vergottung des Körpers im Diesseits kommen konnte.

Der Zweck der nachfolgenden Ausführungen ist daher eine erste Annäherung an politische Implikationen anthropomorpher Verkörperungen der Götter und Gottes einerseits, und an die der Verabsolutierung, Sakralisierung und Vergottung des körperlichen Begehrens und des Körpers andererseits. Zunächst erinnere ich an die in den modernen Humanwissenschaften festgestellte *Wiederentdeckung der Körperlichkeit* und *religiöse Reminiszenzen*, die damit einhergehen. Am Beispiel von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* weise ich dann auf die politische Bedeutung hin, die moderne Denker im Übergang zur Postmoderne der *Verleugnung der Körperlichkeit* und dem *Eingedenken der Natur im Menschen* zugesprochen haben. Dabei werde ich aufzeigen, dass sie nicht nur die Verleugnung überschätzten, sondern bisweilen die Natur im Menschen substanzialisierten. Anschließend befasse ich mich dann mit der postmodernen Kritik an der *Resakralisierung des Körpers*. Mit Christoph Wulf weise

[133] Vgl.: Aristoteles: Nikomachische Ethik, München, 1972, NE I 1103 a 2-6.

ich auf die wechselseitige Abhängigkeit von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein hin und gehe der Frage nach, was es für Letzteres bedeuten kann, wenn diese Konnexität nicht präsent ist und es unsinnig erscheint, zumindest zwischen dem Körper der Götter und dem der Menschen zu unterscheiden. Politische Probleme, die aus einer Verkörperung der Götter oder Vergottung des Körpers bzw. einer *theomorphen Darstellung* oder aber *Substanzialisierung des menschlichen Körpers und des Begehrens* resultieren können, deute ich abschließend im vierten Teil durch Hinweise auf die philosophische Kritik Platons an Dichtung und tyrannischer Pleonexie an.

Die Wiederentdeckung der Körperlichkeit in der Moderne

In den späten sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatten rebellierende Studenten unter Berufung auf Karl Marx, Sigmund Freud, Wilhelm Reich und die Autoren der Frankfurter Schule die gesellschaftlich-politische Unterdrückung des Begehrens, der Sinnlichkeit und der Sexualität vehement beklagt. Seitdem sie die Forderung erhoben hatten, den Körper aus klerikaler Heuchelei, bürgerlicher Unterdrückung und ökonomischer Vereinnahmung zu befreien, ist die Neugier an Körperlichkeit und Leidenschaften auch in den Human- und Gesellschaftswissenschaften sprunghaft angestiegen. Wer oder was aber auch immer dieses Interesse vorgerufen haben mag, zu konstatieren ist, dass seit den siebziger Jahren die historischen Erfahrungs-, Einbildungs- und Bewusstseinsformen, aber auch die Symbol- und Sozialbezüge des Körpers als Gegenstände wissenschaftlicher Reflexion Hochkonjunktur haben. Mittlerweile werden die Verhältnisse der Menschen zu äußerer wie innerer Natur in Gesellschaft und Geschichte erforscht. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Körpers und des Leibbewusstseins werden in kaum mehr überschaubaren Beiträgen ebenso extensiv wie kontrovers erörtert.[134] Die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler erstreckt sich dabei von der Rekonstruktion archaischer Leiberfahrungen[135] bis zur Erfassung

[134]Vgl. hierzu z.B. folgende Sammelbände: Dietmar Kamper und Volker Rittner (Hrsg.): Zur Geschichte des Körpers, München/Wien 1976; Michel Feher (Hrsg.): Fragments for a History of the Human Body Part I-III, New York 1989; Irmgard Vogt und Monika Bormann (Hrsg.): Frauen-Körper - Lust und Last, Tübingen 1994; Paul Michel (Hrsg.): Symbolik des menschlichen Leibes, Bern 1995; Florian Rötzer (Hrsg.): Die Zukunft des Körpers I und II. In: Kunstforum 132 und 133. Berlin 1996; Max Matter (Hrsg.): Körper-Verständnis-Erfahrung. Marburg 1996; Elisabeth Mixa (Hrsg.): Körper, Geschlecht, Geschichte, Innsbruck 1996; Günter Krause (Hrsg.): Literalität und Körperlichkeit, Tübingen 1997; Anke Bohnacker (Hrsg.): Körperpolitik mit dem Frauenleib, Kassel 1998.

[135]Vgl. z.B. John O´Neill: Die fünf Körper – Medikalisierte Gesellschaft und die Vergesellschaftung des Leibes, München 1990 oder Guido Rappe: Archaische Leiberfahrung, Berlin 1995.

von Einstellungen und unbewussten Haltungen gegenüber jüngsten technologischen Errungenschaften. Letztere werden als reale oder phantasmagorische Erweiterung und Ersatz des menschlichen Leibes und seiner Organe verstanden.[136]

Zur Moderne scheint seit der Renaissance - zumindest als ein ständig wiederkehrender Topos in der wissenschaftlichen Literatur - die *Wiederentdeckung* der Leiblichkeit und der Leidenschaften zu gehören. Nicht selten wurde und wird seither die *Wiederkehr* des Menschen als physische Erscheinung beschworen. Bisweilen geschieht dies im Kontext eines konstatierten Wandels religiöser Vorstellungen, zumeist jedoch im Zusammenhang mit einer mehr oder weniger fundamentalen Religions- und Gesellschaftskritik.[137] Denn mit der Rede von der Wiederkehr wird zugleich die zuvor erfolgte Disziplinierung, Instrumentalisierung, Unterdrückung oder aber Verdrängung des Körpers unterstellt. Oftmals wird die verlorene Einheit von Geist und Körper beklagt oder gar das künftige Verschwinden von Sinn- und Leiblichkeit befürchtet.[138]

Mit der Unterstellung wird zudem eine Bewertung vorgenommen. Diese hängt nicht zuletzt davon ab, ob implizit oder explizit ein eher vitalistisch-materialistischer oder rational-vergeistigter Standpunkt eingenommen wird. Die Bewertung kann daher recht unterschiedlich ausfallen, und ist es auch. So gilt die Rede von der Wiederkehr etwa den einen im Anschluss an Sigmund Freuds Psychoanalyse oder Norbert Elias Zivilisationstheorie als zu verwerfende Fiktion sinnlicher Unmittelbarkeit, mit der die bisher erreichte Sublimierung der Leidenschaften und die zivilisatorische Rationalisierung wieder in Frage gestellt wird. Andere, wie der Adorno Schüler Rudolf zur Lippe, führten dessen Kritik an der Naturbeherrschung am Menschen und die von ihm angemahnte Selbstbesinnung auf die Natur im Menschen fort und haben in der Wiederkehr eher die Chance zu sinnlicher Authentizität erblickt.[139] Michel Foucault und seine Mitstreiter

---

[136]Vgl. z.B. Bernhard Vief: Vom Bild zum Bit – Das technische Auge und sein Körper. In: Kamper / Wulf (Hrsg.): Transfigurationen des Körpers – Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 265ff. oder Paul Virilio: Die Eroberung des Körpers – Vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München 1994.

[137]Im zuerst genannten Sinne vgl. z.B.: Beate Hentschel: Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers. In: Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler [Hrsg.]: Gepeinigt, begehrt, vergessen – Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, S. 85ff. Im zuletzt genannten Sinne vgl. z.B. Eduard Fuchs: Illustrierte Sittengeschichte in sechs Bänden, Band 1 Renaissance I, Frankfurt am Main 1988 [1909-12], S. 87ff.

[138]Vgl. hierzu und zum folgenden: Dietmar Kamper und Christoph Wulf: Die Parabel der Wiederkehr. In: diess. (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt am Main 1982, S. 9ff.

[139]Vgl. z.B. Rudolf zur Lippe: Naturbeherrschung am Menschen, Frankfurt am Main 1974.

folgten hingegen Nietzsches Diktum vom Denken entlang dem „Leitfaden des Leibes“. Dabei aktualisierten sie dessen Frage, ob nicht alle bisherigen geistigen Äußerungen „nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständnis des Leibes“[140] gewesen seien. Da sie selbst wissenschaftliche Diskurse pauschal unter Ideologieverdacht stellten, haben sie die ausufernden Reden als Anzeichen für eine noch sublimere Normierung des Körpers gedeutet. Dieser werde, gleichsam als schwacher metaphysischer Abglanz, durch die zunehmende Diskursivierung in seiner polymorphen Vielfalt negiert.[141] Andere wiederum haben die Wiederkehr „als unüberwindbare Grenze für ökonomische Verwertungsinteressen“ und „lang erwartete Blockade des Zivilisationsprozesses“[142] begrüßt. Mitunter ist sie jedoch auch als „bloße Illusion“ gedeutet worden oder gar „als kleine Atempause vor der endgültigen Eliminierung des Körpers mit seinen Unvollkommenheiten, die – vom Anfang der Geschichte an – Quellen des Elends waren.“[143] Trotz der Komplexität der Unterstellungen und der Ambivalenz der Bewertungen – so Kamper und Wulf – gingen jedoch die

> „Wissenschaften, die sich bisher mit dem Schicksal des Körpers in der Geschichte befasst haben, [...] fast übereinstimmend davon aus, dass der historische Fortschritt europäischer Prägung seit dem Mittelalter aufgrund einer spezifisch abendländischen Trennung von Körper und Geist ermöglicht wurde und sich dann als ‚Vergeistigung’ des Lebens, als Rationalisierung, als Abstraktion auf Kosten des menschlichen Körpers, d.h. als Entmaterialisierung vollzogen habe. Dadurch sei heute [...] eine Bilanz des nachmittelalterlichen Zivilisationsprozesses: eine Kritik seiner Richtungen und Übertreibungen fällig geworden.“[144]

Bemerkenswert am modernen Diskurs über den Körper in den Humanwissenschaften ist indes nicht allein die weitverbreitete Rationalitätskritik und die Zustimmung zu der mehr oder weniger weitgespannten These, dass der europäische Zivilisationsprozess auf Kosten des Körpers sich vollzogen habe. Auffallend ist, dass der menschliche Körper nicht primär aus philosophischer oder physisch-biologischer Perspektive, sondern

---

[140]Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: F.N., Werke Bd. II, hrsg. von Karl Schlechta, München 1954-56, S. 11.

[141]Vgl. z.B. Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit. Band 1 – Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1983 und André Bèjin: Niedergang der Psychoanalytiker, Aufstieg der Sexologen und ders.: Die Macht der Sexologen und die sexuelle Demokratie. Beide Aufsätze in: Foucault u.a.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit – Zur Geschichte der Sexualität im Abendland; Frankfurt am Main 1986, S. 226ff. und 253ff.

[142]Vgl. Kamper/Wulf 1982, S. 9.

[143]Ebenda.

[144]Ebenda, S. 12.

vor allem unter historischem, sozialem und kulturellem Blickwinkel betrachtet wird. Dem bevorzugten Objekt der Neugierde näherte man sich in natur- wie geisteswissenschaftlicher Hinsicht zunächst äußerst zurückhaltend. Zumeist begnügte man sich mit der empirischen Erfassung von Erscheinungsweisen und Körperimaginationen. Die Fragen nach dem, was der Körper in physisch-biologischer Hinsicht ist, was wir von ihm in erkenntniskritischer Perspektive wissen können, ob und inwiefern er sich der Erkenntnis entzieht, werden - wenn überhaupt - recht knapp abgehandelt. Selten fehlen indes Verweise darauf, dass es sich bei einem empirisch ermittelten Körperbewusstsein oder einer Erfahrung des Leib-Seins um historisch und sozial bedingte Konstruktionen handele. Auf diese Weise können zwar diejenigen Eigenschaften, Bewegungen und Regungen der Menschen, die vorschnell als natürliche oder unmittelbar gegebene betrachtet werden, von den Kulturwissenschaftlern als besondere Haltungen gekennzeichnet werden. Doch besteht die Gefahr, dass die Frage, welche Einstellung zwischen Körpervergötzung und Körperhass bzw. unbedingter Affirmation und Negation dem Körper und den Leidenschaften gegenüber vernünftig oder im ethischen und politischen Sinne angemessen ist, schlicht durch den Verweis auf die empirische Vielfalt und den kulturellen Wandel der Einstellungen übersprungen oder ersetzt wird. Eine Anthropologie scheint dann nur noch als historische Anthropologie denkbar zu sein.

Trotz der deskriptiven Bescheidung und dem antiessentialistischen Pathos wird in den Debatten oftmals um die Richtung des Wandels und dabei um nichts geringeres als um die vermeintliche *Wiederkehr* oder das angebliche *Verschwinden* des Körpers gerungen.[145] Extreme Bewertungsmöglichkeiten werden auf diese Weise als Extrapolationen in - je nach Kenntnisstand der Autoren - mehr oder weniger weitgespannte historische Deutungsmuster integriert. Mitunter ist dabei weniger von der Leibwahrnehmung und dem Wandel des Körperbewusstseins als vom *Schicksal* und von der

[145]Von der Wiederkehr oder dem Schwinden künden bereits im Titel: Peter-Michael Pflüger (Hrsg.): Die Wiederentdeckung des Leibes, Fellbach 1981; Kamper und Wulf (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt am Main 1982; Das Schwinden der Sinne, Frankfurt am Main 1984; Michael Groh: Die Wiederentdeckung des Körpers als Voraussetzung zu seiner Instrumentalisierung, Marburg 1988; Evelyn Fox Keller: Der Organismus - Verschwinden, Wiederentdeckung und Transformation einer biologischen Kategorie. In: Elvira Scheich: Vermittelte Weiblichkeit – Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie, Hamburg 1996; Elisabeth List: Telenoia – Lust am Verschwinden - Technologie als Substitution des Lebendigen. In: Das Argument. Heft 4, Jahrgang 39, 1997; Paul Virilio: Transpolitik. Vom unfähigen zum abwesenden Körper. In: Kamper und Wulf 1982; Ästhetik des Verschwindens, Berlin 1986; Vintila Ivanceanu und Josef Schweikhardt: ZeroKörper - Der abgeschaffte Mensch, Wien 1997.

Geschichte des Körpers die Rede.[146] Damit wird dieser zumindest sprachlich zu einem Subjekt oder Opfer derselben erhoben. Bisweilen werden die interdisziplinären Debatten daher nicht nur „jenseits aller Expertenkompetenz“[147], sondern zugleich geschichtsspekulativ überhöht geführt.[148]

Zwar geht es nicht mehr wie noch in der christlichen Tradition *expressis verbis* um die Mensch- und Fleischwerdung Gottes in Jesu und um den Tod, die Auferstehung und die Wiederkehr Christi. Über den Sinn oder Unsinn des Glaubens an eine künftige Verwandlung und Verklärung des irdischen in einen pneumatischen Auferstehungsleib wird nicht gestritten. Die paulinische Gottesvision und Leibmystik – seine kompakte, nur wenige Symbole umfassende Rede vom Fleisch, vom sterblichen Leib, vom Leib als Tempel Gottes, von geistig-leiblicher Entrückung und visionärer Erscheinung des auferweckten Leibes Christi, von der Gemeinschaft konstituierenden Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und von der Gemeinde als Leib Christi - spielen in der aktuellen Debatte der Humanwissenschaften keine prominente Rolle. Obschon Paulus das

---

[146]In den aktuellen Debatten ist zumeist vom *Körper*, selten vom *Leib* die Rede. Werden beide Ausdrücke benutzt und nicht synonym verwendet, wird häufig implizit unter *Leib* schlicht der *menschliche Körper* verstanden. Nur selten werden daher Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen *toten* und *lebendigen, unbeseelten* und *beseelten, materiellen* und *mathematischen, anorganischen* und *organischen, unteilbaren* und *zusammengesetzten, pflanzlichen* und *animalischen, menschlichen* und *göttlichen, sichtbaren* und *unsichtbaren, veränderlichen* und *unveränderlichen, bewegten* und *unbewegt-bewegenden* oder *vergänglichen* und *unsterblichen Körpern* explizit erörtert oder gar die psychisch wie kulturell unverfügbare *Leib-Seele-Spannung* und *Konnexität von Körper und Geist* angesprochen. Basierend auf diesen und ähnlichen Unterscheidungen sowie der Erörterung der Frage, ob Sein (oder Substanz) und Körper einerlei sind oder ob auch etwas ist, was keinen Körper hat, wird im philosophischen Sinne indes mit dem Wort *Leib* ein „Körper, insofern er als beseelt gedacht wird, durch ein besonderes Wort aus der Menge der übrigen Körper“ (Tilman Borsche: Leib, Körper. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel 1980, Spalte 173) hervorgehoben. Der *Leib* kann dann etwa im Unterschied zur *toten Materie* explizit als derjenige *Körper* verstanden werden, „den ein belebendes Prinzip, die Seele, zusammenhält.“ (ebenda, Spalte 175). Ist anstelle von Leibwahrnehmung und Körperbewusstsein indes nurmehr unbestimmt vom *Leib* oder *Körper* die Rede, besteht stets die Gefahr, dass die Subjekt-Objekt-Spaltung des Denkens übersprungen und in einem naiven Realismus der menschliche *Körper* scheinbar objektiviert oder gar als solcher personifiziert und zum Subjekt der Geschichte erhoben wird. Dahingegen, aber auch gegen die „in der abendländischen Metaphysik leider vorherrschende Einbildung: dass nämlich eine abgelöste Innerlichkeit die instrumentell verstandene Äußerlichkeit, eine imaginäre Seele einen abstrakten Körper handhaben könne“, hat der katholische Existenzphilosoph Gabriel Marcel (Leibliche Begegnung. In: Leiblichkeit – Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, hrsg. v. Hilarion Petzold, Paderborn 1985, S. 20) zwischen dem *Leib, der ich bin*, und dem *Körper, den ich habe*, unterschieden und auf ihre Verschränkung hingewiesen. Das zwar unbezweifelbare, aber unverfügbare und mit Bewusstsein verbundene Leib-Sein, mit und in dem sich die mir vorgegebene Sphäre des „Zwischen“ konstituiere, hat er als die Bedingung des Körper-habens und jedes dinghaften Besitzes verstanden. Zugleich hat er darauf hingewiesen, dass ich, eben weil ich schicksalhaft Leib bin, geschichtlich nicht unbegrenzt über den Körper verfügen könne.

[147]Kamper und Wulf: Die Parabel der Wiederkehr. In: Diess., a.a.O. 1982, S. 11.

[148]Vgl. Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler (Hrsg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen – Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München, 1992, S. 7.

Gottes- und Leibverständnis in religiöser wie gesellschaftlicher Hinsicht über Jahrhunderte prägen konnte, werden dessen Transformations- und Übertragungsmöglichkeiten nur selten thematisiert.[149]

Doch ist heute immerhin von technologischer Substitution des Lebendigen, transhumaner Expansion, dem Phantasma vom alten und neuen bzw. zerstückelten und ganzen Körper, Tod oder Wiederkehr und Befreiung des menschlichen Leibes die Rede.[150] Mithin scheint es doch nicht allein um kulturelle oder biotechnologische Transfigurationen des menschlichen Körpers zu gehen, sondern bisweilen auch um Leben und Tod der menschlichen Spezies. Zwar wird der Rückgriff auf religiös aufgeladene Sprachbilder, der mit der apokalyptisch angehauchten Zuspitzung der Thesen einhergeht, im humanwissenschaftlichen Diskurs über den Leib in aller Regel nicht thematisiert. Religiöse Reminiszenzen wie Differenzen zur Tradition bleiben daher unbewusst oder diffus. Dennoch deutet insbesondere die Verwendung von Topoi wie *Tod* und *Wiederkehr*, die aus ihrem traditionellem Kontext herausgelöst werden, darauf hin, dass man auch in einem scheinbar vollständig dem Profanen gewidmeten Diskurs zumindest nicht gänzlich unempfänglich für Entfremdungserfahrungen, Erweckungserlebnisse und eschatologische Erwartungen ist, auch wenn diese in weitgehend immanentisierter bzw. säkularisierter Form artikuliert werden. Weder die irdisch-leibliche Entfremdung von Gott und die - in seelischer Verzückung - entrückte Entfremdung von der Welt und aus dem Leib, noch der Glaube an Tod und Auferstehung von Gott und Leib stehen jedenfalls im Zentrum heutiger Untersuchungen. Vielmehr geht es in den Human- und Sozialwissenschaften nicht selten ausschließlich um die gesellschaftlich bedingte Abwesenheit, Ausgrenzung und Ausbeutung des malträtierten Leibes sowie den aus religiöser Tabuisierung, ökonomischer Repression und politischen Zwängen zu befreienden Körper. Dessen Wiederkehr wird bisweilen lust- und freudvoll erwartet. Mitunter wird hingegen auch dessen baldiges Verschwinden befürchtet oder angesichts seiner Mangelhaftigkeit durch technologische Substitution befürwortet. Im Gegensatz zu philosophischen und religiösen Traditionen werden erlebte Entfremdungen und erhoffte Erwartungen auf den Körper und die Gesellschaft bezogen. Bewusst wird vor allem die Entfremdung des Menschen durch den Menschen von seinem Leib fokussiert. In dieser Perspektive werden dann auch die Einstellungen zur Leiblichkeit in

[149]Vgl. hierzu hingegen Ernst Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs – Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalter, München 1990.

[150]Siehe Fußnote 145.

den Religionen berücksichtigt. Kritisiert wird dabei insbesondere die sexuelle Entsagung und körperliche Askese im Christentum, die inzwischen gut erforscht und dokumentiert worden ist.[151] Erst jüngst ist der gemarterte und geschundene Körper Christi auf mittelalterlichen Kruzifixen als Ausdruck gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse und nicht auch als ein Symbol für soteriologische Bedürfnisse interpretiert worden.[152] Mehr oder weniger emphatisch gesucht und angenommen - oder je nach Standpunkt: als naive Ideologie entschieden kritisiert und verworfen - werden vor allem die kulturellen Möglichkeiten und gesellschaftlich-politischen Wege zur Abmilderung oder gar Aufhebung der selbstverschuldeten oder gesellschaftlich bedingten Entfremdung.

Zur Dialektik der Aufklärung: Naturverfallenheit und Introversion des Opfers

Mit ihrem berühmten Diktum von der *Introversion des Opfers* hatten Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* die Behauptung aufgestellt, dass von der *Anpassung* an die Natur im Verlaufe der europäischen Zivilisation allein die *Verhärtung* gegen diese geblieben sei. Gesteigert zur Allmachtsphantasie, den *Naturzwang* durch *Naturbeherrschung* vollständig brechen zu können, habe schließlich die *Verabsolutierung der Herrschaft* der Menschen über die *außermenschliche Natur* zur *Verleugnung der Natur im Menschen* und zur politisch fatalen *Hassliebe* dem Körper gegenüber geführt. Prägnanter konnte das moderne Pathos der Unterdrückung und Verdrängung des Körpers, das inwendige Opfer auswendiger Herrsch- und Habsucht, kaum ausgedrückt werden. Da Horkheimer und Adorno den Diskurs über den Körper in den Wissenschaften zwar keineswegs allein auslösten, doch in erheblichem Maße beeinflussten, kann insofern mit der Skizzierung ihrer diesbezüglichen Thesen exemplarisch auf die politische Bedeutung hingewiesen werden, die der Verleugnung der Körperlichkeit zugesprochen wird.

Doch will ich darüber hinaus vor allem darauf aufmerksam machen, dass sie diese Verleugnung als eine Folge der *Verweltlichung des Denkens* und der *Verabsolutierung der Welt* betrachteten, die sie als *Naturverfallenheit* und *Vergötzung des Daseins* mit gnostisch-dualistischer Schärfe verurteilten, indes – um in ihrer Diktion zu verbleiben - eine Vergötzung des Körpers und materieller Bedürfnisse nicht einmal in Erwägung

[151]Vgl. z.B. Peter Brown: Die Keuschheit der Engel – Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994.

[152]Vgl. Valentin Groebner: Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter, München 2003.

zogen. Vielmehr dürften sie dieser Vorschub geleistet haben. Denn ebenso wie sie die Gefahr einer *Anpassung* an die *äußere Natur* unterschätzten - die *unbeherrschte Anpassung* lehnten sie im Übrigen als eine *Angleichung ans Tote* ab - überschätzten sie die der *Verhärtung* und mit dieser die Verleugnung der *Natur im Menschen*. Dies hat seinen allzu inwendigen Grund in ihrer Meinung, dass aufklärendes Denken im positiven Sinne „Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur“[153] sei, wobei im Vollzug des „Eingedenken[s] der Natur im Subjekt“ angeblich „die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt“ (39). Somit verlegten sie die Wahrheit ganz ins entzweite Subjekt. Diesem zeigt sich nicht nur im „reflektierten Gegensatz [...] die Möglichkeit der Versöhnung“ (169f.), vielmehr könne durch das Eingedenken der Natur im Menschen die Vermittlung zwischen dieser und der äußeren Natur bzw. Subjekt und Objekt gelingen. „Nur in der Vermittlung [...] wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist.“ (169).[154] Noch deutlicher werden Horkheimer und Adorno, wenn sie auf den faschistischen Mörder zu sprechen kommen, dessen „Zwang zu Grausamkeit und Destruktion [...] aus organischer Verdrängung der Nähe zum Körper“ (208) entspränge. Denn dieser fürchte in der freien Sexualität „die verlorene Unmittelbarkeit, die ursprüngliche Einheit“ und „das Tote, das aufsteht und lebt“ (211). Er müsse diese „Einheit in sich selbst ersticken“ (211) und sein Opfer, das für ihn das Leben darstelle, vernichten, indem er an ihm nachvollzöge, was ihm schon widerfahren sei: „die Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand.“ (210). Es überrascht daher nicht, dass Horkheimer und Adorno mitunter explizit die unterdrückte und daher von Auflösung bedrohte Natur im Menschen als „Substanz“ bezeichneten, die „gar nichts anderes als das Lebendige“ (51) sei. Trotz ihrer Absicht, mit dem Bilderverbot der jüdischen Religion und der bestimmten Negation Hegels „unvollkommene Vorstellungen des Absoluten, die Götzen“ (25) zu verwerfen, haben sie sich insofern nicht „ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit“ (24), gehalten.

Grundlegend für den bisherigen Verlauf der abendländischen Zivilisation war für Horkheimer und Adorno das verkehrte - auf völlige Beherrschung abzielende, ihr gleichwohl

[153]Vgl.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1982 [1947], S. 39; nachfolgend wird im Text in Klammern nur die Seitenzahl aus dieser Ausgabe angegeben.

[154]Die Versöhnung von Mensch und Natur und die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung durch menschliches Vermögen wird somit zumindest in Aussicht gestellt. Auch das, so Karl Jaspers hingegen, was man als Grund dieser Spaltung als das „Umgreifende“, „Transzendenz“ oder „Sein im Ganzen“ beschwöre, das offenbar „weder Objekt noch Subjekt sein kann“, komme uns nur „in dieser Spaltung zur Erscheinung“ (Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1994 [1953], S. 25).

verfallene - Verhältnis der Menschen zur äußeren Natur, aus dem sich ihr entfremdetes Verhältnis zueinander und vor allem zu sich selbst, d.h. zur Natur im Menschen, ergeben habe. Die gegenwärtige Verleugnung der Natur im Menschen führten sie darauf zurück, dass „die Beherrschung der Natur drinnen und draußen zum absoluten Lebenszweck gemacht“ (32) worden sei, was sie wiederum auf „die Furcht vor der unerfassten, drohenden Natur“ (32) und „mythische Angst“ (18) zurückführten. Die Versuche, diese Angst letztlich durch aufklärendes Denken und Herrschaft über die Natur zu überwinden, hätten den bisherigen Verlauf der abendländischen Zivilisation bestimmt.

Um diesen verstehen zu können, gelte es die *Dialektik* von Mythos und Aufklärung zu bedenken, dass nämlich ebenso wie der Mythos schon Aufklärung sei, diese in Mythologie zurückgeschlagen sei (vgl. 5). Zur Selbstzerstörung der Aufklärung komme es, da aufklärendes Denken vermeine, dem Schrecken vor der Natur durch vollständige Beherrschung derselben ein Ende bereiten zu können. In Furcht vor der Wahrheit erstarrt habe die Aufklärung nicht zuletzt verkannt, dass der Mythos selbst schon Aufklärung sei.[155] Denn nicht erst die positivistische Aufklärung, sondern bereits Magie, Mythos und Religion zielten zumindest auf eine Minderung der Furcht vor der Natur durch Naturbeherrschung ab. Da dies nur imaginär durch Verdoppelung der äußeren Natur, Identifizierung mit Gott als dem Gebieter über Natur und Ineinssetzung von Denken mit mathematisierter Welt gelungen sei, seien die Zivilisierten nur umso tiefer der Natur verfallen und in den Naturzwang hineingeraten.

Naturbeherrschung durch Verdopplung der Natur ist für sie so alt wie die Menschheit. Denn das, was zunächst als *Mana* verehrt wurde, sei „alles Unbekannte, Fremde; das [...], was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein.“ (17). Was der Primitive dabei als übernatürlich erfahren habe, sei „keine geistige Substanz“ (17). Vielmehr sei das Unbekannte in der Natur gegenüber dem Bekannten als Transzendenz fixiert worden. Indem der Baum nicht mehr nur als Baum, sondern auch als *Mana* angesprochen wurde, sei darin schon die mythische Verdopplung der Natur in die entzauberten Dinge und in die Götter, die sie bedeuten, ebenso angelegt wie die Spaltung

[155]Begriffe oder Topoi, wie *Aufklärung, Magie, Mythos, Religion, Kultur* oder *Natur*, wurden von Horkheimer und Adorno fortlaufend hypostasiert und zu Subjekten erhoben, die handeln, Ziele und Zwecke verfolgen, ineinssetzen etc. könnten. Bei der Paraphrasierung ihrer Thesen folge ich bisweilen notgedrungen ihrer Denk- und Sprechweise, mit der sie mitunter zugleich vorführten, was sie kritisierten: „Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen“ (18).

von Belebtem und Unbelebtem und die wissenschaftliche Trennung von Subjekt und Objekt. Auch die *Mythen* seien insofern bereits Produkte der Aufklärung. Der Vorwurf des Anthropomorphismus erschöpfe daher das Wesen der Götter nicht. Denn noch verkörperten sie „Natur als allgemeine Macht." (19). Allerdings führe der mythische Dualismus nicht über das Dasein hinaus. Denn auf „Naturverhältnisse lassen sich auch die Vorstellungen der Mythen ohne Rest zurückführen." (18). Die vom Mana durchherrschte Welt wie die des Mythos seien „ausweglos und ewig gleich" (18). Alle Geburt werde mit dem Tode bezahlt, jedes Glück mit Unglück. Am Ende triumphiere das bloße Dasein über Götter wie Menschen.

Während der Zauberer sich zum Zwecke der Naturbeherrschung noch den Dämonen ähnlich mache, erkläre sich der Zivilisierte fürs Ebenbild der unsichtbaren Macht. Die olympische Religion stimme mit der jüdischen Schöpfungsgeschichte darin überein, dass die Welt dem Menschen untertan wird. Zwar bestehe vor den Göttern nur, wer sich ohne Rest unterwerfe. Doch sinke die vernünftige Scheidung von Gott und Mensch zur Irrelevanz herab, da sie sich als „Gebieter über Natur gleichen." (12). Die reklamierte „Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein" (12). Auch damit gehe der „Mythos in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität." (12). Auf diese Weise werde die disqualifizierte Natur „zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität." (13).

In gewandelter Form gilt dies nach Horkheimers und Adornos Ansicht auch für die moderne Aufklärung. Immer entschiedener sei der Mythos zunächst von olympischer Religion, dann von Renaissance, Reformation und bürgerlichem Atheismus verdrängt und „die Furcht vor der unerfassten, drohenden Natur [...] zum animistischen Aberglauben herabgesetzt und die Beherrschung der Natur drinnen und draußen zum absoluten Lebenszweck gemacht" (32) worden. Die positivistische Aufklärung wähne sich durch Identifikation der mathematisierten Welt mit der Wahrheit „vor der Rückkehr des Mythischen sicher" (26). Indem sie Denken, Mathematik und Natur ineinssetze, aber werde die Welt gleichsam losgelassen, „zur absoluten Instanz gemacht." (26). Durch die Mathematisierung der Natur werde diese verdoppelt und damit die bloße Vorstellung des Draußen zur Quelle der radikal gewordenen Angst (vgl. 18). Dadurch sei „Mythologie in die Profanität" eingegangen. Das Dasein habe „in seiner blanken Natürlichkeit den numinosen Charakter" angenommen, „den die Vorwelt den Dämonen zuschrieb." (28). Mit dieser Verdopplung der Natur verdingliche sich zugleich das

Denken, mache sich zu einer Sache, zum Werkzeug und der Welt gleich. Die Herrschaft über die Welt wende sich somit gleichermaßen gegen die äußere Natur wie das denkende Subjekt. Daher gipfelt für sie „die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen“ (5). Mit der restlosen „Naturverfallenheit der Menschen heute“ (4) aber schlage „Aufklärung in Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wusste“ (27f.).

Die „Vergötzung des Daseienden“ (5) und Verweltlichung des Denkens gehe zudem mit einer „Säkularisierung des Opfers“ (47) einher, das ihr Interesse am Körper begründete. Denn die Feindschaft des aufgeklärten Selbst gegen das Opfer schließe ein Opfer des Selbst ein. Die blinde Herrschaft über die außermenschliche Natur werde „mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt“ (51). Die versuchte Befreiung der Menschen aus dem Zwang der Natur werde durch das Vergessen des menschlichen Bewusstseins seiner selbst als Natur zur Falle. „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht.“ (51). Vernichtet werde die „unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste *Substanz* [!]“ (51, Hervorhebung PK), die „gar nichts anderes als das Lebendige“ sei, das was die Selbsterhaltung durch Naturbeherrschung gerade zu bewahren dachte. „Die Geschichte der Zivilisation“, so lautet der wohl zentrale, im Anschluss an die These von der Verleugnung der Natur im Menschen geäußerte Satz, „ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Entsagung.“ (51). Die Vergötzung des Daseins gipfelt – zugespitzt formuliert – in Körperopfer und Entsagung.

Die Verleugnung der Natur im Menschen habe zum Faschismus (sie unterscheiden nicht zwischen Nationalsozialismus und Faschismus) und Antisemitismus geführt. Denn Antisemiten beriefen sich auf die Idiosynkrasie, diese „aber heftet sich an das Besondere.“ (161). Das Allgemeine, das sich in die Zweckzusammenhänge der Gesellschaft einfüge, würde akzeptiert. Die Abscheu gelte dem Besonderen, der Natur, „die sich nicht durch die Kanäle der begrifflichen Ordnung zum Zweckvollen geläutert hat.“ (161). Hierfür sei die mit blinder Herrschaft verknüpfte Rationalität verantwortlich. Zwar sei die Strenge gegenüber unbeherrscht mimetischen Verhaltensweisen durchaus die „Bedingung der Zivilisation“ (162), da eine völlige Angleichung an die Natur vom geistigen Leben seinen Tribut fordere: Die Angleichung ans Tote (vgl. 162). Auch bewahre sie davor, „sich wieder aufgehen zu lassen im Auf und Nieder der umgebenden Natur.“ (162). Nun habe sich aber im Verlaufe der Jahrtausende die Menschheit

durch gesellschaftliche Herrschaft über Natur und Mensch mit solcher Strenge von leiblicher Angleichung losgesagt und diese verpönt, bis von „der Angleichung an die Natur [...] allein die Verhärtung gegen diese“ (163) geblieben und „das untilgbar mimetische Erbe aller Praxis dem Vergessen überantwortet“ (163) worden sei. Reste des tabuisierten mimetischen Verhaltens erkenne der Einzelne, sofern es zwanghaft sublimiert und nur mühselig verdrängt werden konnte, nur noch bei anderen, was seine Wut hervorrufe. Die Lust der Hingabe sei ihm dann nur noch in Form einer Rationalisierung möglich. „Man darf dem verpönten Trieb frönen, wenn außer Zweifel steht, dass es seiner Ausrottung gilt.“ (165). Der Sinn des faschistischen Formelwesens sei es, „mimetisches Verhalten zu ermöglichen.“ (165). Die pervertierte Aufhebung der Verleugnung der Natur im Menschen bzw. die Feier „der autoritären Freigabe des Verbotenen“ sei das gemeinschaftskonstituierende Moment der Antisemiten, diese „allein macht sie zum Kollektiv, [...] konstituiert die Gemeinschaft der Artgenossen.“ (165). Der Faschismus ist für sie daher - die Natur wird dabei als rebellierende von ihnen personifiziert - „die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft“ (166) im Dienste einer totalitären Herrschaft.[156]

Abschließend sei nun noch darauf hingewiesen, dass Horkheimer und Adorno unter dem Stichwort *Interesse am Körper* ihre These von der zivilisatorischen Verleugnung und Verstümmelung der menschlichen Natur nochmals zuspitzten. „Unter der bekannten Geschichte Europas“, so lautet ihr im wissenschaftlichen Diskurs über den Körper wohl meistzitiertes Diktum, „läuft eine unterirdische. Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften.“ (207). Vor allem das Verhältnis zum Körper sei von der Verstümmelung betroffen. Den Grund hierfür erblickten sie in den arbeitsteiligen Herrschaftsverhältnissen, „bei der die Nutznießung auf die eine und die Arbeit auf die andere Seite kam.“ (207). Je mehr die

[156]Horkheimer und Adorno führen den Antisemitismus auch auf die religiöse Feindschaft und Judenverfolgung der Christen zurück. Diese habe sich aus ihrem unterschiedlichen Verhältnis zur Natur ergeben. Das Christentum habe den Schrecken des Absoluten durch die vorweggenommene Versöhnung von Natur und Übernatur und den göttlich-menschlichen Mittler gemildert, indem „die Kreatur in der Gottheit sich selbst wiederfindet. [...] Um so viel, wie das Absolute dem Endlichen genähert wird, wird das Endliche verabsolutiert. [...] Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos.“ (159). Zwar hätte auch das Judentum, dessen „Gott als Geist [...] der Natur als das andere Prinzip entgegen[tritt]“ (158), am „Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt“, teilgehabt, „mit Aufklärung nicht weniger als mit Zynismus“ (167). Zugleich hätten die Juden jedoch die Angleichung an die Natur in den reinen Pflichten des Rituals „nicht sowohl ausgerottet als sie aufgehoben.“ Somit hätten sie der Anpassung „das versöhnende Gedächtnis“ bewahrt, „ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen.“ Sie würden daher „dessen schuldig gesprochen, was sie, als die ersten Bürger zuerst in sich gebrochen haben: der Verführbarkeit durchs Untere, des Dranges zu Tier und Erde, des Bilderdienstes.“ (167).

Herren auf die Arbeitenden angewiesen waren, desto mehr sei die rohe Kraft und die körperliche Arbeit stigmatisiert worden, während die geistige Muße zum höchsten Kulturgut erhoben worden wäre. Dies habe zwar „Europa zu seinen sublimsten kulturellen Leistungen befähigt." Zugleich habe es jedoch „mit der Kontrolle über den Körper [...] die Hassliebe gegen den Körper verstärkt, von der die Denkart der Massen in den Jahrhunderten durchsetzt ist" (208).

Alle neuere Kultur sei von dieser Hassliebe gefärbt. Erst Kultur kenne den Körper als Ding, als etwas, was der Einzelne beherrscht und besitzen könne. In ihr unterscheide sich der Geist, „Inbegriff der Macht und des Kommandos" (208), vom Körper als Gegenstand, *corpus* und totes Ding. „In der Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus", so formulierten Horkheimer und Adorno, wiederum die Natur personifizierend, „rächt sich die Natur dafür, dass der Mensch sie zum Gegenstand der Herrschaft, zum Rohmaterial erniedrigt hat." (208). Der „Zwang zu Grausamkeit und Destruktion entspringt aus organischer Verdrängung der Nähe zum Körper" (208). Der verdinglichte und beherrschte Körper sei nicht mehr in den Leib zurück zu verwandeln (vgl. 209). Die romantischen Beschwörungen einer Leib-Seele Einheit, die im 19. und 20. Jahrhunderts eine Renaissance erfahren hatten, griffen zu kurz, sie „idealisieren bloß ein Totes und Verstümmeltes" (209). Auch die Natur- und Schicksalsliebe der totalitären Propaganda sei „bloß die dünne Reaktionsbildung auf das dem Körper Verhaftetsein, auf die nicht gelungene Zivilisation. Man kann vom Körper nicht loskommen und preist ihn, wo man ihn nicht schlagen darf." (210). In blinder Wut würden die Mörder und Totschläger des Regimes, „in ihnen ist die Hassliebe gegen den Körper krass und unmittelbar" (210), folgen und ihre Opfer schänden und vernichten, indem sie am lebendigen Objekt das nachvollzögen, was ihnen schon widerfahren sei: „die Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand." (210).

Sicherlich haben Horkheimer und Adorno recht, dass eine blinde Verhärtung gegen den Körper politisch äußerst bedenkliche Implikationen hat. Indes scheint es mir empirisch sehr zweifelhaft zu sein, dass mythisches, religiöses wie aufklärendes Denken mehr oder weniger restlos auf Naturverhältnisse und die Verhärtung gegen diese zurückzuführen sind; oder dass der Nationalsozialismus primär der organischen Verdrängung der Nähe zur Natur entspringt. Doch anstelle einer detaillierten Kritik will ich hier nur darauf hinweisen, dass sie mythisches, religiöses und aufklärendes Vorstellen und Denken vor allem als Ausdruck ökonomischer und gesellschaftlicher Verhältnisse betrachteten. In den Mittelpunkt hatten sie stets das Verhältnis von Mensch und Natur

gestellt. Religiöse Scheu und Schauder vor dem Heiligen werden als Furcht vor der Übermacht der Natur gedeutet. Nur selten haben sie die Perspektive umgekehrt und von den vorgestellten Verhältnissen der Menschen zu Gott oder den Göttern ausgehend nach den politischen Implikationen dieser Vorstellungen gefragt. Dies und ihre hohe Meinung vom Eingedenken der physischen Natur im Menschen, mit dem sie die Vermittlung und Versöhnung von innerer und äußerer Natur dem menschlichen Vermögen in Aussicht stellten, dürften wohl auch der Grund dafür sein, dass sie die vermeintliche Naturverfallenheit und Vergötzung des Daseins harsch kritisierten, die des Körpers hingegen übergangen haben. Ob z.B. die Rassevorstellung zutreffend als „Reduktion aufs Naturhafte, auf bloße Gewalt“ (152) charakterisiert werden kann, ist zweifelhaft. Die Frage, ob die Rasse nicht vielmehr divinisiert wurde, indem vermittels dieser in der Vorstellung von Nationalsozialisten eine exklusive Beziehung zwischen dem deutschen Volk und Gott hergestellt wird[157], haben sie fern von einer Quellenanalyse nicht gestellt.[158] Der Leib wurde von ihnen ausschließlich als Opfer in zivilisationskritischer Perspektive thematisiert. Eine möglicherweise religiös oder ersatzreligiös motivierte Verklärung des Körpers und die Frage, ob die vermeintliche Reduktion auf Naturverhältnisse im Zuge der Säkularisierung nicht nur zur Verleugnung der Natur im Menschen führen kann, sondern auch zur Verabsolutierung, Sakralisierung und Vergottung des körperlichen Begehrens und des Körpers, haben sie nicht erörtert. Im Gegenteil: Mitunter wurde von ihnen die Natur im Menschen als das Lebendige schlechthin substanzialisiert.

Die Wiederentdeckung der Körperlichkeit als Wiederverzauberung? Zur postmodernen Kritik am gegenwärtigen Körperkult.

Von postmodernen Philosophen ist hingegen in kritischer Absicht bisweilen moniert worden, dass – so z.B. Jean Baudrillard - die „Wiederentdeckung“ des Körpers in der

[157]Vgl. Claus-E. Bärsch: Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 1998, S. 333ff.

[158]Konstitutiv für das nationalsozialistische Kollektiv erscheint ihnen zudem allein die pervertierte Freigabe mimetischen Verhaltens. Bei ihnen gibt es keine Hinweise auf die Bedeutung von religiös inspirierten Leibideen und deren Transformation für ein scheinbar vollständig säkularisiertes Gesellschaftsverständnis. Erich Voegelin hatte 1933 im Hinblick auf den nationalsozialistischen Rassismus pointiert die These vertreten, dass „die Rassenidee [...] eine Leibidee wie andere auch ist“ und „Leibideen [...] sich niemals als wissenschaftliche Urteile auf Tatbestände der biologischen Sphäre beziehen, [...] sondern dass die Idee der Leibgemeinschaft immer eine ‚mythische’ Idee ist, dass sie immer (nicht nur im Falle der christlichen Gemeinschaft) ein corpus mysticum aufbaut.“ (Voegelin: Rasse und Staat, Tübingen 1933, S. 14).

Moderne, „die lange Zeit eine Kritik des Sakralen in Richtung auf mehr Freiheit, Wahrheit und Emanzipation war, kurz gesagt: ein Kampf des Menschen gegen Gott, [...] sich heute unter dem Zeichen der Resakralisierung“[159] vollziehe. Der heutige Körperkult habe den der Seele und dessen ideologische Funktion ersetzt und sei zu einer „mystischen Instanz“ und „zum Gegenstand des Heils“ geworden. Man dürfe daher nicht etwas als „Säkularisation“ bezeichnen, was nur eine „Metamorphose des Sakralen“ sei. Die Sakralisierung des vermeintlich vollkommenen Körpers zeigt sich für Baudrillard, dessen empirische Quelle Zeitschriften aller Art sind, vor allem in dem Umstand, dass sein ihm innewohnendes Prinzip des Begehrens als Mangel verhüllt werde: „Die Wahrheit des Körpers ist die Begierde. Da sie ein Mangel ist, darf sie nicht gezeigt werden.“[160] Der Körper werde daher nicht „auf Grund von autonomen Zwecken für den Einzelnen wiederanerkannt, sondern auf Grund eines normativen Prinzips der Nutzung und der hedonistischen Rentabilität, auf Grund eines instrumentalisierten Zwangs, der direkt auf den Code und die Normen einer Produktions- und Konsumgesellschaft ausgerichtet ist.“[161]

Christoph Wulf hat dahingegen, wie in seinem kurzen, aber anregenden Aufsatz *Der Körper der Götter*[162] nachzulesen ist, weiter ausholend danach gefragt, welche Bedeutung in der Vergangenheit die Verkörperungen der Götter in den Religionen für die Vorstellungen der Menschen von ihrem Körper und umgekehrt hatte und welche Konsequenzen der Verlust der Transzendenz bzw. der Wegfall des göttlichen Körpers für die Vorstellungen vom menschlichen Körper hat. Frei von einer zielgerichteten, teleologisch-spekulativen Geschichtsdeutung, auf die man explizit oder implizit im Diskurs über den Körper in den Humanwissenschaften so häufig trifft, beachtet Wulf den Zusammenhang von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein in Vergangenheit und Gegenwart. Dabei erinnert er an leibhaftige Gottesvorstellungen in der Vergangenheit und deutet zudem an, dass der Prozess der Säkularisierung bzw. der Sturz des

---

[159]Jean Baudrillard: Der schönste Konsumgegenstand - Der KÖRPER. In: Claudia Gehrke (Hrsg.): Ich habe einen Körper, München 1981, S. 105.

[160]Ebenda, S. 101. Auch wenn Baudrillard mit antimetaphysischem Affekt spricht, so beruht doch seine Feststellung von der Resakralisierung des Körpers auf der Gegenüberstellung von Mangel und Fülle, die wiederum auf die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits bzw. Immanenz und Transzendenz verweist.

[161]Ebenda, S. 97.

[162]Christoph Wulf: Der Körper der Götter. In: Dietmar Kamper und Wulf (Hrsg.): Transfigurationen des Köpers – Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 11ff. Im Folgenden wird, wenn Wulf zitiert wird, im Text nur die Seitenzahl in Klammern angegeben.

Menschen in die Immanenz seiner biologisch-leiblichen Verfasstheit mitunter zu einer Immanentisierung der Transzendenz in Form von redivinisierten Körpervorstellungen führt. Somit verweist er auf unterschiedliche Formen einer Konnexität von Gottes- und Körpervorstellungen. Dies anzudeuten gelingt ihm, da er einerseits in der Körperlichkeit keine nicht mehr weiter zu hinterfragende Evidenz, sondern nach wie vor eine erkenntnistheoretische Herausforderung erblickt, die er offen hält für letzte Gewissheiten; und da er andererseits diesen Befund mit einem Problembewusstsein dafür verknüpft, dass die meisten Menschen nur über *Verkörperungen* des Göttlichen einen Bezug zu Gott herstellen. Die lineare Konstruktion eines Abfalls von Gott zur Leiblichkeit durchkreuzt und ergänzt somit Wulf mit seinem Hinweis auf leibhaftige Gottes- und redivinisierte Leibesvorstellungen. Seine diesbezüglichen Anmerkungen werden daher nachfolgend vorgestellt.

Der Ausgangspunkt von Wulfs Reflexionen ist der menschliche Körper als ein erkenntnistheoretisches Problem. Somit wird von ihm zunächst die vermeintliche Selbstverständlichkeit hinterfragt, die dem Körper mitunter im Kontext aktueller Geist-Körper-Kontroversen zugesprochen wird. Nicht selten wird nämlich allzu unverzüglich die Frage nach der Natur bzw. dem materiellen oder immateriellen Status des Geistes aufgeworfen. Dabei besteht die Gefahr, dass die prekäre Frage nach dem, was der Körper ist, übersprungen und somit das *Körper-Problem* von vornherein ausgeklammert wird.[163] Obschon das historische Spektrum der Körperbilder und diesbezügliche Denkanstrengungen außerordentlich vielschichtig und heterogen seien, fordere der Körper den Menschen nach wie vor heraus. Er beunruhige trotz beachtlicher Erkenntnisfortschritte das philosophische, religiöse wie wissenschaftliche Denken gleichermaßen, da es nicht gelänge, ihn vollständig widerspruchsfrei zu erkennen:

> „Immer wieder fordert der menschliche Körper Imagination, Denken und Erkenntniskraft heraus, ohne dass es gelingt, ihn zu begreifen. Mit jedem Verstehen werden einige Aspekte erschlossen, andere verdeckt, noch andere ausgeschlossen. Um uns seiner zu vergewissern, produzieren wir

[163]Barbera Montero hat darauf hingewiesen, dass man Gewissheit über das Physische nicht einfach dadurch erlangt, dass man es dem Nicht-Physischen gegenüberstellt. Bevor man sich allzu unverzüglich dem Geist-Körper Problem zuwendet, sollte man sich immer auch mit dem Körper-Problem beschäftigen. Denn auch die Elementarteilchenphysiker seien sich bei ihren theoretisch-experimentellen Bestimmungsversuchen dessen, was materiell ist, keineswegs einig. Die Grundlagenforschung befände sich vielmehr im stetigen Fluss. Sofern der Stand der Forschung zur Definition des Materiellen unabgeschlossen ist, bleibe aber auch die These, der Geist sei materiell, notwendigerweise vage, da man nicht exakt angeben kann, was damit behauptet wird. Der Physikalist, sofern er sich dem Körper-Problem stellt, stehe somit vor dem Dilemma, sich entweder auf eine nur vorläufige und möglicherweise falsche Theorie stützen oder aber auf ein Verständnis dessen, was materiell ist, ganz verzichten zu müssen. Vgl.: Barbera Montero: The Body Problem. In: Nous, Band 33 Heft 2, Oxford 1999.

> Vorstellungsbilder, Schemata, Paradigmata. Widersprüche, sich ausschließende Gewissheiten, Paradoxa sind die Folge. Das religiöse Denken, die philosophische Reflexion und das wissenschaftliche Erkennen hat er gleichermaßen beunruhigt. Unabweisbar sind seine Deutungs-Anforderungen, nicht weniger entschieden ist sein Widerstand, sich deuten zu lassen. Trotz aller Bemühungen bleibt ein enigmatischer Rest, der die Vorstellungskraft und das Denken beunruhigt.“ (11)

Ausgehend von diesem, Fort- wie Rückschritte keineswegs ausschließenden, aber nichtsdestotrotz grundsätzlichen Vorbehalt im Hinblick auf eine vollständige Erfassung und Erkenntnis dessen, was der Körper ist, bemerkt Wulf, dass in der Vergangenheit die unterschiedlichen Bilder, die sich Menschen von ihrem Körper machten, beeinflusst wurden von den Vorstellungen, die sie sich von den Körpern der Götter bzw. vom Körper Gottes bildeten. Dabei sei die Frage, ob die „Vorstellungen vom Körper Gottes nach dem Modell des menschlichen Körpers entwickelt, oder [...] der menschliche Körper nach den Vorstellungen vom Körper Gottes begriffen“ (11) worden sei, wahrscheinlich unentscheidbar. Vielmehr habe ein „mimetisches Verhältnis“ (11) wechselseitiger Beeinflussung bestanden.

Die seiner Ansicht nach oft gewählte Frageperspektive, „dass die gesellschaftlichen Bedingungen der Menschen ihre religiösen Vorstellungen bestimmen“ (12), kehrt Wulf allerdings um. Auch die Umkehr verspreche fruchtbare Erkenntnisse. Er fragt daher vor allem danach, inwiefern die Verkörperungen der Götter bzw. ihr Fehlen sich auf die Vorstellungen der Menschen von ihren eigenen Körpern auswirkt. Wulf richtet seine Aufmerksamkeit zunächst auf die durch und über den menschlichen Körper ausgelöste Beunruhigung, die für ihn auf einem letztlich nicht vollständig befriedigend zu lösenden Erkenntnisproblem basiert. Anschließend wendet er sich dem Problem der Gottesvorstellungen als symbolische Artikulation des Paradoxes von Gegenwart und Abwesenheit Gottes in den Religionen zu:

> „Zu den interessantesten Verkörperungen menschlicher Einbildungskraft gehören die Gottesvorstellungen. Ohne sie kann sich keine Religion konstituieren. Denn einerseits müssen Religionen an dem transzendenten Charakter Gottes festhalten, andererseits müssen sie diesen den Menschen so vermitteln, dass diese Vorstellungen entwickeln können, auf die sie sich in ihrem Fühlen und Denken beziehen können. Daher müssen Religionen Verkörperungen der Götter bzw. Gottes imaginieren. In manchen Fällen werden die Körper der Götter nach Menschenkörpern, in anderen nach Tierkörpern, in wieder anderen als Mensch-Tier-Verbindungen vorgestellt. Keine Religion kommt ohne derartige Verkörperungen des Göttlichen aus, da die meisten Menschen nur über sie einen Bezug zu Gott herstellen können.

> Somit gerät der imaginierte Körper Gottes zu einem zentralen Träger der religiösen Vorstellungen, Sehnsüchte und Wünsche des Menschen.“ (11).

Wulf erkennt damit dem Sachverhalt nach das mit religiösen Vorstellungen einhergehende Problem der – je nach gewählter Perspektive - Theomorphisierung des Menschen bzw. Anthropomorphisierung der Götter. Dieses betrachtet er vor allem als ein gesellschaftliches Phänomen, da die meisten Menschen ohne Verkörperung keinen Bezug zu Gott herstellen könnten. Dennoch weist er darauf hin, dass es „drei grundsätzliche Unterschiede zwischen den Körpern der Götter bzw. dem Körper Gottes und dem menschlichen Körper festzuhalten“ gelte:

> „1. Der Körper der Menschen ist sterblich, der der Götter unsterblich. Mit der Geburt erhält jeder Mensch einen Körper, mit dem er sein Leben lang verbunden ist. Er ist Garant seiner Individualität. Mit dem Tode verschwindet der Körper und der Mensch mit ihm. [...] Im Unterschied dazu kennzeichnet den göttlichen Körper seine Unsterblichkeit bzw. seine Fähigkeit, wiedergeboren zu werden.
>
> 2. Der menschliche Körper ist sichtbar, der göttliche nicht; der menschliche Körper ist gegenwärtig und manifest, der göttliche abwesend und unfassbar. Wie sich ein unsichtbarer, abwesender, göttlicher Körper vorstellen läßt, bleibt offen. Während der menschliche Körper in Raum und Zeit lokalisiert ist, transzendiert der Göttliche diese. Die Götter besitzen eine Individualität, die sich in ihrem Aussehen und Handeln zeigt, ohne sie an Ort und Zeit zu binden.
>
> 3. Im Unterschied zum greifbaren Körper des Menschen drückt sich der göttliche Körper im Zeichen aus. Worte, Bilder, Riten verweisen auf seine Andersheit. Manchmal verkörpert sich Gott auch in den Körpern ausgewählter Menschen, durch die er seine Wirkungen entfaltet.“ (12).

Im Anschluss daran weist Wulf darauf hin, dass das Spektrum der Körperbilder des Menschen vielschichtig und heterogen sei. Mitunter gelte

> „der Körper als von göttlicher Kraft belebter Hort der Seele, aber auch als Träger des ‚Bösen’ der menschlichen Natur, das es zu überwinden gilt, um eines ‚höheren’ Lebens teilhaftig zu werden. Oder der Körper wird auf seine Anatomie reduziert und ausschließlich als physischer Körper begriffen, dessen Funktionalität und Wert lediglich für gesellschaftliche Arbeits- und Verwertungsprozesse interessiert. Manchmal erscheint er sogar als fragmentarisierter Körper, von dem nur seine Einzelteile die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zurück tritt die Vorstellungen von einem diese aufeinander beziehenden und einigenden Körper, der in seiner Gesamtheit einmalig ist.“ (12).

Mit wenigen Sätzen versucht Wulf, das Spektrum von menschlichen Körpervorstellungen zu umreißen, das von offenen und für äußere Kräfte durchlässigen bis hin zu geschlossenen Körpermodellen reicht. Wird das eine Mal auf fragmentarische und abhängige Momente hingewiesen, wird das andere Mal von Ganzheit und Einheitlichkeit gesprochen.[164]

Theo- und Anthropomorphismen bzw. der Grad der Betonung der Unterschiede zwischen den Körpern der Götter und dem menschlichen Körper weichen in den verschiedenen Religionen erheblich voneinander ab. Bei den altägyptischen Verkörperungen der Götter, bei denen menschliche Figurationen und Mischgestalten nicht fehlen, sei auffällig, „dass die Körper der Götter oft den Körpern von Tieren angeglichen werden." (13). Die Götter erscheinen bisweilen in einer Mensch-Tier-Mischgestalt „mit einem Menschenantlitz" (13). Umgekehrt „galt das Antlitz des Herrschers als göttliches Gesicht unter den Menschen" (13), über das er mit den Göttern in Kontakt treten konnte. Im Tode konnte lediglich der König eine Tiermaske nehmen. Die animalischen Verkörperungen der Götter seien ein Privileg der Götter, durch das sie sich von Menschen unterscheiden. Die auch menschliche Gestalt der Götter verweise indes darauf, das der menschliche Körper ein Zeichen Gottes sei:

> „Der Tierkopf ist [...] ein göttliches Privileg, das Menschen nicht zukommt. Die Widderkopfmaske des Gottes Amon soll enthüllen und verbergen. Sie zeigt zwar ein Antlitz Gottes, verbirgt aber zugleich die Gesamtheit seines Wesens, das sich nicht in einem Antlitz zeigen kann. Gott ist vielgestaltig und unzugänglich. [...] So gesehen ist auch der menschliche Körper lediglich Zeichen Gottes. Wegen seiner Antithese zum menschlichen Körper wird der auf Gott verweisende Zeichencharakter des tierischen Körpers noch deutlicher. Auch diese Tierdarstellungen der Götter werden wie der Stier Apis anthropomorphisiert. Apis wird mit einem menschlichen Körper und dem Kopf eines Stieres dargestellt. Während der menschliche Körper Zeichen seiner Individualität ist, verweist der Stierkopf auf die göttliche Natur. Entsprechendes gilt für die Götterdarstellungen mit tierischem Körper und menschlichem Kopf wie die Sphinx. In ihrem Fall verweist der Löwenköper auf die königliche Allmacht Gottes, der dem Menschen ein Antlitz zeigt, das dieser begreifen kann. In diesen Darstellungsversuchen geht es um eine Vergewisserung [...] des Göttlichen, zugleich aber auch um die Andersheit

[164]Beide Aspekte werden übrigens beachtet und zugleich relativiert, wenn Biologen heute Lebewesen als „nicht abgeschlossene, sondern offene Systeme" (Eike Libbert: Vorwort. In: Allgemeine Biologie, hrsg. von Libbert, Jena [7]1991, S. 18) bestimmen. Auch die somatisch-biotische Dimension der Menschen wird daher weder als *autopoietisches System* oder *ens causa sui* substanzialisiert noch auf abiotische Stoffe oder äußere Energien reduziert. Vielmehr wird diese mit Hilfe der Kategorien der Identität wie der Differenz zugleich wahrgenommen und z.B. durch die Merkmale *Stoffwechsel, Individuation, Selbstreproduktivität und –regulation, Entropietrennung, Bewegungs- und Kommunikationsfähigkeit* etc. näher bestimmt.

> des Göttlichen, das sich dem lebenden Menschen entzieht und nur dem gestorbenen zeigt.“ (14).

In der homerischen Götterwelt spielten hingegen Tiergestalten kaum noch eine Rolle. Der Unterschied zwischen menschlichem und göttlich-unvergänglichem Körper werde z.B. dadurch ausgedrückt, dass Götter kein Brot essen und Wein trinken, sie an Festessen nur aus Freude teilnehmen und es für sie eine spezielle Nahrung und das Getränk der Unsterblichen gebe. Menschliche Körper sind hingegen unvollständig, kennen Erschöpfung und Krankheit, bedürfen der Auffüllung durch Essen und Trinken, Ruhe und Schlaf. Der Körper der Götter sei ohne „Begrenzungen und Angewiesenheit auf außen; er verkörpert die Fülle und zeigt dadurch die Unterlegenheit des menschlichen Körpers“ (15). Der menschliche Körper sei einerseits eine

> „Einheit für sich, abgeschlossen von anderen Körpern, mit einem Innen und Außen und der Haut als Grenze, mit Öffnungen [...] Andererseits ist er offen für Kräfte, die ihn erfassen und führen: die Lebenskraft (ménos), die Stärke (alké), die Furcht (phóbos), das Begehren (éros) zum Beispiel. Diese Kräfte ergreifen ihn, packen sein Inneres, bewegen es und lassen ihn außer sich geraten.“ (15).

Wulf erwähnt es nicht, aber bei Bruno Snell kann man nachlesen, dass bei Homer der menschliche Leib eine ‚lockere’ Ansammlung von Gliedern mit ‚Seelenorganen’, vielmehr eine durchlässige Vielheit denn geschlossene Einheit ist, offen für göttliche Eingriffe von außen: „Jede Mehrung der körperlichen und geistigen Kräfte geschieht von außen, vor allem durch die Gottheit.“[165] Auch dies verweist auf die Komplementarität und wechselseitige Abhängigkeit von Gottesvorstellung und Leibbewusstsein. Wulf verweist zudem noch auf das für die griechische Religion sonst untypische Götterbild des Dionysos, der von den Titanen zerstückelt wird und durch den Gott Apollon oder – je nach Überlieferung – die Göttin Rhea wieder zusammengesetzt wird, so dass eine „Metamorphose und Auferstehung seines zerstückelten Körpers“ (16) stattfindet.

Im Unterschied zu der Vielzahl von Götterkörpern im Polytheismus der Griechen „hat der jüdische Monotheismus von vornherein das Verbot ausgesprochen, sich einen Gotteskörper vorzustellen. Für die jüdische Religion ist Gott der ganz Andere, von dem sich der Mensch keine Bilder machen kann, ohne ihn herabzuziehen.“ (17). Doch kommt es auch – Wulf erwähnt es nicht – in der jüdischen Religion vor, dass Jahwe „mit Mose von Angesicht zu Angesicht“ redet. Indes wird Mose umgehend belehrt:

---

[165]Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1986, S. 28.

> „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. Und der HERR sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felsenkluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her sehen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“ (Ex 33, 11 und 20-23).

Auch der Hinweis auf das Bilderverbot enthält wieder zugleich mit der Rede von der „Hand“ Gottes eine dem menschlichen Dasein entlehnte Metapher, wie im übrigen Jahwe auch sehen, hören, sprechen und zornig sein kann.[166]

Wulf weist darauf hin, dass im Christentum ein neues Element hinzugekommen ist, insofern sich in „der Gestalt Christi [...] Gott dem Menschen ähnlich machen und sich ihm zu erkennen geben“ (17) wollte. Den Satz aus dem Johannes Evangelium: „Wer mich sieht, der sieht den Vater.“ (14,9) interpretiert Wulf wie folgt:

> „Einmal ist er Ausdruck der Unsichtbarkeit und Allmacht Gottes, sie macht es dem Menschen unmöglich Gott zu sehen und zu erfassen. Andererseits läßt sich jedoch der Repräsentant Gottes auf der Erde, Jesus, sehen. Da Gottvater im Sohn ist und beide einer sind, gibt sich Gott dem Menschen im Körper und in den Werken Christi zu sehen. Christus stellt also die Sichtbarkeit und Gott die Unsichtbarkeit Christi dar. [...] Durch die Inkarnation Gottes gewinnt der Körper Jesu eine übermenschliche Qualität; zugleich unterliegt damit der Körper Gottes den Bedingungen sterblicher menschlicher Körper. Mit der Inkarnation läßt Gott sich sehen, jedoch nur in dieser Gestalt.“ (17).

Zudem hat Wulf auf das Abendmahl als symbolische Wiederholung des Erlösungsopfers Christi und als „Einverleibung des Körpers und des gekreuzigten Gottes in die Körper der Gläubigen“ (17) hingewiesen:

> „Der Körper Christi und der Körper seiner Gemeinde vereinigen sich im Abendmahl [...] Der Körper Jesu, der sich freiwillig der Gewalt ausgesetzt und den Tod auf sich genommen hat, wird im Abendmahl der eucharistische Körper, dessen Gegenwart eine Abwesenheit verkörpert, die sich im Abendmahl in der Gemeinde aktualisiert.“ (18).

Im Hinblick auf die mit dem Glauben an die Mensch- und Fleischwerdung Gottes einhergehende Körpervorstellung der Menschen meint er, diese verweise „auf einen vom Geist durchdrungenen Körper, der nicht bloß Materie ist und den der Mensch mit dem Tier teilt.“ (18). Der menschliche Körper sei höherwertig und verweise auf den

[166]Vgl. Silvia Schroer und Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.

göttlichen Körper und seine „Intimität mit Gott“. In der Ebenbildlichkeit mit Gott, der einen menschlichen Körper angenommen hat, sieht Wulf einen Ursprung dafür, dass die Menschen ihrem Körper Würde zugesprochen haben. Die Aktualisierung der göttlichen Gegenwart durch das Abendmahl in der Gemeinde hätte zudem dazu geführt, dass – wie Wulf es formuliert - „der menschliche Körper [...] seine Würde vollends nur als sozialer Körper“ (18) entfalte, da der einzelne Mensch der anderen bedürfe. Ergänzt sei hier lediglich, dass aufgrund der christlichen Gottesvorstellung dem menschlichen Körper mitunter wohl auch mehr als Würde zugesprochen wird. Paulus unterschied zwar scharf zwischen menschlichem Fleisch und dem auferstandenen Leib, mitunter substanzialisierte er indes den menschlichen Leib, wenn er vermeinte, dass „eure Leiber Christi Glieder sind“ (1 Kor 6,15) oder Gott an oder gar – z.B. nach der unrevidierten Elberfelder Übersetzung des Brockhaus Verlags - in diesem zu verherrlichen sei:

> „Oder wißt ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? Denn: Um einen Preis wurdet ihr erkauft. So verherrlicht denn Gott in eurem Leib.“ (1 Kor 6,19).[167]

Wulf hat mit seinen Ausführungen angedeutet, dass ägyptische, griechische, jüdische und christliche Gottesvorstellungen, mehr oder weniger von anthropomorphen Vorstellungen bestimmt, mit spezifischen Körpervorstellungen des Menschen einhergingen. Er hat einige zentrale Differenzen, aber auch Gemeinsamkeiten wie wechselseitige Abhängigkeiten angesprochen. Er hat dies mit der Absicht getan, um Antworten auf die Frage finden zu können, was es für die Körpervorstellungen des Menschen bedeutet, wenn geglaubt wird, dass Gott tot sei. Der transzendente und unsterbliche Körper Gottes hatte die Wunschvorstellungen vom Überleben des eigenen Körpers absorbieren können. Mit dem Tode Gottes und dem Verschwinden des unsterblichen göttlichen Leibes werde nun die Aufmerksamkeit auf den sterblichen Körper der Menschen zurückgeworfen. Wie Baudrillard hat auch Wulf vor allem hervorgehoben, dass, wenn die Komplementaritätsfolie entfällt, viele der bisher den Körpern der Götter

[167]Hier zitiert nach Schroer und Staubli, a.a.O. 1998, S.42. Die beiden Theologen, Schroer ist Professorin für evangelische Theologie an der Universität Bern, sind von der vollkommenen Gottesgegenwart im menschlichen Leib überzeugt: „Die paulinische Metapher vom menschlichen Leib als Tempel des Heiligen Geistes in all diesen Aspekten ernst nehmen heißt, die vollkommene Gottesgegenwart in der Leiblichkeit und die daraus resultierende Unantastbarkeit der Würde des menschlichen Körpers ernst nehmen. Zugleich steckt in diesem Bild ein Imperativ. Das Heiligtum Gottes auf Erden muss geschützt werden, vor Verunreinigung und Profanierung bewahrt werden.“ (Ebenda, S.42f.).

zugeschriebenen Merkmale auf den Körper des Menschen, auf seine Virtualität und Potentialität zurückgeworfen würden. „Die Einbildungskraft projiziert nun die auf die Götter-Körper bezogenen Bilder auf die Körper der Menschen zurück.“ (18). Die Wunschvorstellungen, die zum imaginären Entwurf des Gotteskörpers geführt hatten, blieben somit weiterhin wirksam. Die meisten der ersehnten Merkmale des göttlichen Körpers „macht sich der menschliche Körper“ - auch Wulf erhebt den Körper zu einem handelnden Subjekt – „zu eigen.“ (19) „Wenn die Unsterblichkeit des anthropomorph entworfenen Körpers Gottes als Bezugspunkt wegfällt, wird eine Dynamik des Wünschens und Imaginierens freigesetzt, die die Verbesserung des menschlichen Körpers und die Lebensverlängerung zum Ziel der Geschichte macht“ (19). Diese Dynamik könne z.B. dazu führen, dass sich die Unsterblichkeits- und Überlebensphantasien der Menschen an „der gewaltigen Ausdehnung des medizinischen Bereichs“ festmachen. Es kann sein, dass mit „Hilfe der Reduzierung des Körpers auf seine biologischen Prozesse und ihre Beeinflussung [...] ein mit den metaphysischen Wünschen im Zusammenhang stehendes Programm realisiert werden“ (19) soll. Es kann indes auch sein, dass mit dem Sturz in die Immanenz der Körper „letztlich als eine Ansammlung von Zellen“ (19) gilt und „der auf Transzendierung angelegte Körper des Menschen zu einem bloßen Gegenstand der Biologie und der medizinischen Technologie“ (19) verkomme.

Die Dynamik der freigesetzten Unsterblichkeitsphantasien könne unter anderem, so formulierte Wulf zusammen mit Dietmar Kamper bereits einige Jahre zuvor, Wünsche nach einer technologischen Substitution des Lebendigen freisetzen, die auf eine transhumane Expansion und letztlich ein Verschwinden des menschlichen Leibes abzielten. Dieses Verschwinden des Körpers sei ein

> „Großprojekt mit titanenhaften Umrissen. Die ungeheure Arbeit, die das moderne Europa auf den Schultern des Christentums unternimmt – von Hegel als Säkularisierung der Menschwerdung Gottes apostrophiert, in der die Entheiligung als Verwirklichung des Heiligen im Profanen begriffen werden muss – zielt auf die Überwindung des Todes und des Geschlechts. Es geht um die Ablösung einer Fehlkonstruktion durch ein Werk, das auf Dauer gestellt werden kann und dann selbst die Generierung des Menschen – falls und wo erforderlich – zu übernehmen in der Lage ist. Nicht nur die Sterblichkeit und das Siechtum sind dabei auszumerzende Momente der Unvollkommenheit, sondern auch die durch Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, verhängte Verwicklung der menschlichen Natur ins vegetative. Die künstliche Erzeugung von Leben [...] steht deshalb seit langem auf dem Programm. [...] Meldungen von der Forschungsfront werden mit großen Interesse und viel Beifall bedacht; was technisch möglich ist, wird auch – über

kurz oder lang – gemacht. Zu wichtig ist die projektierte Erlösung von der Natur, die als einzig adäquate Antwort auf die vorgeschichtliche und geschichtliche Abhängigkeit vom Naturzwang angesehen wird."[168]

Zur politischen Bedeutung der Konnexität von Gottes- und Körpervorstellungen

Mit der Skizzierung der postmodernen Kritik am gegenwärtigen Körperkult sollte nicht nur darauf verwiesen werden, dass der Prozess der Säkularisierung nicht schlicht als vollständige Profanisierung und Entheiligung der Welt aufgefasst werden darf. Vielmehr sollte angedeutet werden, dass der Sturz des Menschen in die Immanenz seiner biologischen Verfasstheit mitunter zu einer Immanentisierung von Transzendenz in Form von resakralisierten Körpervorstellungen und damit verknüpften Unsterblichkeitssehnsüchten führt. Zwar durchkreuzen die hier genannten Autoren mit ihrem Hinweis auf anthropomorphe Göttervorstellungen in der Vergangenheit und resakralisierte Körpervorstellungen in der Gegenwart die Vorstellung, dass in der Vergangenheit die Zuwendung zu Gott stets mit einer Abwendung von der Leiblichkeit einherging und in der Gegenwart die Zuwendung zur Leiblichkeit frei von religiösen Implikationen erfolgt. Auch die mimetische Abhängigkeit von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein hat Wulf andeuten können. Die politischen Implikationen, die mit der Resakralisierung des Leibbewusstseins einhergehen können, werden von ihnen jedoch nur angedeutet. Die Entgrenzung des somatischen Begehrens, die Baudrillard wie oben erwähnt andeutete, hat auch Wulf nicht in Betracht gezogen.

Diese kann indes das politische Handeln insgesamt und nicht allein auf dem Feld der Medizin und Biotechnologie in Mitleidenschaft ziehen; zunächst einmal, da die übermäßige Bevorzugung eines Handlungsfeldes des Politischen zu Lasten anderer erfolgt. Darüber hinaus stellt die mit dem redivinisierten Körperbewusstsein einhergehende Unfähigkeit, sich von seinem Leib und somatischen Begehren psychisch zu distanzieren, den Primat der Politik vor der Ökonomie in Frage. Entscheidend für das dann vorherrschende Bewusstsein von Gesellschaft dürfte ferner die Verfolgung materieller Ziele wie Gesundheit, Wohlstand und Wohlfahrt sein. Selbstredend sind diese basalen Ziele keineswegs per se gering zu schätzen, sofern sie nicht verabsolutiert bzw. zum Selbstzweck erhoben werden. Wie sich dies verhindern lässt, ist allerdings nur schwer vorstellbar, wenn die Merkmale des göttlichen auf den menschlichen

[168]Kamper und Wulf: Die Parabel der Wiederkehr. In: Die Wiederkehr des Körpers, 1982, S. 16.

Körper und das somatische Begehren mehr oder weniger unbemerkt übertragen werden; also z.B. das Begehren nach Begegnung und postmortaler Vereinigung mit einem göttlichen (d.h. vollkommenen, unendlichen, unbegrenzten, unsterblichen etc.) Körper in die vermeintliche Unendlichkeit, Unbegrenztheit und Unsterblichkeit des körperlichen Begehrens transformiert wird. Betrifft die Resakralisierung zudem nicht alle Menschen, sondern nur einige oder lediglich das eigene Leibbewusstsein und Begehren, kann dies sogar leicht zur politischen Unfähigkeit führen, mit anderen überhaupt noch in Gesellschaft und Gemeinschaft leben zu können, da diese dann kaum anders als Konkurrenten der eigenen Bedürfnisbefriedigung wahrgenommen werden können. Der Beitrag postmoderner Autoren zu einer religionspolitologischen Analyse, die zudem nach der politischen Bedeutung von anthropomorphen Verkörperungen des Göttlichen in gegenwärtigen religiösen Existenzinterpretationen zu fragen hat, da nicht von einem Verschwinden diffuser Religiosität ausgegangen werden kann, besteht daher zunächst einmal darin, dass sie an die vielfältigen Formen einer Konnexität von Gottes- und Körpervorstellungen wieder erinnert haben.

Wer die Bedeutung von Gottesvorstellungen oder Leibbewusstsein für das politische Denken und Handeln erfassen will, sollte beachten, dass beide in einem wechselseitigen, aber nur selten bewusst explizierten Verhältnis zueinander stehen. Die Verkörperungen des Göttlichen beeinflussen das Bild, das sich die Menschen von ihrem Körper machen, ebenso wie dieses auf ihre Vorstellungen vom Körper Gottes zurückwirkt. Um religiöse Implikationen von Körpervorstellungen feststellen zu können, ist es nicht notwendig, mit Thomas Luckmann bereits „das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus ein religiöses Phänomen“[169] zu nennen. Denn damit betrachtet Luckmann Religion nicht nur als „ein universales menschliches Phänomen“.[170] Vielmehr impliziert dies, dass es rein profane Vorstellungen gar nicht gibt, da mit jedem nur denkbaren Akt menschlichen Vorstellens die biologische Natur transzendiert wird. Insofern ist eine Körpervorstellung für Luckmann immer auch ein religiöses Phänomen.[171] Von einer Verabsolutierung, Sakralisierung oder Vergottung soll

[169]Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991, S. 86.

[170]Ebenda.

[171]Umgekehrt hat Mircea Eliade davon gesprochen, dass mit unserer Sprache das Heilige, das sich immer als eine Realität manifestiere, „die von ganz anderer Art ist als die ‚natürlichen’ Realitäten“ (Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main 1990, S. 13), naiv in Worte gefasst wird, „die dem Bereich der Natur oder dem profanen Geistesleben des Menschen entlehnt sind.“ (ebenda, S. 14). Diese „analogisierende Ausdrucksweise entspringt eben der Unfähigkeit, das *Ganz andere* zu benennen: die Sprache ist darauf angewiesen, alles, was über die normale menschliche Erfahrung hinausgeht, in Worte zu kleiden, die dieser normalen Erfahrung entstammen.“ (ebenda). Zur Leugnung der Leibhaftigkeit der

hier hingegen erst dann gesprochen werden, wenn bestimmte Negationen (z.B. unendlich, unbegrenzt, unbedingt), mit denen im Modus des Glaubens der transzendente Status ‚Gottes' oder des ‚Heiligen' angezeigt werden, ausschließlich auf innerweltliche Relationen oder ‚natürliche' Realitäten bezogen werden. Religionspolitologisch von Interesse ist daher zunächst einmal, dass die Unterschiede zwischen den Körpern der Götter und dem der Menschen sowohl bei verblassten Gottesvorstellungen im Rahmen profaner Selbstdeutungen als auch bei unzureichend expliziertem Leibbewusstsein im Kontext religiöser Existenzinterpretationen nicht hinreichend markiert und bewusst gemacht werden können. Die Merkmale des einen können dann mehr oder weniger unbemerkt auf den des anderen Körpers übertragen werden. Beide Existenzinterpretationen implizieren insofern eine mehr oder weniger weitgehende Konsubstanzialität von göttlicher und menschlicher Natur.

Trifft man daher im Kontext religiöser Existenzinterpretationen auf anthropomorphe Gottesvorstellungen, so ist es durchaus von politischer Relevanz, wenn man notiert, dass es sich hierbei zugleich um eine theomorphe Darstellung menschlicher Leiblichkeit und Leidenschaften handelt. Werden Gott oder Götter nicht nur als gut, wahrhaftig und tugendhaft, sondern zugleich als leibhaftig, verbrecherisch, leidenschaftlich, gierig, neidisch, eifersüchtig, streitsüchtig, kriegerisch, grausam und lügnerisch dargestellt, so impliziert dies nicht nur, dass Menschen Gott oder Götter vermenschlichen, sondern eben auch, dass sie sich selbst, ihre Leiblichkeit und Leidenschaften oder Fähigkeiten vergotten oder vergöttlichen. Platons Kritik an den Gottesvorstellungen in homerischer Dichtung und Tragödie bezweckte daher nicht primär, in ebenso schlichter religiöser Erbauung wie vermessener Überheblichkeit die Götter zu rechtfertigen, sondern vor allem, dem Menschen politische Verantwortung für seine Leidenschaften und Taten zu zumuten. Die leibhaftigen und mit allzu menschlichen Leidenschaften ausgestatteten Göttervorstellungen der Mythopoeten bezichtigte er, eine Selbstentschuldung der Menschen zu ermöglichen. Anstoß erregte, dass Menschen Götter mit fragwürdigen Eigenschaften erfanden und für ihre politische Unordnung stiftenden Taten verantwortlich machten. Wenn er darauf verweist, dass man die Schuld für das Schlechte nicht bei Gott suchen dürfte, denn „nur an wenigem, was die Menschen

---

Transzendenz und der Problematik der Verwechslung von Chiffern mit leibhaftiger Transzendenz aus der Perspektive der Philosophie vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Vierter Teil, Kapitel 2: Chiffer und Leibhaftigkeit, München 1963, S. 163 ff.

betrifft, ist er schuld, an vielem dagegen unschuldig“[172], so impliziert dies nicht nur eine weitgehende Entschuldung der Götter, sondern eben auch eine Entgöttlichung und Entheiligung menschlicher Leiblichkeit, Leidenschaften und Fähigkeiten. Deren theomorphe Darstellung in anthropomorphen Göttervorstellungen und die Entschuldung der Götter als Entheiligung menschlicher Leidenschaften, mit der die Differenz von Göttern und Menschen nicht negiert wird, erweisen sich insofern als zwei gänzlich unterschiedliche Art und Weisen, Götter und Menschen sowie ihr Verhältnis zueinander zu denken.

Wird hingegen im Kontext vermeintlich profaner Existenzinterpretationen die Leiblichkeit oder das körperliche Begehren zum Grund erhoben und verabsolutiert, indem die Merkmale des göttlichen auf den menschlichen Körper übertragen werden, hat auch dieses Bewusstsein vom Menschen – wie oben angedeutet – politische Implikationen. Auch hierzu findet man bereits bei Platon zahlreiche Hinweise, da er nicht allein die exkulpierende Gottesbegeisterung, sondern auch einen entgrenzten Vitalismus hinterfragte. Wiederholt wurde von ihm die Pleonexie, der Drang nach immer mehr und das Nicht-genug-kriegen-können der Tyrannen und ihnen psychisch Nahestehender analysiert, die zu wissen vermeinten, das der Tod das größte Übel sei.[173] Die aus dieser Einbildung zu wissen folgende Vorrangstellung der Sorge um die physische Selbsterhaltung und die Verabsolutierung des sinnlichen Begehrens, das maß- und grenzenlose, die eigene Vergänglichkeit und irdische Begrenztheit alles Handeln ausblendende Mehr-haben-wollen galt ihm als eine durchaus zu vermeidende und zu verantwortende Ursache für politische Zwietracht, Kampf und Gewalt.

Pleonexie war für Platon insofern weder ein von den Göttern blind verhängtes Schicksal über die stets zur Hybris neigenden Menschen, noch ein dämonischer, dumpf im Innern wirkender Trieb zu entgrenztem Selbsterhalt und maßloser Selbststeigerung, die unwiderstehlich das politische Handeln zur Gänze bestimmen. Weder die Götter noch das körperliche Begehren, dessen Befriedigung man sich weder vollständig

[172] Platon, Politeia 379c.

[173] „Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes als sich dünken, man wäre weise, und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel, etwas zu wissen, was man nicht weiß. Denn niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüssten sie gewiss, dass er das größte Übel ist.“ (Platon, Apologie 29a). Zum Zusammenhang von Körperlichkeit und Gewalt bei Platon siehe: Werner Kremp: Gewaltlosigkeit und Wahrheit, Meisenheim am Glan 1975, S. 155ff.

entziehen kann noch soll, bezichtigte Platon, dass sie dem Menschen gänzlich die Vernunft raubten und ihn in jeder Beziehung in die Irre führten.

Allerdings hatte er das menschliche Nichtwissen als auch den Grund dafür, dass überhaupt Gewalt angewendet wird, nicht allein auf die Anmaßung zu wissen, was man nicht wissen kann, und das Mehr-haben-wollen zurückgeführt, sondern auch auf die Bedürfnisse des Körpers und die Einwirkung des Körpers auf die Seele als eine Quelle menschlicher Übel.[174] Der Körper ist durch das durch ihn verursachte Nichtwissen ebenso Ursache von Gewalt zwischen Menschen wie die Befriedigung seiner Bedürfnisse stets auch ein bestimmtes Maß an Gewalt erfordert. Dem Erreichen vollkommener Erkenntnis wie Gerechtigkeit ist der Körper hinderlich. Implizit wird dies im Schlussmythos des Gorgias über das Totengericht im Bild von der nackten Seele des nackten Richters verdeutlicht, „der erst nach der Befreiung von aller Leiblichkeit zu gerechten Urteilen kommt.“[175]

Obgleich der Körper ein Hindernis der Seele beim Erkennen der Wahrheit und eine Ursache von Kriegen und Aufständen ist, so ist doch „in all diesen Fällen natürlich nicht der menschliche Körper als Gestalt und sinnvoll aufgebauter Organismus gemeint [...], sondern vielmehr [...] seine Materialität.“[176] Und auch sind es nicht alle Begierden oder das Begehren schlechthin, die an der Entstehung und der „tendenziell unbeschränkten Gewalttätigkeit schuld sind.“[177] Wie oben bereits ausgeführt, unterschied Platon in der Politeia (vgl. IV 434 – 444) zwischen rational-führendem (logistikon), mutig-ehrgeizigem (thymoeides) und begehrend-appetitivem Seelenteil (epithymetikon) und bestimmte Gerechtigkeit in der Seele des Einzelnen als harmonische

[174]„Denn solange wir mit dem Körper behaftet sind und unsere Seele mit diesem Übel verwachsen ist, werden wir niemals in vollem Maße erreichen, wonach wir streben; es ist dies aber [...] die Wahrheit. Denn tausenderlei Unruhe verursacht uns der Körper schon durch die notwendige Sorge für seine Ernährung; stellen sich aber außerdem noch Krankheiten ein, so hindern sie uns an der Jagd nach dem Seienden. Ferner erfüllt uns der Körper mit allerlei Liebesverlangen, mit Begierden und Ängsten [...], kurz er versetzt uns in einen Zustand, in dem man sozusagen gar nicht recht zur Besinnung kommt. Denn auch Kriege, Aufruhr und Schlachten sind allein eine Folge des Körpers und seiner Begierden. Denn um den Erwerb von Geld und Gut handelt es sich bei der Entstehung aller Kriege, Hab und Gut aber sehen wir uns gezwungen zu erwerben um des Körpers willen, dessen Ansprüche befriedigt sein wollen. Aus all diesen Gründen haben wir keine Muße zur Philosophie [...] so dass wir durch ihn verhindert werden die Wahrheit zu erkennen.“ (Platon, Phaidon 66c).

[175]Kremp, a.a.O., S. 157.

[176]Fritz-Peter Hager: Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik, Bern und Stuttgart 1970, S. 3 unter Verweis auf Phaidon 81c. Auch wenn der Leib ein Übel ist und „als das Böse erscheint“, so ist dies „aber eben nicht der Leib als schöne Gestalt, sondern das Materielle an ihm“ (ebenda).

[177]Kremp, a.a.O., S. 158.

Zusammenstimmung ihrer drei bestimmenden Seelenteile unter Führung der Vernunft und Ungerechtigkeit und Gewalt als Konsequenz der Verkehrung dieser Ordnung durch Unterordnung der Vernunft unter das Begehren.

Wer „das Begehrliche [...] weder in Mangel gelassen noch überfüllt“ (IX 571e) sorgt sich um die notwendigen wie zuträglichen und gelegentlich auch um überflüssige wie luxuriöse Begierden. Er räumt ihnen indes nicht die Oberherrschaft über ihre Seele ein. Letzteres aber führt über kurz oder lang zur Unfähigkeit, sich von seinem Leib, seinen Bedürfnissen und sich selbst zu distanzieren und mit anderen friedlich zusammenzuleben. Wer anstelle „sich in der Mitte haltender Begierden“ auf unzulässige Weise „Mensch, Gott oder Tier“ (IX 572e) vermischt, indem er Begierden für unersättlich und unendlich hält und sein Begehren zum Wahnsinn steigert, „lebt der Hoffnung, er werde über Menschen nicht nur, sondern gar auch über Götter herrschen können.“ (IX 573c). „Wer seine Leidenschaften zügellos werden lässt … führt zuletzt das Leben eines Räubers, unfähig, mit anderen in Gemeinschaft zu leben, da sie ihm nur Hindernis bei der Bedürfnisbefriedigung sind, zu beseitigen, wenn es diese erfordern (Gorgias 507 E); diesen Typus des Unersättlichen, dessen Seele einem Fass ohne Boden gleicht (493 AB), kann man anhand der Person des Kallikles studieren, der offen und unumwunden für sich das Mehrhaben (493 D – 494 B) fordert und das Recht auf Gewaltanwendung, sei es zum Zweck der Befriedigung seiner Bedürfnisse, sei es als Selbstzweck, weil die unbändigen Naturkräfte des Löwenmenschen sich austoben wollen (Gor. 483 C – 484 C); oberstes Kriterium rechten Handelns ist die größtmögliche Lusterfüllung (Gor. 494 C), unerlässlich dazu vor allem die physische Existenz, die mit allen Mitteln erhalten werden darf (Gor. 511 B), auch mit Gewalt.“[178]

[178]Kremp, a.a.O., S. 157.

C. Praxis der Erneuerung einer Philosophie der (Ko)-Radikalisierung

Maßnahmen, Begriffe und Befunde zu Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf Polarisierungs-, Spaltungs- und Ko-Radikalisierungsprozesse

Nachfolgend werden nun mit dem Working Paper C der Working Paper Reihe des RISP zunächst Desiderata aus staatlich geförderter Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung und Extremismusprävention benannt. Im Anschluss daran werden im Rekurs auf Philosophie und Religionspolitologie theoretische reflektierte Begriffe und empirische Befunde zu gesellschaftlichen Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf Polarisierungs-, Spaltungs- und Ko-Radikalisierungsprozesse aus bisheriger Bürgerforschungs- und Beratungspraxis des RISP im Sinne einer Chronik der (Ko-)Radikalisierung erörtert. Auf diese Weise werden regionale Rahmenbedingungen skizziert und philosophisch-religionspolitologische Qualitätskriterien für die im Rahmen des RIRA Projekts zurzeit erfolgende Entwicklung, Erprobung und Evaluation von kollegialen Bildungsmaßnahmen mit und für schulische wie außerschulische Bildungsträger bzw. Akteure der Bildungs-, Begegnungs-, Beratungs- und Integrationsarbeit ausgewiesen. Daran anschließend werden religionspolitologische Desiderata und Frageperspektiven für die weitere empirische Erforschung von Ko-Radikalisierungsphänomenen aufgeführt. Abschließend werden in Form eines Berichts der bisherige Verlauf der Zusammenarbeit zwischen Philosophie, Wissenschaft und Praxis in der Rhein-Ruhr Region durch Evaluation der lokalen Präventionspraxis und Gründung von Wissenschaft-Praxis Tandem-Teams vorgestellt. Last but not least werden die von diesen kollegial entwickelten und inzwischen auch in der Praxis erprobten, evaluierten und eingeführten Maßnahmen skizziert.

I. Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung und Extremismusprävention im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben* Teil 1

Seit 2006 steht ein Großteil der Bildungsmaterialien, die im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben* und seiner Vorläufer entstanden sind und von einer Vielzahl staatlicher wie zivilgesellschaftlicher Träger erstellt wurden, in der Vielfalt.Mediathek (www.vielfalt-mediathek.de) online und zum Download oder Ausleihen zur Verfügung. Träger dieser öffentlich zugänglichen Mediathek ist das ebenfalls vom genannten Bundesprogramm eigens zu diesem Zweck geförderte Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit (IDA) e. V. in Düsseldorf.

Deren formal abstrakte Systematik folgt der staatlichen Programmlogik. Mit dieser wird zunächst in Anlehnung an die Extremismusforschung a) inhaltlich typologisch zwischen Rechtsextremismus, Linksextremismus und Islamismus / religiösem Extremismus unterschieden. So wie dies beispielsweise auch Jesse und Mannewitz 2018 mit ihrem Handbuch Extremismusforschung tun, das sich an Wissenschaft wie Praxis wendet. Zudem orientieren sich die Programmleitlinien der staatlich geförderten Präventionspraxis b) an den in der Präventionsforschung gängigen Unterscheidungen präventiver Maßnahmen, bei denen mit „Blick auf den jeweiligen Interventionszeitpunkt … zwischen Primär-, Sekundär- und Tertiärprävention“ und in Rücksicht auf den zunehmenden Gefährdungsgrad der jeweiligen Zielgruppe zwischen „universeller, selektiver und indizierter Prävention“ (Kemmesies 2020, S. 34-35 mit explizitem Blick auf die Präventionspraxis) differenziert wird.

Der programmatische Rekurs auf c) (Des)Integrationstheorien, Theorien sozialer Deprivation, Vorurteils- und Rassismusforschung und das multidimensionale Konzept der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ (Heitmeyer 2002-2011), sowie vor allem d) die erklärte Offenheit gegenüber modellhaften Innovationen und der Vielfalt pädagogischer Ansätze und Methoden einschließlich der ausdrücklich erwünschten Berücksichtigung von Konzepten der interkulturellen Bildung und interreligiösen Begegnung ermöglichten es zahlreichen Modellprojekten schon in der ersten Förderphase, wechselseitige Prozesse negativer Desintegration, Ausgrenzung und Diskriminierung in der Gesellschaft zu berücksichtigen. U.a. wurde diese mit den Ansätzen und Methoden positiver Integrationsförderung, der aufsuchenden und akzeptierenden Sozialarbeit, Empowerment Ansätzen oder Strategien sozialer Anerkennung pädagogisch bearbeitet.

Nicht allein zielgruppenspezifische, d.h. *selektive* oder *indizierte Extremismusprävention*, oder bloß zeitlich später erfolgende, gegen schon gewaltaffine oder gar gegen bereits gewalttätig gewordene Personen oder Gruppen intervenierende *Sekundär-* und *Tertiärprävention*, und auch nicht nur möglichst früh beginnende, separat operierende *Primärprävention* gegen eine der drei oben genannten Formen von Extremismus wurden gefördert. Vielmehr konnten Präventionsmaßnahmen durch Maßnahmen der Demokratieförderung und Vielfaltgestaltung in der Gesellschaft politisch wie sozial kontextuiert und damit erheblich ausgeweitet werden. Diese ermöglichen eine weitaus früher und breiter einsetzende Bildungs- und Begegnungsarbeit, die teilnehmende Jugendliche und junge Erwachsene nicht vorschnell als potentielle Extremisten stigmatisiert und demzufolge auch eher abschreckt denn zur Teilnahme aktiviert. Dem entgegengesetzt können Maßnahmen der Demokratieförderung und gesellschaftliche Dialog- und Diskursarbeit einzelne Gruppen übergreifen, multidimensionale Identitätskonzepte auf Mikro-, Meso- und Makroebenen aufgreifen und dabei kollektive Vorurteile, Ressentiments und Vorbehalte zwischen wie gegen einzelne Gruppen unter ihnen unterlaufen und pädagogisch bearbeiten. Gegenseitige Ko-Radikalisierung, d.h. „gekoppelte Radikalisierungsphänomene“ (PRIF Report 7/2018, S. 6) zwischen Gruppen, kann so auf einer sehr frühen Ebene in der Gesellschaft bearbeitet werden und nicht erst als reaktive Ko-Radikalisierung zwischen bereits radikalisierten bzw. extremen Gruppen (PRIF Report 2018, S. 7 mit Bezug auf Pratt 2015 wird die zuletzt genannte Form der Ko-Radikalisierung als Reactive Co-Radicalization bezeichnet).

Das breite Spektrum der staatlichen Förderung nicht nur staatlicher, sondern auch zivilgesellschaftlicher Akteure umfasste somit drei getrennte, aber inhaltlich mitunter bereits verzahnte Themenfelder (1. Demokratie fördern, 2. Vielfalt gestalten und 3. Extremismus vorbeugen), zu denen Modellprojekte im Bundesprogramm durchgeführt wurden und deren Materialien nunmehr aus der Mediathek heruntergeladen werden können. Mediathek wie Präventionspraxis folgen damit einer demokratisch qua Bundestagsbeschluss verabschiedeten Programmsystematik, die mit den beiden Themenfeldern *Demokratieförderung* und *Vielfaltgestaltung* über die negative Präventionslogik einer künftigen Verhinderung unerwünschter Zustände weit hinausgehen, zu denen Extremismus- und Präventionsforschung leicht verführen. Demokratieförderung und Vielfaltgestaltung in der Gesellschaft ermöglichen Pädagogen eine positive Zielsetzung, die nicht notwendigerweise mit Radikalisierungs- und Extremismusprävention in Verbindung gebracht werden *muss*. Vor allem Vielfaltgestaltung *kann* schlicht als

religiöse, kulturelle, politische, gesellschaftliche oder ökonomische Bildungs- und Begegnungsmaßnahme konzipiert und kommuniziert werden. Letzteres erleichtert den Zugang zu Zielgruppen ganz erheblich und *kann* damit Ko-Radikalisierung und Extremismus vorbeugen ohne dies eigens zu thematisieren.

Außer Materialen, die universell eingesetzt werden können, sind auch solche für spezifische Zielgruppen und Handlungsfeldern aus allen Bereichen der Gesellschaft von der Wirtschaft über die Politik bis zur Religion entlang der gesamten Sozialisationskette von der Familienbildung über Kindergarten, Schule, Jugend-, Freizeit- und Kultureinrichtungen und Universität bis zur beruflichen, politischen und religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung erstellt worden (siehe www.vielfalt-mediathek.de/suche, dort Zielgruppen und Schlagworte). Demokratieförderung und Vielfaltgestaltung sollen also - auch und vielleicht gerade dann, wenn Prävention nicht ihr primäres oder explizit genanntes Ziel ist - die Resilienz Jugendlicher und junger Erwachsener stärken gegenüber der Vielfalt individueller Ursachen von Radikalisierungs- und Extremisierungsprozessen wie gegenüber der Mannigfaltigkeit gesellschaftlicher Gründe von Demokratiedistanz, Populismusanfälligkeit und Pluralitätsermüdung. Diese können alle Dimensionen der Gesellschaft betreffen, dort jeweils ihren individuell wie gesellschaftlich bedingten Einsprungspunkt in Radikalisierungsspiralen haben und nicht nur, aber jeweils auch anders in ihren konkreten Kontexten auf Mikro-, Meso- wie Makroebenen bearbeitet werden.

Bezüglich der Handlungsfelder fällt allerdings auf – das MAPEX Verbundprojekt erlaubt hier einen differenzierten Einblick in Präventionsprojekte gegen religiös begründeten Extremismus und islamistische Radikalisierung -, dass vor allem Schule (77 %), außerschulische Bildungsarbeit (29 %) sowie Kinder- und Jugendhilfe (21 %) das bevorzugte Handlungsfeld aller Projekte auf universeller Präventionsebene sind. Erst mit gehörigem Abstand folgen Beratung und Familienhilfe (13 %), Kirchen- und Moscheegemeinden (9 %), Vereine und Verbände (5 %), Vereinssport und Internet (je 3%), Kindertagesstätten (2%), Hochschulen, Theater und Unternehmen (je 1%). Freundeskreise, Cliquen und Peers verschwinden in der allgemeinen Bevölkerung als Zielgruppe und tauchen als identifizierbares Handlungsfeld nicht auf (www.mapex.de/datenvisualisierung/). Jaschke räumt zwar ein, dass über das Zusammenspiel der verschiedenen Orte und deren Bedeutung für die Radikalisierung bislang wenig bekannt sei. Er verweist indes auf eine empirische Befragung durch Sicherheitsbehörden (vgl.

BKA 2018) unter 572 nach Syrien/Irak ausgereisten Personen, von denen „nannten die meisten Freunde (54 %), einschlägige, d. h. vom Salafismus beeinflusste Moscheen (48 %) und das Internet (44 %) als Gründe der eigenen Radikalisierung. Auf den hinteren Plätzen landeten Kontakte in der Schule (3 %) und Kontakte in Justizvollzugsanstalten (2 %).“ (Jaschke 2018, o.S.).

Wenngleich die Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf reziproke Polarisierungs-, Spaltungs- und Ko-Radikalisierungsprozesse in der ersten Förderphase also noch nicht explizit thematisch wurden und vielleicht als solche den Beteiligten auch nicht einmal bewusst waren, so wurden diese doch, mehr oder weniger im- oder explizit, insbesondere durch Dialog- und Begegnungsprojekte mit Muslimen berücksichtigt. Dabei versteht es sich und wurde auch durchaus gesehen, dass nicht jeder Dialog, insbesondere wenn Einzelne zu Repräsentanten religiöser oder politischer Makrogruppen erhoben werden, zum Abbau von Vorurteilen beiträgt, sondern interreligiöse Begegnungen ganz im Gegenteil deren Ursache sein oder zumindest zu deren Verfestigung beisteuern können. So wiesen Klinkhammer u.a. (2011) mit ihrem evaluativ-maßnahmenübergreifend konzipierten Modellprojekt darauf hin, dass „Stereotype im Dialog … oftmals nur reproduziert werden,“ wenn im interreligiösen Dialog „strukturelle Schieflagen“ oder „Ungleichheit im Bildungsstatus“ ausgeblendet werden, „Konvivenzerfahrungen im Alltag“ fehlen oder „nur medial vermittelte und nicht aus persönlichem Erleben entsprungene Konflikte“ behandelt und interreligiöse Begegnungen überdies „vom Integrationsdiskurs überlagert“ werden. Man verspürt die Absicht und ist verstimmt, wenn Religion „vor allem im Hinblick auf ihre gesellschaftspolitische Kompatibilität, auf möglichen Nutzen oder Schaden behandelt [wird] und weniger im Hinblick auf beispielsweise ihre persönlich stabilisierende, sinnstiftende Komponente.“ (Klinkhammer u.a. 2011, S. 365367)

Es liegt auf der Hand, dass dies im noch größerem Maße für Präventions-, Radikalisierungs- oder Extremismusdiskurse gilt. Den metaphysisch personifizierten Bösen und möglicherweise sogar das kollektivierte Böse, kurzum: den Teufel, Häretiker- und Hexenverfolgung mögen wir in Deutschland zum Glück los sein, den Extremismusdiskurs, Radikalisierungsprozesse und Extremisten leider nicht. Der Gradwanderung zwischen verspäteter und verfrühter, gesellschaftlich aktuell erwünschter wie atavistisch unerwünschter Stigmatisierung entkommt leider auch nicht, wer Rechtsextremismus, Fremdenfeindlichkeit und soziale Ausgrenzung als Ursache des Islamismus und linker

Militanz, aber umgekehrt die Wirkungen des politischen Islams und linker Militanz als deren Ursache nicht in Betracht zieht. Ko-Radikalisierung kann durch gesellschaftliche Dramatisierung islamistischer Anschläge, anwachsende Islamophobie und antimuslimischen Rassismus erfolgen, aber auch umgekehrt - trotz unterschiedlicher Gewichtung und ohne Gleichsetzung der Phänomene - durch Verharmlosung spezifisch religiöser und Banalisierung theologisch-ideologischer Gründe. Es gilt daher auch, bei der Auswahl der Kooperationspartner, den Ansätzen und Methoden der Präventions-, Demokratieförderungs- und Vielfaltgestaltungspraxis zu beachten, ob z.B. religiöse, psychische, politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, pädagogische oder materialistisch-ökologische Ursachen und deren Wechselwirkungen überhaupt in typologisch angemessener Vielfalt wie empirischer Relevanz in Erwägung gezogen und einzelne von ihnen nicht *apriori* mehr oder weniger über- oder unterschätzt werden. So scheint es in Gesellschaften mit säkularem Vordergrund weitaus selbstverständlicher zu sein, psychische wie gesellschaftliche Ursachen, Übel und Güter bei der Entstehung des gewaltbereiten Salafismus als umgekehrt religiöse Beweggründe, Ziele und Zwecke linker Militanz überhaupt auch nur in Betracht zu ziehen (Ausnahme: Mangold 2017, S.39). Auch Präventionsforschung und Präventionspraxis sind nicht *apriori* davor gefeit, sozialdominanten Selbstdeutungen und in der Gesellschaft vorherrschenden Diskursen zu folgen und sachlicher Überprüfung vorzuziehen. Ob Protestbewegungen, die sich gegen soziale oder moralische Missstände auflehnen, sich damit zugleich - ihnen selbst wie der Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt, da der bewussten Reflexion entzogen - gegen Leid und Schuld wenden, die aus der Vergänglichkeit, Fehlbarkeit, raum-zeitlichen Gebundenheit und sinnlich-leiblich bedingter Perspektivität des Menschen oder aus der menschlichen wie außermenschlichen Natur bzw. dem Verhältnis der Menschen zur Welt resultieren, das zwischen den zum Scheitern verurteilten Versuchen, den Naturzwang vollständig zu brechen oder sich mimetisch gänzlich der toten Natur anzugleichen, changieren kann (vgl. Horkheimer und Adorno 1969), kann nicht überprüft werden, wenn nicht zumindest gelegentlich zwischen metaphysischen, moralischen und physischen Übeln unterschieden wird (Leibniz 1710, S. 239). Das mehr oder weniger reflektierte Verständnis von Hingabe, Glaube, Liebe und Hoffnung sowie von Sünde, Tod, Erlösung von allen Übeln, Unsterblichkeit und Glück in den Religionen, Theologien und Philosophien wird von der aktuellen Präventionsforschung und -praxis über interreligiöse Dialoge und Maßnahmen der Islamismusprävention hinaus nicht hinreichend beachtet.

Um auch die Pluralität und Relationalität – auch und gerade bei gegenseitigen oder gemeinsam geteilten Feindbildern und Ko-Radikalisierungsprozessen – des religiösen, theologischen und philosophischen Verständnisses von Bösem zumindest malumtypologisch erfassen und auch auf andere Präventionsbereiche anwenden zu können, ist - wie im Hinblick auf Güter, Ziele und Zwecke so auch im Hinblick auf Übel und Extremisiertes, die einseitig oder vorschnell substanzialisiert, personalisiert, sozialisiert wie naturalisiert werden können - zwischen Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt als deren potentielle Gründe, Ursachen und Zwecke bisweilen ebenso sorgfältig zu unterscheiden wie zwischen „*malum metaphysikum* (traditionell als ‚Endlichkeit bzw. Vergänglichkeit des Menschen' verstanden), *malum physicum* (‚die naturgegebenen Übel, die Naturkatastrophen, die natürlichen Gebrechen'), *malum cosmicum* (‚eine zweite kosmische Macht gegen die Macht des Guten bzw. gegen die Macht einer Gottheit'), *malum morale* (die ‚Schuld', das individuelle ‚böse Handeln', die ‚Laster' als böse Gewohnheiten, die ‚Bosheit' als Haltung oder Gesinnung sowie auch das ‚radikale Böse' im Sinne Kants als ‚intelligible Tat' bzw. als in einem bedingten Sinn ‚apriorischer' Hang zum moralischen Bösen), *malum sociale* (die überindividuellen, institutionellen ‚gesellschaftlichen' Übel), *malum theologicum* (‚die Sünde' als unmittelbar gegen einen personal verstandenen Gott gerichtete Handlung oder Gesinnung) *malum protologicum* (‚die Ursünde', das ‚Urböse' bzw. das ‚Urübel') oder *malum eschatologicum* (das ‚endgültige Unheil', die ‚endlose Hölle', die ‚ewige Verdammnis') usw." (Laube 2003, 11). Ob jenseits teleologischer Annahmen, sei es moderner Fortschritts- oder antimoderner Verfallsannahmen, die konkret inhaltlichen, aber empirisch nicht mehr überprüften Ideal- wie Malumtypologien traditioneller Theologien und Philosophien den abstrakt formalen, empirisch überprüften Typologien der (post)modernen Extremismus- und Radikalisierungsforschung in sowohl sachlicher wie empirischer Hinsicht aktuell angemessener sind oder nicht, stellt ein gewaltiges Desiderat der gegenwärtigen Präventionsforschung wie -praxis dar.

II. Befunde, Begriffe und Bildung im Rekurs auf Philosophie und Religionspolitologie

Das RISP hingegen hat bereits in der Vergangenheit im Rekurs auf die Politische Philosophie und Religionspolitologie (siehe Bärsch 1998 und Bärsch, Berghoff und Sonnenschmidt 2004) zahlreiche Bildungsmaßnahmen entwickelt, die sich u.a. mit der Aufklärung über und Widerlegung von Stereotypen (GOTTESMÖRDER, MENSCHENFEINDE) befassten, mit denen Juden als Kollektiv übermenschlich-dämonische Macht zugeschrieben und insinuiert wird, dass sie für das UNGLÜCK DER MENSCHHEIT und alle ÜBEL DER WELT verantwortlich seien, also für physische, moralische wie metaphysische Übel. Kooperativ erprobt und implementiert wurden diese mit Bildungsträgern an Orten, in denen es öffentlich- und persönlichkeitswirksam zwischen heterogenen Gruppen (links/rechts, religiös/säkular, allochthon/autochthon) zu negativer Fremdbestimmung, wechselseitiger Polarisierung, Mehrfachdiskriminierung und Exklusion kommt (www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=310, S.43-45 und 105-107). Verknüpft wurden dabei Maßnahmen der Vielfaltgestaltung mit ergänzenden Angeboten der Demokratieförderung, Verfassungsbildung und Extremismusprävention gegen alle Formen kollektiver Diskriminierung von Juden als vermeintliches Unheil oder Übel der Welt und als angebliche Rassen-, Klassen-, Volks-, Menschen- oder Gottesfeinde.[179]

Entwickelt, erprobt und verbreitet wurden die Präventionsmaßnahmen des RISP auf der Grundlage von eigens zu diesem Zwecke durchgeführten empirischen Befragungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu ihren säkularen wie religiösen Selbst- und Fremddeutungen sowie zu ihren persönlichen und gesellschaftlichen Wertorientierungen. Diese wurden zunächst unabhängig von Religionsangehörigkeit, Kulturzuordnung, Nationalität, Staatsbürgerschaft und politischer Präferenz erfasst, um politische Ko-Radikalisierungsprozesse, deren persönliche wie gesellschaftliche Einsprungspunkte und Richtungen unter wie zwischen ihnen unvoreingenommen zu erfassen. Für eine „differenzierende Betrachtung der Dimension des Religiösen und deren politische Implikationen“ – so Brettfeld/Wetzels (2007, S. 53) - ist eine „analytische Trennung von Religiosität und Gläubigkeit in ihren verschiedenen Formen einerseits sowie einer – möglicherweise auch religiös motivierten – politisch-extremistischen Ideologie andererseits“ erforderlich.

[179]Alle vom RISP im Bundesprogramm erstellten Materialien zum Download einsehbar unter: www.risp-duisburg.de/de/forschungsgruppen/mikom/

Jenseits der Frage, ob man für oder wider eine Religion oder gar *die* Religion ist, konnte im Rückgriff auf die platonisch-aristotelische Philosophie mit dem religionspolitologischen Befragungsdesign erstmals in vergleichender Perspektive erfasst werden, wie gläubige, andersgläubige und nicht-gläubige bzw. säkulare Jugendliche auf der Grundlage konkreter Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen das Verhältnis von Religion und Politik deuten. Mithin wurden weder Religion noch Religionskritik oder Säkularität und Fragen nach dem Sinn oder Unsinn menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte ausschließlich im Modus des Konflikts und eines erneuerten Kulturkampfes als Dispositive politisch oder religiös motivierter Gewaltbereitschaft wahrgenommen. Gefragt wurde vielmehr *sine ira et studio* sowohl danach, welche spezifischen Inhalte des Glaubens als auch danach, welche spezifischen Gehalte des säkularen Bewusstseins der plural-demokratischen Kultur förderlich *und* welche ihr abträglich sind. Ausgehend von einer potentiell für möglich gehaltenen, den Befragten indes nicht *apriori* unterstellten Korrelationalität von Vernunft und Glaube wurde sowohl danach gefragt, welche säkularen Deutungsmuster, als auch danach, welche Formen der Religiosität das interkulturelle, interreligiöse und gesamtgesellschaftliche Miteinander gefährden.

Indem erstmals politische Implikationen von Religiosität wie religiöse Implikation von Politik bzw. des Bewusstseins von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt beachtet wurden, konnte ermittelt werden, wie verbreitet einerseits religiöse Pathologien und andererseits säkulare Hybris sind. Gerade im Hinblick auf aktuelle Herausforderungen gemeinsamer wie gegenseitiger Ko-Radikalisierungsprozesse kommt es darauf an, nicht isoliert die – möglicherweise nicht vorhandene – Verfassungsloyalität z.B. von Muslimen (vgl. hierzu Brettfeld/Wetzels 2007), sondern auch diejenige von Säkularisten zu erfassen. Erst in vergleichender Perspektive kann eine politische Gewichtung der Befunde vorgenommen werden, die sich nicht leichtfertig dem Vorwurf der Dramatisierung oder Verharmlosung aussetzt. Aus diesem Grunde ist es auch erforderlich, zugleich nach der Verbreitung und Virulenz von islamistischer, identitärer wie linksextremistischer Verfassungsfeindschaft zu fragen.

Im Jahre 2004 hatte das RISP in diesem Sinne erstmals ca. 500 Jugendliche und junge Erwachsene aus Duisburger Berufsschulen, für die seinerzeit interkulturelle Bildungsmaßnahmen entwickelt, erprobt und eingesetzt wurden, zur politischen Bedeutung

ihrer Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen sowie Gottesvorstellungen und Güterorientierungen befragt.

Zuletzt genannte waren – was nicht weiter verwunderlich ist, wenn man Religion nicht auf Politik und Ethos nicht auf Einkommen oder Bildung reduziert und einer identitären Ideologie anhängt, sei es einem materialistischen (kapitalistisch oder marxistischen) oder sei es einem idealistisch-gnostischen Monismus - relativ unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Bildung und Einkommen (www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=158, S.24) Vorherrschend war vielmehr eine Vielfalt von Glaubensformen und säkularen Selbstdeutungen sowie die Tendenz zu ihrer Vermischung.

Dieser Befund ist vor dem Hintergrund des diesbezüglichen Forschungsstands keineswegs überraschend. Er sei daher hier kurz auf wenigen Seiten skizziert und aus religionspolitologischer Perspektive problematisiert:

Zwar ist es umstritten, ob der Prozess der Globalisierung über eine Pluralisierung und Konfessionalisierung der großen Weltreligionen zu einer Hybridisierung, Entkonfessionalisierung und Individualisierung des Glaubens führt, oder ob durch die Mondialisierung lediglich die Wahrnehmung von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt zwischen und in den großen Weltreligionen gesteigert wird. Nach wie vor wird mit gegenläufigen Tendenzen gerechnet, also z.B. mit einer Privatisierung ebenso wie mit einer Politisierung und Deprivatisierung der Religionen, mit interreligiös ökumenischen Aufbrüchen nicht minder wie mit Neuerfindungen konfessioneller Identitäten, mit neuen politischen Religionen und einer Zunahme religiöser Polarisierungen ebenso wie mit einem Wiedererstarken traditioneller Religionen. Nicht zuletzt gilt es zu beachten, dass inzwischen auch von einem neuen Atheismus die Rede ist (vgl. z.B. Onfray 2006 und Dawkins 2007, Zinser 2010).

Einhellig wird indes heute von Religionssoziologen, -wissenschaftlern, -psychologen und Theologen zumeist das Faktum der Pluralität der Weltreligionen und Weltanschauungen konstatiert, das durch die Globalisierung beschleunigt oder zumindest in verstärktem Maße bewusst wird. Genannt seien hier aus diesem Grunde zunächst die wichtigsten Leitworte, mit deren Hilfe versucht wird, die unterschiedlichen und mitunter recht widersprüchlichen Phänomene der Pluralität und des gegenwärtigen Wandels der Religionen im Zeitalter der Mondialisierung zu beschreiben:

> Pluralisierung und Konfessionalisierung der großen Weltreligionen; Diversifizierung der Religionen; konfessionsinterne Pluralisierung durch Rückbesinnung oder Neuerfindung konfessioneller Identitäten; ökumenische und interreligiöse Aufbrüche, konfessionsinterne Kulturkämpfe und Polarisierungen zwischen Liberalen, Reformern oder Modernisten und Traditionalisten, Konservativen, Neo-Orthodoxen oder Fundamentalisten in allen Glaubensgemeinschaften und Konfessionen; Erosion religiösen Gemeinschaftshandelns, Enttheologisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung oder Entkonfessionalisierung der Religionen; Bricolage, Patchwork oder Bastel-Religionen, Hybridisierung bzw. Vermischung; Entstehung von neureligiösen Bewegungen; Autonomisierung, Privatisierung und Individualisierung der Religionen, aber auch gegenläufige Tendenzen zur Deprivatisierung und Politisierung sowie zur Entstehung von politischen Religionen.

Unstrittig ist zumindest, dass die neuen Informationstechnologien und das world-wide-web dazu geführt haben, dass die Vielfalt der Weltreligionen und Weltanschauungen und bisweilen auch deren Einfalt ins Bewusstsein immer größerer Teile der gegenwärtig lebenden Menschen gerückt sind. Bedingt durch zunehmende Arbeitsteilung und Migrationsbewegungen in zuvor unbekanntem Ausmaß leben heute an immer mehr Orten der Welt Menschen mit unterschiedlichen Glaubensformen und säkularen Weltanschauungen. In Zeiten, in denen „religiöse Homogenität, das zumindest offiziell einheitliche Glaubensbekenntnis der Bevölkerung eines Territoriums, … zum Ausnahmefall geworden [ist]“ (Graf 2004, 18), und das alteuropäisch-staatsreligiöse Prinzip der geographischen Segregation der Konfessionen gemäß der Entscheidung der politischen Obrigkeit, „welche Religion in einem Territorium die gültige ist“ (*cuius regio, eius religio*), keine akzeptable Lösung politisch-religiöser Konflikte mehr darstellt, da dieses „im Gegensatz zum Grundrecht auf Religionsfreiheit und im Gegensatz zum Prinzip des Minderheitenschutzes steht“ (Koslowski 2002, 248), ist es daher religionspolitologisch von besonderem Interesse, dass neue, interreligiöse und interkulturelle Regeln des Umgangs mit religiöser wie säkularer Vielfalt wie Einfalt gefunden werden müssen. Zumal die Demokratie allein „ohne verfassungsmäßige und dem Mehrheitsprinzip entzogene [zivilreligiöse] Garantie von Minderheitenrechten nicht vor ethnisch-religiösen Säuberungen schützt“ (ebd.), wie die unter formell demokratischen Verhältnissen ausgetragenen Konflikte im ehemaligen Jugoslawien belegt hatten.

Der gegenwärtige Gestaltenwandel der großen und kleinen Religionsgemeinschaften im Zuge der Mondialisierung erschöpft sich für den evangelischen Theologen Graf nicht in dem Umstand, dass der „offensive Transfer des eigenen Glaubens in andere Kulturen durch Mission, gigantische Migrationsbewegungen, kapitalistische Transformation traditionaler Gemeinwesen und globale, durch neue Kommunikationsmedien

und Informationstechnologie beschleunigte Ideenzirkulation … dazu geführt [haben], dass an immer mehr Orten Menschen unterschiedlichen religiösen Glaubens miteinander leben und neue Regeln der Koexistenz finden müssen“ (Graf 2004, 18). Beachtung finden bei ihm nicht nur die Spannungen zwischen den Gläubigen der großen Weltreligionen, sondern auch religions- bzw. konfessionsintern geführte Kulturkämpfe und überdies die Spannungen zwischen den Konfessionen mit Anhängern von neureligiösen Bewegungen und säkularen Deutungssystemen (vgl. ebd.). Empirisches Faktum ist es leider, dass es Spannungen und Konflikte, ob sie nun aus der Pluralität oder Polarisierung der Religionen und Konfessionen resultieren und durch die Mondialisierung gesteigert oder auch nur bewusst werden, nicht nur zwischen den Gläubigen aus den großen Weltreligionen gibt, sondern auch und bisweilen vor allem unter Muslimen, Juden, Christen, Hinduisten oder Buddhisten, wie gegenwärtige Konflikte lehren. Trotz der vermeintlich ungebrochenen religiösen Tradierung und der Renaissance des Religiösen, die vornehmlich den außereuropäischen Kulturen nachgesagt wird, gibt es in den großen Weltreligionen inner- wie außerhalb Europas jeweils recht unterschiedliche Glaubensströmungen und vielfältige konfessionelle Spannungen. Erwähnt seien hier nur die religionsintern mitunter äußerst gewalttätig ausgetragenen Spannungen zwischen Gläubigen, die stärker zu gnostisch-dualistischen, zivilreligiösen, politisch-religiösen, inner- oder außerweltlichen, fatalistischen oder fanatischen Glaubensformen tendieren. Der politische Islamismus hat weitaus mehr Muslime das Leben gekostet als Opfer unter den verhassten - angeblich - Ungläubigen gefordert. Religions- und konfessionsübergreifend gibt es innerhalb der großen wie der kleinen Religionen in und außerhalb Europas zudem jeweils mehr oder weniger stark ausgeprägte magische, mythische, mystische oder messianisch-apokalyptische Glaubensformen.

Traditionell bestehende oder neu entstehende Ähnlichkeiten bzw. konfessionelle Strömungen, die in allen Weltreligionen vorkommen, können daher allerdings auch die Aufmerksamkeit dafür schärfen, dass auf den ersten Blick sprachlich wie semantisch recht unterschiedlich artikulierte Symbolisierungsformen religiöser Erfahrungen mitunter äquivalent sind. Diese können zumindest Tiefen- oder Höhendimensionen aufweisen, denen möglicherweise ähnliche Erfahrungen von Wirklichkeit zugrunde liegen. Was wiederum darauf aufmerksam machen kann, dass der gegenwärtige Prozess der Globalisierung nicht zwangsläufig zu einer verschärften Wahrnehmung von religiösen Differenzen zwischen den fünf großen Weltreligionen und zu einer Rückbesinnung oder Neuerfindung von konfessionellen Identitäten führt. Vielmehr ermöglichen die

Begegnungen bisweilen auch die (Wieder-)Entdeckung oder Neu(er)findung inter- oder transreligiöser Gemeinsamkeiten über die Grenzen bestehender Kulturkreise und Weltreligionen hinaus. In interreligiöser wie interkonfessioneller Perspektive kommt es deshalb stets darauf an, „die paradox scheinende Gleichzeitigkeit von ökumenischem Aufbruch und Neuerfindung konfessioneller Identitäten verständlich zu machen“ (Graf 2004, 20). Auch Spannungen zwischen Menschen mit primär säkularer Selbstdeutung und Alt- wie Neugläubigen gibt es im Übrigen nicht allein in den europäischen Gesellschaften, sondern können in allen Zivilisationen beobachtet werden, auch wenn diese in einzelnen Gesellschaften verschieden stark ausgeprägt sind.

Ob die Mondialisierung einen Trend zur „Dispersion des Religiösen“, „Hybridisierung“ und „individuell geformten Patchwork- bzw. Bastelreligionen“ hervorruft oder beschleunigt, der dazu führe, „dass das Merkmal ‚Konfessionszugehörigkeit’ zu einem letztlich belanglosen Sachverhalt verkommt“ (Wunder 2005, S. 10), ist indes äußerst strittig. Fest steht lediglich, dass es heute aufgrund der verstärkt wahrgenommenen religions- wie konfessionsinternen Pluralität der Religionen, der Neuerfindung von konfessionellen Identitäten, der Vermischung und der neuen Formen von Religiosität jenseits institutionalisierter Religionsgemeinschaften nicht (mehr) möglich und zulässig ist, die spezifische Form des Glaubens oder der Areligiosität einer konkreten Person allein aus ihrer Zugehörigkeit (oder dem Fehlen derselben) zu einer Religionsgemeinschaft, ihrer Konfession, Herkunft, Nationalität oder ihrem Migrationshintergrund abzuleiten. Wer auch nur einen oberflächlichen Blick in die Geschichte der Häresien, Schismen und Spaltungen riskiert, wird daran zweifeln, ob es je anders war.

Der Umkehrschluss, dass es überhaupt keine Differenzen zwischen Christen, Muslimen, Juden, Hinduisten, Taoisten und Buddhisten oder freischwebender und an Religionsgemeinschaften gebundener Religiosität gäbe und es völlig belanglos für die Kultivierung oder Dekultivierung der eigenen Religiosität sei, ob man Mitglied in einer Glaubensgemeinschaft oder Kirche ist oder nicht, ob man regelmäßig oder nur mehr an wenigen Feiertagen im Jahr oder überhaupt keine Gottesdienste mehr besucht oder dass es auf das, was auf diesen getan und gesagt oder nicht gesagt wird, gar nicht mehr ankommt, ist indes unzulässig. Dahingegen kann mit Leidhold darauf hingewiesen werden, dass es „im Zeitalter der Globalisierung so leicht wie nie zuvor [ist], die religiöse Vielfalt der Welt persönlich kennen zu lernen. Ihre Unterschiede springen dabei zweifellos ins Auge: Die eine Religion (wie der Islam) kennt nur einen Gott, die

andere hingegen viele (wie der Hinduismus); die eine weiß nichts von einer persönlichen Gottheit und setzt zuoberst ein unpersönliches Prinzip, wie etwa die Natur, an; andere hingegen fassen gewisse Teile der Welt, wie Sonne, Mond und Sterne, Berge, Flüsse oder auch Tiere als göttliche Wesen auf“ (2008, S. 2f.). Christen wiederum glaub(t)en an die Dreieinigkeit Gottes.

Dass mit der Globalisierung über die Unterschiede der großen Religionen hinaus auch die politischen Implikationen dieser Differenzen deutlich werden, ist keineswegs gewiss. Zu fragen wäre zu diesem Zwecke beispielsweise danach, ob im strikten Monotheismus der Glaube an den einen Gott die Gläubigen leichter dazu verführen kann, auch nur eine Religion für wahr zu halten. Oder danach, ob mit dem Glauben an die vielen Götter nicht vermeint wird, zwischen diesen unterscheiden zu können. Was jedenfalls aus der Perspektive derjenigen Gläubigen, die sich gemäß der mosaischen Tradition an das Bilderverbot halten, nur dann möglich ist, wenn man zur näheren Charakterisierung dieser Götter – in der Sprache der Tradition ohnehin: Götzen – diese mehr oder weniger anthropo-, sozio- oder physiomorphisiert. Nicht zuletzt wäre auch danach zu fragen, ob der Glaube an die Mensch- und Fleischwerdung Gottes die Gläubigen nicht dazu verleitet, an die Konsubstanzialität von Gott und Mensch zu glauben und dabei um so viel, wie das Göttliche dem Menschlichen genähert wird, das Menschliche vergöttlicht wird (vgl. Horkheimer und Adorno 1982, S. 159). Hingegen wird mit dem strikten Monotheismus stärker die Transzendenz Gottes betont. All dies hat spezifische politische Implikationen, da damit mal mehr, mal weniger die menschlichen Handlungsmöglichkeiten über- oder aber unterschätzt werden.

Ob und inwiefern mit dem Umstand, dass aufgrund der Globalisierung die Unterschiede zwischen den Religionen offenkundig werden, auch die daraus folgenden politischen Implikationen erkannt werden, ist daher religionspolitologisch von Interesse. Vor dem Hintergrund des bis in die jüngste Vergangenheit hinein von den Glaubensgemeinschaften zumeist exklusiv reklamierten Wahrheitsanspruches für ‚ihre’ Religion dürfte zudem gerade der Umstand, dass sie „ganz verschiedene Götter verehren und unterschiedliche Auffassungen zum Leben vertreten: Die einen glauben an die Auferstehung, die anderen an die Wiedergeburt“ (Leidhold 2008, S. 9), in ganz erheblichem Ausmaß dazu beigetragen haben, dass heute mitunter der Wahrheitsanspruch aller Religionen in Frage gestellt wird. Auch für Koslowski „werden die Religionen durch die zunehmende Wahrnehmung ihrer Pluralität in der Welt vor die … Aufgabe gestellt, ihr

Verhältnis zueinander, zu ihrem jeweiligen Anspruch, Offenbarung Gottes zu sein, zu reflektieren und annehmbare Lösungen ihrer Koexistenz und ihrer konfligierenden Ansprüche, jeweils wahre Offenbarung zu sein, zu finden“ (Koslowski 2002, 245). Denn logisch betrachtet kann von gegensätzlichen Aussagen nur eine wahr sein. Angesichts der offenkundigen Unterschiede und Widersprüche tauchen daher zumindest Fragen nach der logischen Vereinbarkeit, der behaupteten Exklusivität und nach der Möglichkeit einer Inklusivität auf. Also danach, ob nur eine, viele, alle oder keine Religion wahr ist oder alle (nur) mehr oder weniger falsch bzw. wahr sind. Möglicherweise drängt sich sogar die differenzierende Frage auf, in welchen Hinsichten sie wahr sind und in welchen Hinsichten sie es jedenfalls nicht sind, die einen mehr, die anderen weniger. Koslowski hebt indes hervor, dass die Glaubwürdigkeit der Existenz Gottes durch zwei entgegen gesetzte Radikalismen in Frage gestellt werde könne. Nämlich sowohl durch die traditionelle Position des radikalen Exklusivismus, dass nur eine einzige Religion die Offenbarung Gottes sein könne und allein wahr sei und damit die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes aufwerfe, der sich nur einem Teil der Menschheit offenbart habe, als auch durch die heute nahe liegende und häufig vertretene radikal inklusive These der Theologie der Religionen (vgl. Hick 2001, Schmidt-Leukel 1997 und 2005, Danz 2008), dass alle Religionen gleich wahr seien. Diese sei das einfachste und beliebteste Modell des Umgangs mit der Vielfalt der Religionen (vgl. Koslowski 2002, S. 3, 245, 279), mit dem *apriori* die Frage suspendiert wird, ob die eine oder andere mehr oder weniger wahr ist. Der radikale Religionspluralismus ist ihm zufolge „eine Form der radikalen Religionskritik, weil er die Religionen als kognitiv nicht vermittelbar und als bloße Ausdrucksformen kultureller Diversität begreift“ (3).

Mit der modernen Entgegensetzung von Glaube und Wissen – wobei erstgenannter allein auf göttlicher Offenbarung oder menschlichem Gefühl basiere und der Vernunft in keiner Weise mehr zugänglich sei, zweitgenanntes hingegen nur Wissen sei, wenn es auf sinnlicher Erfahrung oder säkularer Vernunft beruhe – ist es dazu gekommen, dass die traditionelle Gegenübereinstellung und Verschränkung von Glaube und Zweifel sowie die Teilhabe von menschlicher an göttlicher Vernunft weitgehend in Vergessenheit geriet und damit auch die Möglichkeit einer Übereinstimmung oder wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung von Vernunft und Glauben. Erst vor dem Hintergrund des von den traditionellen Religionsgemeinschaften positivistisch reklamierten Offenbarungsmonopols und der modernen Entgegensetzung von Glaube und Wissen mit dem Resultat eines Irrationalismus des Glaubens, der bisweilen in trauter Eintracht

von Gläubigen wie Nicht-Gläubigen vertreten wird, wird verständlich, weshalb im Gegenzug ein „Atheismus aus Redlichkeit“ (Strauss 1997, S. 26) entstehen konnte, der vom Gläubigen wieder ‚gute Gründe’ für seinen Glauben einklagte und dabei auf Vernunft und Erfahrung bestand (vgl. Leidhold 2008, 4). Dieser dürfte nicht nur vom bloßen Unglauben und der Gleichgültigkeit zu unterscheiden sein, die mit der Wahrheitsfrage auch die nach der Vernunft für obsolet erklärt, sondern auch vom Szientismus und Wissenschaftsglauben, mit denen vermeint wird, alle Formen des Glaubens restlos auf psychologische (Angst, Unsicherheit, Illusion, Wunschdenken), natürliche (Übermacht der Natur) und/oder gesellschaftliche Gründe (Lug, Täuschung, Betrug, Opium des Volkes) zurückführen zu können. Und die sich postwendend und nicht zu Unrecht den Vorwurf des Reduktionismus eingehandelt haben, was die Frage nach der empirischen Gültigkeit ihrer möglicherweise allzu oft zutreffenden Befunde leider in Mitleidenschaft gezogen haben dürfte.

Die Toleranz gegenüber den Glaubensgemeinschaften dürfte heute nicht selten damit zusammenhängen, dass diesen jedweder Wahrheitsanspruch abgesprochen wird und man vermeint, mit der institutionellen Trennung von Kirche und Staat auch die politische Brisanz und Relevanz des Glaubens auf das Privatleben eingeschränkt zu haben. Ob indes die Entschärfung der Wahrheitsfrage und die Indifferenz gegenüber allen Religionen diejenigen, die dann nur mehr psychische, physische oder soziale Dimensionen der Realität wahrnehmen und jede Form von Glauben auf säkulare Dimensionen der Realität zurückführen, nicht im Gegenzug dazu verleitet, diese Dimensionen zu verabsolutieren, weil ihnen der Glaube und seine politischen Implikationen nach und nach immer fremder geworden ist und mit diesem auch die Möglichkeit einer Distanzierung von subjekt- und leibzentrierter Wahrnehmung und Existenz- wie Todesängsten durch eine grundbezogene Relativierung alles Irdischen, diese politischen Implikationen des Glaubens an den einen Gott, der allem Irdischen gegenüber transzendent ist, dürfte unter ihnen wohl eher selten thematisiert werden. Man mag zwar heute aufgrund des politischen Islamismus wieder wissen, dass durch eine Politisierung der Religion die institutionelle Trennung von Kirche und Staat aufgehoben wird. Ob es sich bei aktuellen politischen Religionen jedoch schlicht um eine Politisierung traditioneller Religionen handelt – eine Meinung, mit der implizit (vermeintlich) traditionelle Religionen pauschal exkulpiert werden und die Frage ausgeblendet wird, inwiefern islamistische Vorstellungen sich nicht stillschweigend am modernen, westlich-säkularen Modell von der „Machbarkeit der Gesellschaft“ (Tezcan 2003, S. 14)

orientieren – ist äußerst fragwürdig. Wenn alle Macht und Übel ins Politische verbannt und auf diese Weise Spannungen zwischen Allmacht und Ohnmacht immanentisiert werden, dürfte nicht zuletzt in Vergessenheit geraten, dass durch den Glauben hervorgerufene Unterscheidungen zwischen Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, paradiesischer Vollkommenheit und irdischer Unzulänglichkeit, dem Reich Gottes und irdischen Reichen oder absolutem und relativen Gütern und Übeln es ermöglichen, zwischen irdischer Herrschaft und göttlichem Heil zu unterscheiden. Was bisweilen immerhin dazu führte, die vermeintliche Göttlichkeit der Herrschenden in Frage zu stellen. Ob eine institutionelle Trennung von Kirche und Staat, die bestenfalls Entlastung vor religiös-politischer Überforderung bieten, keinesfalls Ablass oder Absolution erteilen kann, heute wieder aufgehoben wird oder nicht, hängt mit anderen Worten vor allem davon ab, ob überhaupt (noch) und wenn ja, auf welche Weise Gläubige wie Nicht-Gläubige bzw. Regierte wie Regierende zwischen Diesseits und Jenseits unterscheiden.

Die in der Literatur genannten Topoi zur Charakterisierung der noch nicht institutionalisierten Formen von moderner Religiosität weisen eher darauf hin, dass es sich hierbei zumeist um stärker innerweltliche denn außerweltliche Formen von Religiosität handelt, mit denen diese im Glauben reflexiv werden *könnende* Unterscheidung tendenziell wieder aufgehoben wird. Die noch nicht institutionalisierten Formen der Religiosität und die räumliche wie soziale „Dispersion des Religiösen“ (Ebertz 1998, 155) in modernen Gesellschaften werden von den Wissenschaftlern, die sich heute in der einen oder anderen Form mit dem Thema Religion befassen, unter einer „Vielzahl von Leitbegriffen [verhandelt], z.B.

> „Zivilreligion“ (Bellah 1967; Hase 2001), „Diesseitsreligion“ (Honer et al. 1999), „Sozialreligion“ (Fürstenberg 1999), „Quasi-Religion“ (Marty 1970; Neitz 1994), „the Quasi-Sacred“ (Fenn 1994), „unsichtbare Religion“ (Luckmann 1991), „implizite Religion“ (Thomas 2001), „vagabundierende Religiosität“ (Hempelmann 2001a; Küenzlen 1988), „non-doctrinal religion“ (Yinger 1969), „neue religiöse Szenerie“ (Bochinger 1994), „nicht-verfasste Religiosität“ (Waßner 1995), „nicht kirchliche Religion“ (Lemert 1975; Ebertz 1995), „außerkirchliche Religiosität“ (Pollack 1998), „Religion ohne Institution“ (Barz 1992a); „säkulare Religiosität“ (Nüchtern 2001), „Pop-Religion“ (Truzzi 1972), „populäre Religion“ (Knoblauch 1999), „populäre Religiosität“ (Cipriani 1989; Ebertz & Schultheis 1986), „amorphe Religion“ (Schieder 1997, S. 313), „nébuleuse mystique-ésotérique“ (Champion 2000), „Parareligion“ (Bird & Reimer 1982; Greil 1993)“ (Zitat und alle Literaturangaben aus: Wunder 2005, 9.)

Diese an sich schon beeindruckende Liste von Wunder ließe sich ohne allzu große Schwierigkeiten noch erheblich erweitern. Hingewiesen sei hier nur auf Topoi, die zudem religionspolitologisch von Relevanz sind, wie z.B. „Politisierte Religion“ (Bielefeldt und Heitmeyer, 1998), „Politische Religion“ (Voegelin 1938, Maier 1995 und 1996ff., Berghoff 1997, Bärsch 1998); „Religion des Bürgers“, „Bürgerliche Religion“ und „Kulturreligion“ (Kleger & Müller 2004).

In Rücksicht auf die Würde, die Vernunft und die Einbildungskraft, die Entscheidungs-, Handlungs- und Religionsfreiheit der Menschen, aber auch im Hinblick auf die Frage, ob einer, wenige, viele oder alle Menschen vor Gott gleich sind, kommt es immer auch auf das Selbstverständnis der Menschen und darauf an, welche Formen in der Gesellschaft sozialdominant sind. Der Glaube oder die Religiosität, und nicht die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft oder die soziale Lage, sollten daher diesseits wie jenseits der Wahrheitsfrage stets von zentraler Bedeutung sein. Indes führt auch der Umstand, dass man das menschliche Selbstverständnis in Fragen der Religiosität wieder in den Mittelpunkt rückt, nicht zwangsläufig dazu, dass man damit auch die religiösen und säkularen Entgleisungen in den Blick bekommt.

Leider werden mit der medialen Betrachtung des gegenwärtigen Prozesses der Globalisierung in den europäischen wie außereuropäischen Gesellschaften zumeist nicht die Vielfalt der Glaubensformen, sondern vor allem die Vielfalt der (vermeintlich homogenen) Kulturen und die der großen (vermeintlich homogenen) Religionen, ihre offenkundigen, für alle leicht erkennbaren Unterschiede und die Konflikte zwischen ihnen in den Fokus der Weltöffentlichkeit gerückt. Befürchtet werden bis weit in die Wissenschaften hinein ein ‚Kampf der Kulturen’ oder ein ‚Krieg der Religionen’, den es durch interkulturelle und interreligiöse Dialoge der ‚Kulturen’ und ‚Religionen’ zu verhindern gelte. Seltener werden über die zweifelsohne bestehenden Differenzen und Konflikte hinaus auch innerkulturelle Kulturkämpfe oder religions- und konfessionsinterne Differenzen und Konflikte zwischen den Gläubigen innerhalb der großen Weltreligionen wahrgenommen. Die religions- und konfessionsinterne Pluralität der Religionen sowie Prozesse der Vermischung und Neuerfindung von konfessionellen Identitäten werden in der Öffentlichkeit weitaus zurückhaltender thematisiert. Dies dürfte vor allem für neue Formen der Religiosität jenseits institutionalisierter Religionsgemeinschaften und insbesondere für religiöse Implikationen von säkularen Selbst- und Weltdeutungen gelten.

Mit der in den Medien wohl unvermeidlich verkürzten Redeweise werden ‚Kulturen' und ‚Religionen' zu Kollektivsubjekten erhoben, die kämpfen, glauben und reden oder einen Dialog führen könnten. Damit werden nicht nur die Unterschiede zwischen den Gläubigen in einer Religion und den Menschen in einer Kultur weitgehend ausgeblendet, sondern auch die kultur- und konfessionsüberschreitenden Gemeinsamkeiten von Menschen aus unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften und Kulturen. Die Unterschiede wie die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen kann man jedoch nicht (oder nicht mehr) feststellen, wenn man ihre Meinungen radikal individualisiert oder sie allein nach ihrer kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit einteilt. Wenngleich aller Erfahrung und Vernunft nach zweifelsohne Unterschiede und Gemeinsamkeiten bestehen – bekanntlich gibt es laut Aristoteles nur drei unterschiedliche Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach der Einheit oder Vielheit aller Menschen, d.h. entweder ist allen (a) alles gemeinsam oder (b) nichts gemeinsam oder aber (c) einiges gemeinsam und anderes nicht gemeinsam, wobei leicht eingesehen werden kann, dass (a) wie (b) der Empirie und Logik widersprechen - kann man die Bedeutung derselben bzw. die Frage, ob nun die Unterschiede oder Gemeinsamkeiten überwiegen, welche bedeutsam für das Miteinander sind und welche eher von untergeordneter Bedeutung sind, erst dann feststellen, wenn man auch bereit ist, ihr jeweiliges konkretes Selbstverständnis zur Kenntnis zu nehmen und sich darin einübt, genauestens auf das zu hören, woran sie konkret glauben oder eben nicht glauben, welches Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Religion und Kultur sie haben, wie beides miteinander zusammenhängt, was ihnen wichtig ist, welche Ziele sie in ihrem Leben verfolgen, was sie für die obersten Zwecke und Güter ihres Lebens halten, was ihnen fremd ist, als ein Übel oder Böses erscheint und an welchen Werten oder Eigenschaften von Personen sie sich orientieren. Erst dann kann man feststellen, worin sie sich unterscheiden oder was ihnen gemeinsam ist. Auch religionspolitisch bedingte Formen von Fremdenfeindlichkeit und Extremismus kann man nur erkennen, wenn man empirisch zur Kenntnis nimmt, welche vermeintlich oder tatsächlich bestehenden Glaubens- und Selbstdeutungsdifferenzen dramatisiert und fundamentalisiert werden. Erst dann kann man diese nicht nur moralisch oder mechanisch verurteilen, sondern auch die Motive erkennen, was für präventive Maßnahmen unabdingbar ist.

Möglicherweise wird man dann aber auch zur Kenntnis nehmen müssen, dass es nicht nur einen ‚Kampf der Kulturen' oder gar einen ‚Krieg der Religionen', sondern auch einen ‚Kampf in den Kulturen' und konfessionsinterne Konflikte gibt. Denn das Bild,

welches Menschen von sich selbst haben, wird leider nicht nur allzu häufig in Abhängigkeit von der Zugehörigkeit zu einem Kulturkreis und einer der großen Weltreligionen bestimmt, sondern oftmals auch davon, dass sie sich innerhalb derselben einer spezifischen Konfession oder Subkultur zurechnen. Ob derartige Bestimmungen bzw. Zuordnungen sie überdies zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung verführen, hängt indes nicht nur von ihrem Bewusstsein von Gesellschaft, sondern stets von ihren mehr oder weniger offenen oder geschlossenen Selbstdeutungen, von mehr oder weniger exklusiven oder inklusiven Wertorientierungen sowie davon ab, ob sie dass, was ihnen als höchstes Gut erscheint, exklusiv ihrem Kollektiv zuschreiben, und dass, was ihrer Selbstdeutung fremd ist und ihnen als ein Übel erscheint, auf andere Kollektive projizieren oder nicht. Nicht zuletzt also davon, ob dass, was ihnen als ein Gut erscheint, tatsächlich eines ist oder nicht bzw. ob und inwieweit sie sich ein Bewusstsein für die Offenheit und Nicht-Abschließbarkeit derartiger Fragen bewahrt haben oder nicht.

Gewiss scheint heute lediglich, dass erst dann erkannt werden kann, ob der ‚Kampf der Kulturen' oder ein ‚Krieg der Religionen' von säkularen oder religiösen Kulturkämpfern leichtfertig herbeigeredet oder von Kulturkampfleugnern magisch hinweggewünscht wird, wenn Kulturkämpfe in und zwischen Repräsentanten aus Politik, Kultur, Arbeitswelt und Religion nicht nur schlicht ausgetragen werden, sondern wenn kontrovers und zivilisiert über die Vor- und Nachteile von unterschiedlichen Selbstdeutungen, Glaubensformen und säkularen Weltsichten, Wertorientierungen und Lebensweisen für das kulturreligiöse Miteinander gestritten wird, die diese Kulturkämpfe erst hervorrufen, über die man sich bisweilen gerne ausschweigt; sei es nun aus strategischen oder taktischen Gründen, aus schlechtem Gewissen und Gründen der Exkulpation oder schlicht aus Naivität und Unkenntnis. Die Vielfalt wird leider oft nur dann zur Kenntnis genommen, wenn sie in das eigene Weltbild passt. Dahingegen, aber auch gegenüber den vornehmlich säkularen Freunden des interkulturellen Dialogs, die gegenüber Huntingtons Diktum vom „Kampf der Kulturen" solange mit Hinweisen auf die Vielfalt wie Verweisen auf die offenkundig nicht vorhandene Homogenität der Kulturen polemisieren, bis sie es sich selbst eingeredet haben, dass es überhaupt keine Kulturkämpfe gebe, hat Stefan Weidner in erfrischend klarer wie knapper Präzision konstatiert: „Kulturkämpfe hat es immer gegeben" (Weidner 2008, 18ff). Und – wie man boshaft in messianisch apokalyptischer Tradition hinzufügen könnte – wird es wohl bis zum jüngsten Tag und der Wiederkehr des Herrn immer geben, allen politisch-, zivil-

und sozialreligiös frommen Wünschen und Beschwichtigungen zum Trotz. In welcher Form diese allerdings ausgetragen werden, ob eher zivil als Wettbewerb der Weltsichten und Wettstreit um Werte und um deren Rangordnung oder gewalttätig, kriegerisch und blutig, hängt zumindest immer auch davon ab, ob und inwieweit wir erkennen, dass Kulturkämpfe aus unterschiedlichen Selbstdeutungen, Glaubensformen, Weltsichten, Wertorientierungen und Interessen resultieren, die nicht immer, aber mitunter auch kreuz und quer zu den etablierten Trennungslinien und den vielfältigen Spannungen zwischen den großen Weltreligionen und Kulturen verlaufen und die es in jeder Gesellschaft in mehr oder weniger institutionalisierter Form gibt. Und nicht zuletzt davon, ob und inwieweit wir es zulassen, derartige Spannungen auch als (intra-)psychische Spannungen zwischen unterschiedlichen Bedürfnissen in und zwischen uns selbst wahrzunehmen, bevor diese unerträglich werden.

Vor dem Hintergrund dieser aus religionspolitologischer Perspektive kurz skizzierten Befunde, die ebenso auf eine radikale Trennung wie wundersame Vermischung von Säkularität mit Religiosität im Alltags- und Gesellschaftsleben hinweisen, ist es wenig überraschend, dass mit der vom RISP durchgeführten Befragung zahlreiche Konflikt- und Ko-Radikalisierungspotentiale feststellbar waren, die unter der plural-inklusiven Oberfläche die Konstellation wie Konfiguration von Weltdeutungen und Wertorientierungen bei den jungen Erwachsenen kennzeichneten. Vor dem Hintergrund, dass politische Konflikte aus reduktionistischen Weltbildern bzw. einer Profanisierung des Sakralen wie Sakralisierung des Profanen und einer Dramatisierung von Weltanschauungsdifferenzen resultieren können, ließ sich leider eine Vielzahl von Konfliktpotentiale erkennen, die das politische Miteinander durch Über- oder Unterschätzung menschlicher Handlungsmöglichkeiten wie -grenzen gefährden: Genannt seien hier nur die Dominanz von säkularen Weltdeutungen (Soziodeterminismus und Naturalismus), die Vermischung von personal-universalen mit exklusiv-innerweltlichen Glaubensformen, die Vorherrschaft von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Weltdeutungen, die Dominanz von sozialer und autonomer Sinngebung bei der Existenzdeutung, die Vorherrschaft eines gesellschaftlichen und leidenschaftlichen Menschenbildes, die Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit, die Dominanz säkularer Werte bei persönlicher wie gesellschaftlicher Wertorientierung sowie last but not least die Polarisierung durch Religiosität bzw. Glauben und deren Negation. Etwas ausführlicher vorgestellt sei hier zunächst in Rücksicht auf die Thematik der Ko-Radikalisierung nur Letzteres.

Ein zentrales Kennzeichen von Ideologien, die leicht zu offener Gewalt führen können, ist die Fundamentalisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen. Charakteristisch für diese Dramatisierung der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen ist es, dass sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung ergänzen. Deutliche Tendenzen hierzu gibt es sowohl unter Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund, die davon überzeugt sind, dass es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst (N=43, ca. 9 % aller Befragten; ca. 54 % der Befragten mit muslimischen Migrationshintergrund N=79, ca. 17 %), als auch unter Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an Gott noch an überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glauben (N=32, ca. 7 % aller Befragten, ca. 12 % aller Jugendlichen ohne Migrationshintergrund). Von den Befragten insgesamt wurden im Hinblick auf das Verhältnis von Glauben und Politik sowohl der Glaube (29 %) als auch der Unglaube (18 %) als Grund für politische Streitigkeiten und Krieg in Betracht gezogen. Auch wenn die politisch motivierte Skepsis gegenüber den Religionen stärker ausgeprägt ist als die Skepsis gegenüber Unglaube und Materialismus, so führen doch – die Aussagen aller Befragten frei interpretiert - weder der Glaube als solcher oder der Unglaube an sich noch gar jede Form von Glauben oder Unglauben zu Gewalt und Krieg. Von politischer Relevanz ist also nicht allein die Frage des Glaubens oder Unglaubens. Vielmehr kommt es auch darauf an, woran und in welcher Form geglaubt oder nicht geglaubt wird. Denn es ist immer ein bestimmter Glaube oder Unglaube, der den politischen Frieden nachhaltig stören und zu kriegerischen Konflikten führen kann oder dies bisweilen - leider - auch sollte, wenn es sich z.B. um einen höchst fragwürdigen Friedensschluss mit tyrannischen Verhältnissen bar jeder demokratisch-freiheitlichen Rechtsstaatlichkeit handelt. Wie oben bereits angedeutet ist es nicht schlicht der Glaube an sich, sondern sind es die nicht gänzlich frei von universal-außerweltlichen Bezügen, doch der Tendenz nach stärker exklusiv-innerweltlichen Formen von Glaube und Religiosität, die zu kulturellen Konflikten führen können. Auch sind es nicht einfach der Abfall vom Glauben und die Hinwendung zur Welt bzw. zu den weltlichen Aspekten unserer Existenz, sondern deren Verabsolutierung, die das interkulturelle Miteinander gefährden können. Für überzeugte Muslime wie Säkularisten stellt sich dieser empirisch, politisch, ethisch wie religiös komplexe Zusammenhang von Politik und Glauben sowie Unglauben mitunter jedoch weitaus eindeutiger dar. So meinten 33 % der Muslime, dass allein Unglaube und Materialismus zu Streitigkeiten und Krieg führen. Lediglich 2 % von ihnen zogen in Erwägung, dass auch der

Glaube an Gott zu Streitigkeiten und Krieg führen kann. Bei den Säkularisten war dies genau umgekehrt: Nur 6 % machten Unglaube und Materialismus, hingegen 41 % den Glauben an Gott für Streitigkeiten und Krieg verantwortlich. Es ist daher nicht weiter überraschend, dass radikal säkular eingestellte Jugendliche sich auch nicht vorstellen konnten, dass die Religion die Menschen einander näher bringt oder es eine wahre Religion gibt. Einige meinten immerhin, dass es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen gibt (13 %). Mit dieser Position eines relativierenden Pluralismus gaben sich jedoch nur wenige zufrieden. Die überwältigende Mehrheit sprach vielmehr pauschal der Religion bzw. allen Religionen einen Anspruch auf Wahrheit ab: 84 % waren sich gewiss, dass in keiner Religion wichtige Wahrheiten zu finden sind. Dies wiederum konnte sich von den muslimischen Jugendlichen kaum jemand vorstellen (2 %). Die Mehrheit von ihnen war der Meinung, dass die Religion die Menschen einander näher bringt (60 %) und es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen (51 %) gibt. Allerdings glaubten viele von ihnen nicht nur an den wahrhaftig Einzigen. Vielmehr vertraten 53 % auch die recht exklusive Meinung, dass es nur eine wahre Religion gibt. Der strikte Monotheismus, das es keinen Gott außer dem einen Gott gibt, bzw. der Glaube an die Einzigartigkeit des Einen kann die Gläubigen scheinbar leicht dazu verführen, auch nur eine Religion für wahr zu halten. Es ist daher nicht überraschend, dass 28 % der überzeugten Muslime auch der Meinung waren, dass die Gebote ihrer Religion weltweit befolgt werden sollten. Was als Grund für vermeintliche oder tatsächliche politische Übel betrachtet wird, wird also mitunter strikt dualistisch davon abhängig gemacht, ob man selbst gläubig oder ungläubig ist. Die Übel – Krieg, Gewalt und Zerstörung der Lebensgüter – werden im Gegenteil dessen verortet, was man selbst als wahr oder gar als einzige Wahrheit schätzt. Insofern folgte bisweilen bei überzeugten Muslimen wie radikalen Säkularisten aus der religiösen oder a-religiösen Selbstbestimmung die negative Fremdbestimmung der Gläubigen bzw. Ungläubigen. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass nicht nur die Frage, ob geglaubt wird und was für erstrebenswert und gut gehalten wird, für manche von mehr oder weniger unmittelbarer politischer Bedeutung ist, sondern auch die Frage, ob nicht geglaubt wird und was für schlecht, vermeidens- und möglicherweise gar zerstörenswert erachtet wird. Weil sich nicht alle damit begnügen, die Frage nach dem Ursprung der Übel in der Welt offen zu halten und das Böse bloß negativ als Zerstörung der Güter bestimmen, war daher auch von Interesse, ob und in welcher Form das, was das Böse ist oder so genannt wird, wahrgenommen und gedeutet wird.

Nicht ausschließlich in religiöser Hinsicht ist vor allem von Bedeutung, ob das Böse innerweltlich substanzialisiert wird oder nicht; d.h., ob die Götter oder die Menschen allein, oder ob Gott und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden. Von kultureller Bedeutung ist es, ob z.B. vermeint wird, Gott von seiner Verantwortung für die metaphysischen Übel, d.h. für geschöpfliche Unvollkommenheit und Endlichkeit, in der Welt freisprechen zu können. Oder ob man sich in exkulpativer Gottesbegeisterung und Hybris dazu versteigt, Gott in Anbetracht des Bösen in der Gottesschöpfung rechtfertigen zu können. Beides läuft zumeist darauf hinaus, in Anbetracht der Seinsherrlichkeit der Schöpfung auf der Grundlage des menschlichen Glaubens oder Wissens das Böse in der Welt zu verharmlosen und zu legitimieren. Wenn dies nicht vermeint und zudem weder geglaubt wird, dass Gott den Menschen gleich ist oder ihnen gleich das Böse erleidet, noch dass das Böse gottgleich oder eine ursprünglich gottgleiche Gegenkraft ist, dann können diese Glaubensgehalte Voraussetzungen dafür sein, dass auch ein geschärftes Bewusstsein für das moralisch und politisch Böse in der Welt ausgebildet und Verantwortung für die selbstverursachten Übel übernommen wird. Die im Glauben erfahrenen Differenzen von Gott und Welt, Gutem und Bösem oder Absolutem und Endlichem können die apokalyptisch-weltflüchtige Hoffnung auf eine jenseitige Wandelbarkeit der Welt und des Menschen ebenso wie die weltzugewandte Erkenntnis fördern, dass „in der Welt etwas [ist], das nicht so ist, wie es sein sollte, das Böse und das Leiden.“ (Koslowski 2001, S. 1) Es kann sein, dass geglaubt wird, dass das Gute ebenso transzendent wie der Ursprung des Bösen kontingent ist. Der Glaube, dass das Böse in der Welt nicht bloß ein „Abfall ... Gottes von sich selbst, sondern ein Abfall des Menschen von Gott“ (ebenda, S. 7) ist, indem der Mensch endliche Güter zum letzten Richtpunkt seines Handelns erhebt und das der Erlangung dieser Güter Widerstrebende als das Böse radikal immanentisiert, kann nicht nur die Hoffnung begründen, nach dem Tod im Jenseits durch Gottes Gnade von allen Übeln erlöst zu werden. Vielmehr kann dieser auch das Bewusstsein für die Übel, das Leiden und die Ungerechtigkeit in der Welt schärfen und das persönliche wie politische Verantwortungsbewusstsein fördern. Dieser Glaube kann aber auch politikentlastend sein und vor moralischer Überforderung und einer vermeintlichen Überwindung des Bösen aus eigener Kraft schützen. Eine Imagination, mit der das Böse, wenn schon nicht – wie man boshaft bemerken könnte - erst in die Welt kommt, so doch ganz in die Welt hinabgezogen wird und die ohnehin in der Seinsherrlichkeit der Welt befindlichen Übel noch befördert werden.

Aus der Perspektive des Politischen gilt es also zu beachten, dass sich die verschiedenen Religionen und Glaubensformen auch bezüglich ihrer Aussagen über das Böse unterscheiden. Nicht selten implizieren sie eine Aufhebung der Spannungen zwischen dem welttranszendenten Guten und dem Bösen in der Welt. Vor allem diffuse Formen von Religiosität tendieren zu einem manichäischen Dualismus bzw. dazu, an außerweltliche, gute wie böse *Mächte* zu glauben und damit zugleich das Gute wie das Böse innerweltlich zu substanzialisieren. Wer nicht nur an einen universalen, radikal transzendenten Gott und die Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott, sondern an mehrere Götter oder überirdische Mächte glaubt, vermeint stets, eine Differenz der Götter erfahren zu können. Er muss daher verneinen, dass wir das, was als das *Heilige*, *Göttliche*, *Gott*, *Eine*, *Ganz-Andere* oder *Nicht-Andere* verehrt wird, weder sehen noch hinlänglich erkennen und benennen können. Begreift er die Differenz der Götter nicht als symbolische Ausdrücke einer unzureichenden Annäherung an das transzendente Etwas oder Jemand, das oder der sich aller Benennung entzieht, sondern glaubt er an gute wie böse Götter, kann er das *Heilige* auch nicht als das *Ganz-Andere* des *Profanen* verstehen. Und umgekehrt wird er gegenüber dem *Nicht-Anderen*, das nicht im Verhältnis zu etwas anderen steht und seinen Grund in und aus sich selbst heraus hat, das Weltliche einschließlich des Bösen nicht als etwas prinzipiell anderes verstehen können, das nicht allein aus sich selbst heraus verstanden werden kann, da es stets im Verhältnis zu dem *Nicht-Anderen* wie zu *anderen* steht. Der polytheistische Glaube an allzu natürliche oder menschliche Götter, d.h. nicht allein an gute, sondern auch an neidische, boshafte oder kriegerisch-grausame Götter, kann daher nicht nur tolerante Haltungen gegenüber anderen Religionen und Göttern fördern. Sofern Götter mit fragwürdigen, allzu menschlichen Eigenschaften imaginiert werden und als Maßstab des Handelns dienen, kann dieser Glaube in politischer Hinsicht auch fatalistisch-exkulpative oder fanatische Einstellungen hervorbringen. Weil diffus religiöse Existenzinterpretationen nur selten frei von *anthropomorphen* Göttervorstellungen sind, ist es von kultureller Relevanz, wenn man wie Platon in der Politeia bemerkt, dass es sich hierbei zugleich um eine *theomorphe* Darstellung menschlicher Leidenschaften handelt. Werden die Götter als eifersüchtig, gierig, streitsüchtig und lügnerisch dargestellt, impliziert dies nicht nur eine *Vermenschlichung* der Götter, sondern eben auch, dass Menschen sich selbst mit ihren allzu menschlichen Eigenschaften *vergotten* und die Götter für ihre Taten und Boshaftigkeiten verantwortlich machen. Es kann also sein, dass das Böse in der Welt schlicht auf böse Götter zurückgeführt und die menschliche

Verantwortung geleugnet wird, oder im Gegenteil dessen vollständige Überwindung durch die menschliche Teilnahme an einem überirdisch-irdischen Kampf zwischen guten und bösen Mächten suggeriert wird.

Von politisch-kultureller Relevanz bei der Wahrnehmung und Deutung dessen, was das Böse, Schlechte oder die Übel genannt wird, sind indes nicht allein religiöse Deutungen. Von kultureller Bedeutung ist vor allem, ob formal zwischen *physischen*, *moralischen* und *metaphysischen* Übeln unterschieden wird. Wichtig ist mit anderen Worten, inwieweit zwischen mehr oder weniger vermeidbaren Übeln, deren Ursachen im bedingten Sinne erkannt und bekämpft werden können, und natürlichen sowie metaphysisch unvermeidbaren Übeln differenziert wird, deren Ursache letztlich kontingent ist und auf das Unbedingte verweist. Diese formal-analytische Unterscheidung ist kulturell sinnvoll, weil eine in theoretischer Betrachtung oder religiöser Kontemplation unterlassene, unzureichende oder unzutreffende Unterscheidung zwischen zu verantwortenden und nicht zu vermeidenden Übeln in der Praxis allzu leicht entweder zu *politischer Exkulpation* oder *moralischer Überforderung* führt. Zumal diese Unterscheidungen in der Praxis nicht klar getroffen werden können, da wir weder die Umstände noch die Folgen unseres Handelns, ohne uns in Schuld zu verstricken, vollständig erkennen und beherrschen können. Man fehlt, um es plakativ zu sagen, auch politisch und verursacht zusätzliches Leid, wenn man schuldig im engeren, d.h. religiösen Sinne wird, weil man sich für vollkommen perfekt oder gänzlich unvollkommen hält. Politische und moralische Verfehlungen können indes erheblich reduziert werden, wenn das *malum metaphysicum*, sei es das der Endlichkeit, Veränderlichkeit oder Unvollkommenheit, weder vorschnell in Anspruch genommen noch gänzlich ausgeblendet wird. Kurzum: Kulturelle Pathologien können nicht nur aus einer Verweltlichung, Vermenschlichung, Vergesellschaftung und Naturalisierung Gottes in allzu menschliche Götter und überirdischer Mächte resultieren. Nicht allein aus der Immanentisierung der Transzendenz Gottes mittels diffus-religiöser Gottesvorstellungen folgt zumeist auch die des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur. Vielmehr können auch diejenigen, welche die Welt und ihre Existenz säkular deuten, die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt meistens nicht mehr offen halten, da sie den transzendenten Ursprung des Bösen nicht in Betracht ziehen können. In der Folge davon verharmlosen sie das Böse in der Welt, indem sie es allein weltimmanent in der Natur, der Gesellschaft oder im Menschen verorten. Wenn sie den Ursprung aller Übel allein dem Menschen oder den gesellschaftlichen Verhältnissen zusprechen, kommen sie

kaum umhin, auch eine Überwindung des Bösen allein aus eigener Kraft für möglich zu halten. Es sei denn, sie halten – was ihrer antimetaphysischen Grundhaltung jedoch widerspricht - die Natur des Menschen für unwandelbar und teilen Machiavellis Realitätssinn, der die Menschen immer auch für „undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig“ hielt (Machiavelli 1986 XVII).

Es kann also sein, dass die Verantwortung für das Böse den Göttern, den Menschen, der Gesellschaft oder der Natur allein zugewiesen wird. Wer diese den Göttern allein zuweist, dem mag es unsinnig erscheinen, auf Gottes Gnade und eine Erlösung und Befreiung von allen Übeln im Jenseits zu hoffen. Wer diese den Menschen und der Gesellschaft zuschreibt, der mag eine Selbsterlösung vom Bösen für möglich halten. Indes ist es auch möglich, dass Gott, die Natur und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden und man weder vermeint, sich selbst erlösen zu können, noch ohne ethisches Streben allein auf Gottes Gnade vertrauen zu dürfen. Ob eine Balance zwischen Erlösungs-, Herrsch-, Anerkennungs-, Selbst- und Habsucht gelingt, ist indes nicht allein eine Frage des Intellekts. Warum das Gute transzendent bzw. das Böse in der Welt ist, das wie alles in der Welt seinen unbedingten Grund nicht aus und in sich selbst hat, und warum wir an beiden unseren Anteil haben, ist eine Frage, die einen offenen Geist und ein für das Leid, Armut, Elend, Not, Ungerechtigkeit, Krankheit und den Tod der Geschöpfe empfindliches Gemüt zeitlebens nicht zur Ruhe kommen lassen. „Wenn das Herz empfindsam und der Geist scharf ist“, so schrieb Eric Voegelin 1938, „genügt ein Blick in die Welt, um das Elend der Kreatur zu sehen und Wege der Erlösung zu ahnen; wenn sie unempfindlich und stumpf sind, braucht es massive Eindrücke, um schwache Empfindungen auszulösen. Der umhegte Fürstensohn sah zum erstenmal einen Bettler, einen Kranken und einen Toten – und wurde der Buddha; ein neuerer Schriftsteller sieht die Leichenhaufen und die grauenvolle Vernichtung von Tausenden in den russischen Nachkriegswirren – er kommt darauf, dass die Welt nicht in Ordnung ist, und schreibt eine Serie mäßiger Romane. Der eine sieht im Leiden das Wesen des Kreatürlichen und sucht nach der Erlösung im Weltgrund; der andere sieht es als Übelstand, dem tätig abgeholfen werden kann und soll. Manche Seele spricht stärker auf die Unzulänglichkeit der Welt an, manche auf die Seinsherrlichkeit der Schöpfung. Der eine erlebt ein Jenseits nur dann als wirklich, wenn es mit Glanz und Lärm, mit Wucht und Schrecken überlegener Macht als herrscherliche Person und Organisation auftritt; für den andern sind Antlitz und Gebärde jedes Menschen transparent und lassen seine Gotteseinsamkeit

durchscheinen. Und weit spannt sich der Raum der Seelenorte, aus denen die Ekstasen aufsteigen, die Erlebnisse, in denen der Mensch sein Dasein überschreitet: von der *unio mystica* im Geist, über die Erhöhung im Fest der Gemeinschaft, die Hingabe an den Bund der Gefährten, das liebende Sichausweiten in die Landschaft, die Pflanzen und die Tiere, bis zu triebhaften Erschütterungen im Geschlechtsakt und im Blutrausch.“ (Voegelin 1993, S. 18).

Ob die Meinung vertreten wird, dass das Böse zum menschlichen Leben notwendig dazugehört oder aus menschlicher Kraft vollständig überwunden werden kann, ob ein Bewusstsein für die Übel und das Leid in der Welt und die Verstrickung des Menschen in Schuld und Sünde ausgebildet oder ob das Böse als natürliche Aggression mehr oder weniger vollständig immanentisiert und damit bagatellisiert wird, oder ob das Böse dualistisch gedeutet und zugleich innerweltlich substanzialisiert wird, d.h. als ein von Ewigkeit an währender Kampf zwischen guten und bösen Mächten imaginiert wird, an dem die Menschen und Völker als Inkarnationen des ursprünglich Guten wie des Bösen auf der einen oder anderen Seite teilnehmen, sind nicht nur religiöse, sondern immer auch politische Fragen. Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen sowie Einstellungen und Haltungen zu diesen Fragen können, da sie das Verhältnis von Religion, Ethik, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft betreffen, weitreichende kulturelle Implikationen haben.

Wie schon bei den Fragen nach den Ursachen von Krieg und Gewalt unterschieden sich überzeugte Muslime und radikale Säkularisten auch hinsichtlich ihrer Meinungen über das Böse zum Teil erheblich voneinander. Da im Islam die Transzendenz des wahrhaftig Einzigen als Schöpfer der Welt und die Differenz zwischen Gott, Welt und Mensch betont wird, ist es nicht weiter überraschend, dass zwei Drittel der gläubigen Muslime, die wir befragt haben, von der Sündhaftigkeit der Menschen überzeugt waren bzw. der Aussage zustimmten, dass das Böse im Menschen Zeichen seines sündigen Wesens ist. Man mag darüber streiten, ob die von uns gewählte Formulierung: ‚*Das* Böse *im* Menschen ist Zeichen seines sündigen Wesen’ bereits eine Immanentisierung des Bösen impliziert. Wie dem auch sei, zum traditionellen Glauben der Muslime gehört jedenfalls auch die Ansicht, dass der Mensch nicht als Sünder geboren wird bzw. kein Sünder von Natur aus ist. Außer der Gottesverleugnung und dem Götzendienst kann jede Sünde, sofern diese bereut und gebüßt wird, vergeben werden. Ob nun in Kenntnis oder Unkenntnis des Korans, eine noch größere Mehrheit der von uns

befragten Muslime war zugleich davon überzeugt, dass das Böse durch die Abwendung vom Leiblichen (79 %) und die Befolgung von Gottes Weisung (74 %) vom Menschen überwunden werden kann. Die Neigung zur Immanentisierung des Bösen zieht offenbar die Vorstellung nach sich, dass Menschen das Böse auch überwinden könnten.

Von den radikalen Säkularisten konnte dem zuletzt genannten erwartungsgemäß kaum jemand zustimmen, obgleich immerhin auch ein Drittel von ihnen den Menschen für ein sündiges Wesen hielt. Doch dürften sie unter Sünde wohl kaum Unglaube und Götzendienst verstehen. Während die Muslime zwar die Sündhaftigkeit nicht ausblendeten, den Menschen jedoch nicht nur als einen Sünder und Verursacher, sondern auch als Überwinder des Bösen betrachteten und damit dazu neigten, die moralischen Fähigkeiten zu überschätzen, tendierten die radikalen Säkularisten eher dazu, das Böse bzw. das, was so genannt wird, zu verharmlosen und die Tragweite der moralischen und politischen Verantwortung zu unterschätzen. Denn sie meinten vor allem, dass das sogenannte Böse in Wahrheit natürliche Aggressionen sind, die wir brauchen, um uns im Leben behaupten zu können (84 %). Auch sie neigten dazu, das Böse zu immanentisieren. Indem sie dies auf eine verharmlosend rechtfertigende Weise tun, kamen sie jedoch erst gar nicht in die Verlegenheit, das Böse innerweltlich überwinden zu wollen oder auf eine außerweltliche Erlösung von dem Bösen zu hoffen.

Bedenklich ist zudem, dass sich unter beiden Gruppen eine beachtenswerte Anzahl befanden, die das, was das Böse genannt wird, zumindest partiell substanzialisierten. Jedenfalls stimmten 26 % der radikalen Säkularisten und 35 % der überzeugten Muslime folgender Aussage zu: „Es gibt im Kosmos von Ewigkeit an einen Kampf zwischen guten und bösen Mächten, an dem auch der Mensch teilnimmt. Letztendlich wird das Böse von dem Guten besiegt werden.“ Noch bedenklicher ist allerdings, dass fast ein Drittel aller Befragten (29 %) dieser Aussage zustimmte. Zwar impliziert dies nicht zwingend die Bereitschaft, an Kampf und Vernichtung ‚böser’ Mächte, Völker oder Gruppen von Menschen aktiv teilnehmen und den endgültigen Sieg über das ‚Böse’ aus eigener Kraft herbeiführen zu wollen. Ob die Befragten mit ihrer Zustimmung allerdings lediglich meinten, dass man gelegentlich wieder stärker zwischen ‚Gut’ und ‚Böse’ unterscheiden sollte, dass das ‚Gute’ nicht mächtig wie die Mächtigen nicht Inkarnationen des ‚Bösen’ sind, dass sie nur vorübergehend an einem Kampf zwischen guten und bösen Mächten teilnehmen und dieser Kampf primär ein geistiger ist, dass

es keine Kollektive oder Gruppen gibt, die von Ewigkeit an nur gut oder böse sind, und dass das ‚Böse' letztendlich von dem ‚Guten' in einem himmlischen Endkampf allein ohne ihre Teilnahme besiegt werden wird, da alle Menschen der Erlösung von dem Bösen bedürftig sind, dürfte eine allzu optimistische Interpretation sein. Mit der weit verbreiteten Zustimmung zu dieser Frage wird nochmals deutlich, dass nicht allein der radikale Säkularismus oder der politische Islam, sondern auch die diffusen Formen von Religiosität ein erhebliches kulturelles Konfliktpotential darstellen. Kulturelle Pathologien resultieren aus der Verweltlichung Gottes und des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur.

Einen weiteren Hinweis darauf, dass sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung unter radikalen Säkularisten und überzeugten Muslimen bisweilen ergänzten, erhält man, wenn man sie danach fragt, wer oder was ihnen fremd ist. Dies ist nicht zuletzt von Interesse, weil manifester Fremdenfeindlichkeit die Erfahrung oder Konstruktion dessen, wer oder was als fremd erlebt wird, vorausgeht. Letzteres wiederum, dies zeigen unsere Ergebnisse, ist mitunter allzu abhängig von der eigenen Glaubens- oder Weltdeutungsform.

Während den radikalen Säkularisten vor allem Gott (65 %), die Religionen (44 %) und andere Sitten (44 %), hingegen weder die Natur (0 %), die Welt (3 %) noch sie sich selbst (9 %) sonderlich fremd waren, war es bei den überzeugten Muslimen genau umgekehrt: Fremd war ihnen nicht Gott (2 %), sondern andere Sitten (35 %), sie sich selbst (33 %), die Welt (28 %), andere Religionen (21 %) und die Natur (19 %). Das einem das der eigenen Welt- und Existenzdeutung nahe Stehendere in der Regel in vielerlei Hinsicht auch vertrauter und das weltanschaulich fern Stehendere gleichsam naturgemäß zumeist fremder ist, scheint naheliegend zu sein. Befremdlich ist indes, wenn das Geliebte vereinnahmt und ganz in den Menschen hinabgezogen wird oder das vermeintlich Eigene allzu vertraut ist. Selbst dem gänzlich der Welt Zugewandten dürfte, sofern er zumindest gelegentlich noch offenen Sinnes für die Widersprüche der empirischen Vielfalt ist, doch das eine oder andere in der äußeren wie eigenen Natur noch ebenso fremd bleiben wie gerade dem Frommen, der sein Leben ganz dem Gottesdienst widmet, der jenseitige, auf Erden sich offenbarende ‚Gott' immer auch fremd und transzendent bleiben dürfte. Mitunter könnte dies selbst dann noch der Fall sein, wenn er dem Diktum Augustinus „Du, Gott, warst und bist mir innerlicher als mein eigenes Inneres" (Augustinus, Confessiones III 6,11) zustimmt. Zumindest dann noch,

wenn er den theologischen Subtilitäten Augustinus zu folgen vermag, dass damit nicht schlicht – zum Entzücken aller Mystiker – die Identität Gottes und des Menschen behauptet wird, vielmehr zugleich gemeint ist, dass Gott dem Menschen nicht nur innerlich, sondern noch innerlicher als sein Inneres und damit ihm auch wieder transzendent ist.

Die gemachten Angaben mögen hier genügen, um anzudeuten, dass bei etwa 6 – 12 % aller Befragten sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung im Hinblick auf ihre Weltdeutungen bzw. kulturellen Orientierungen wechselseitig ergänzen, ohne dass ihnen dies selbst stets explizit bewusst sein muss. Ausdrücklich sei nochmals darauf hingewiesen, dass dies tendenziell nicht nur für *einen* Teil der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt, die voll und ganz davon überzeugt waren, dass es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst. Vielmehr galt dies auch für *einen* Teil der radikal säkular eingestellten Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an einen Gott noch an überirdische Wesen oder eine höhere Macht im Kosmos glauben. Allerdings gilt es dabei zu beachten, dass die beiden Gruppen nur in Bezug auf die Befragten insgesamt in etwa gleich stark sind bzw. jeweils eine recht kleine Minderheit bilden. Denn von den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund (58 % aller Befragten) waren nur 12 % radikale Säkularisten. Dahingegen glaubten immerhin beachtliche 54 % aller Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund (N=79, ca. 17 % aller Befragten) an einen persönlichen Gott, unter denen wiederum ein Großteil zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung in weltanschaulicher Hinsicht neigte.

Bedenkt man nun *einerseits*, dass es nach wie vor fast ausschließlich die Fragen nach dem Glauben und der Religiosität sind, die mitunter auf geradezu idealtypologisch zugespitzte Weise zu polarisierenden Antworten führten, d.h. die Jugendlichen potentiell ebenso stark vereinen wie trennen können, und teilt man *andererseits* – wie dies unter Nationalismus- wie Fundamentalismusforschern Konsens ist – die Einsicht, dass die Fundamentalisierung und Dramatisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen durch positive Selbst- und negative Fremdbestimmung ein zentrales Kennzeichen von Ideologien ist, die leicht zu offener Gewalt führen können, dann kommt man aufgrund unserer empirischen Befunde nicht umhin zu konstatieren, dass diese Gefahr unter der Gruppe der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund größer als unter anderen Gruppen ist. Gerade weil der Skeptizismus in quantitativer Hinsicht die

dominante Weltdeutungsform unter allen Befragten ist, und die Transzendenzskepsis leicht zu einem Schwanken zwischen innerweltlichen Extremen, zu Abstumpfung, Beliebigkeit, radikalem Relativismus, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit führen kann, so dass jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und der geringste Anspruch auf Objektivität bereits unter Fundamentalismusverdacht gestellt wird oder ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien widerspruchslos hingenommen werden, dürfen die Gefährdungspotentiale durch radikale Minderheiten nicht verharmlost werden. Zumal diese sich wechselseitig leicht aufschaukeln können. Bei den radikalen Säkularisten, wie vor allem bei den strikt gläubigen Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt es deshalb zu beachten, dass unter und zwischen ihnen oftmals entlang der Gegenüberstellung von Glaube und Unglaube oder religiöser und weltlicher Deutung von Existenz und Welt nicht nur Aspekte der Wirklichkeit, auf die sich die jeweils ‚andere' Weltdeutung vor allem bezieht, als fremd erfahren werden. Vielmehr wird wechselseitig der ‚anderen' Weltdeutung häufig der Wahrheitsanspruch abgesprochen und in dieser allein die Ursache von Streitigkeiten und Krieg verortet. Zudem wird entweder der Befolgung der Gebote der ‚eigenen' Religion die Potenz zugesprochen, das, was das Böse ist oder so genannt wird, überwinden zu können, oder aber die Existenz des Bösen und des Leidens werden verharmlost, so dass ethisches Engagement und politischer Widerspruch von vorn herein als überflüssig oder sinnlos erscheinen können.

Radikale Säkularisten und Gläubige, vornehmlich Muslime, waren zwar klar in der Minderheit (unter 12 %). Doch darf die Gefährdung der Mehrheit durch diese nicht unterschätzt werden, weil der Glaube stärker als alle sonstigen Lebensbereiche alle Jugendlichen polarisierte, dieser ebenso gemeinschaftskonstituierend wie gesellschaftsgefährdend sein kann. Hinzu kam, dass soziodeterministische Weltbilder und kollektive Wahrnehmungsmuster nicht nur unter Randgruppen, sondern unter der Mehrheit der Jugendlichen weit verbreitet waren. Überdies verführte die Transzendenzskepsis – das dominante Selbstverständnis der Jugendlichen – säkular Eingestellte unter der pluralen Oberfläche tendenziell zur Verabsolutierung ihrer Selbstdeutungen und Religiöse zur Verweltlichung, exklusiven Vergemeinschaftung und Vermenschlichung ihrer Gottesvorstellungen. National-religiöse Vorstellungen, dass es einen Gott für ihr Volk gebe und nicht alle Menschen vor Gott gleich sind, oder Tendenzen zur Selbstvergottung, d.h. das Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen sei, waren leider sowohl unter Jugendlichen mit wie ohne Zuwanderungsgeschichte recht weit

verbreitet. Nicht allein die Radikalität von Minderheiten, sondern die Ausbreitung von Transzendenzskepsis unter der Mehrheit gefährdet also plural verfasste Demokratien im erheblichen Ausmaß.

Negative Fremdbestimmungen im Rahmen extremistischer Narrative erfolgen selten aus reiner Boshaftigkeit. Zwar ist niemand davor gefeit, Extremist zu werden. Die meisten müssen Selbstbeherrschung und Besonnenheit erwerben. Mit Vernunft und sich selbst im Einklang zu leben, bleibt ein lebenslanger Lernprozess. Stets gefährdet nicht nur durch den Wandel der Verhältnisse, in und mit denen wir wohl oder übel dennoch in Lust und Leid mehr oder weniger gut leben können, sondern durch Unwissenheit und vor allem durch Einbildung zu wissen, was kein Mensch zu wissen vermag. Weder Krisen noch Alter schützen vor Torheit und voreifriger Gewissheit, das Leben oder den Tod für das größte Übel oder höchste Gut zu halten. Fanatismus oder Fatalismus folgen, wenn es misslingt, sich zumindest gelegentlich von Lebensangst oder Todesfurcht durch nicht fehlgeleitete Formen von Vernunft, Glaube, Liebe und Hoffnung zu distanzieren. Vielleicht werden nur wenige als Extremist geboren. Scheinbar spontane Hassausbrüche und virulent werdende Feindbilder entstehen zumeist aus langwierigen Prozessen, die mit vorschneller Verallgemeinerung dessen einsetzen, was persönlich oder gesellschaftlich als gut, wertvoll, sinn- oder zweckhaft empfunden wird. Gemeinhin, aber keineswegs immer, geht negativer Fremdbestimmung positive Selbsterhöhung voraus. Es ist leider auch möglich, sich selbst und die ‚eigene' Gesellschaft stillschweigend zu divinisieren, indem man Dritte dämonisiert, was häufig verkannt wird. Geradezu zwangsläufig aber führen idealisierte Selbst- und malumisierte Gesellschaftsvorstellungen, mit denen Reales und Imaginäres amalgamiert werden, sofern diese mit realen Verhältnissen vertauscht und Rationalität nicht als Spannungsverhältnis zwischen Idealität und Interessen, Moral und ökonomischen Verhältnissen bestimmt wird, sondern das eine auf das andere Phänomen reduziert wird, zu privaten oder gesellschaftlichen Enttäuschungen, die früher oder später zur Überraschung aller Beteiligten Ressentiments hervorrufen. Identitäre, linksextremistische wie islamistische Verfassungsfeindschaft erwachsen somit zunächst und zumeist unbemerkt im Privat-, Alltags- und Gesellschaftsleben auf der Grundlage simplifizierter Weltdeutungen und Wertorientierungen. Werden diese dann auf die politische Ebene übertragen, führen diese leider allzu leicht auf die eine oder andere Weise zu idealistischer Vereinseitigung, Verabsolutierung oder Verkehrung einzelner Verfassungswerte. Überschätzt werden von den demokratischen Frühstartern und späteren

Verfassungsfeinden zuvorderst Freiheit und Selbstbestimmung, was später nicht selten in übersteigerte Gemeinschaftserwartungen und Gleichheitsvorstellungen umschlägt. Doch kann selbstredend auch das Umgekehrte der Fall sein. Von einem Extrem ins Entgegengesetzte fallend, werden vor allem der Vorrang der Würde des Menschen vor den übrigen Grundwerten und dem Volkswillen verkannt, aber auch die Spannungen zwischen Grundrechten und Volkswille sowie die wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung spezifischer Freiheits- und Gleichheitsrechte. Wer wie Islamisten an die Stelle der Demokratie die Theokratie setzt und damit die verfassungsgebende Gewalt des Deutschen Volkes im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen durch die Souveränität Gottes ersetzt, verkennt damit die Gewaltenteilung zwischen Gott und Mensch, die „Keimzelle aller Gewaltenteilung“ (H.A. Winkler, Geschichte des Westens 2013, S.20). Verfehlt werden zugleich die Verantwortung und Gleichheit aller Menschen vor Gott, indem vermeint wird, für Gott sprechen zu können, weil man angeblich seinen Willen kennt. Wer meint, Gottes Herrschaft erst etablieren zu müssen, überschätzt sich und unterschätzt Gott gewaltig, der Gläubigen zufolge bekanntlich ohne Zutun der Menschen wie im Himmel so auf Erden herrscht. Theokratiemachbarkeitswahn statt Demokratie, aber auch identitäre Gemeinschaft oder Volk statt Grundrechte, unbedingte Gleichheit statt Freiheit oder grenzenlose Freiheit statt Gleichheit sind mit plural verfassten, auf Gewaltenteilung basierenden Grundrechtedemokratien nicht zu vereinbaren.

Extremistische Verfehlungen, die nicht allein kognitiv, sondern habituell bedingt sind, zeugen von einem Mangel an zivilreligiösen Kompetenzen und Gewohnheiten, dem durch kulturelle, religiöse wie politische Bildung – also denjenigen Lebensbereichen, die von der Mehrheit der Befragten am wenigsten geschätzt werden und dem privathedonistischen Zeitgeist geradezu konträr entgegengesetzt sind - und interaktive Präventionsmaßnahmen auf allen Ebenen der Gesellschaft zu begegnen ist. Eine entschiedene Orientierung an der Verfassung ist erforderlich. Politische Bildung und Prävention dürfen nicht auf Extremismusabwehr und Demokratieförderung reduziert werden. Vielmehr sollten sie stets ausgehend von der Lebenswelt und den Selbstdeutungen der Teilnehmenden als Förderung ziviler Kompetenzen für plural verfasste Grundrechtedemokratien konzipiert werden, die aufgrund ihrer Güterordnung wie Güterpluralität stets Spannungen und Konflikte wie Konfliktlösungspotentiale gleichermaßen umfassen. Kulturelle, Religiöse wie Politische Bildungsarbeit für Grundrechtedemokratien agiert fortwährend in Spannungsfeldern, die zur Abwehr von religiösem,

politischem wie sozialem Extremismus zunächst einmal lebensweltnah erfahren, erkannt und benannt werden, damit idealisierte Selbst- nicht durch malumisierte Fremdbestimmungen kompensiert werden.

Die Bildungsansprüche plural verfasster Grundrechtedemokratien sind also außerordentlich hoch: Erfordern diese doch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die grundsätzliche, durch politisches Handeln zwar erheblich reduzierbare, aber politisch nicht vollständig aufhebbare Spannungshaftigkeit menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte. Sie setzen die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen der in der Präambel erwähnten universellen Verantwortung vor Gott und den Menschen und der Unantastbarkeit der Würde einerseits, und den spezifischen, mithin bedingten Freiheits- und Gleichheitsrechten und dem Volkswillen andererseits voraus. Grundlegend im Hinblick auf die Geltung der Verfassung ist jedenfalls die Frage, ob die Bürgerinnen und Bürger bei ihrer Entscheidung für eine die politische Ordnung der Gesellschaft ermöglichende Handlung aufgrund ihrer aktuellen Selbstdeutung, ihres Gesellschaftskonzeptes und Politikverständnisses bzw. ihres Glaubens, ihrer Religionskritik oder Säkularität in der Lage sind, zwischen höchstem Gut und relativen Gütern zu unterscheiden. Davon hängt es ab, ob sie einerseits die intendierte ‚Unantastbarkeit' der Würde nachvollziehen und andererseits die Pluralität der Grundwerte anerkennen können, indem nicht ein bedingtes Gut mit dem, was uns unbedingt angeht, verwechselt, verkannt oder verabsolutiert bzw. ein bedingter Zweck zum Selbstzweck erhoben wird. Denn wäre dies der Fall, könnten weder die Würde noch die Pluralität der Grundwerte gewährleistet werden. Letztere könnten dann gar nicht mehr oder nur mehr in reduktionistischer und abgeleiteter Form von dem Zweck wahrgenommen werden, der zum Selbstzweck erhoben wird. Daher kommt es nicht zuletzt darauf an, auch die Grenzen politischer Bildung und politischen Handelns zu reflektieren.

All dies gilt auch für Feindschaft gegen Juden, heute häufig travestiert als Delegitimierung und Dämonisierung Israels. Auch bei dieser handelt es sich nicht – auch wenn Antisemiten ihren Feind auf diese Weise dämonisieren – um eine ‚absolut böse' Weltanschauung, deren einziger Inhalt der Hass auf Juden ist. Die unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen unserer Praxispartner im *Demokratie leben* Modellprojekt „Israelkritik und Judenfeindschaft" gut 10 Jahre nach unserer ersten quantitativen Befragung durchgeführte Erhebung „Religion & Kultur an Rhein & Ruhr" (www.risp-duisburg.de/media/ajc_task_force_berlin_creator_300_1.pdf) hat vielmehr gezeigt, dass

Judenhass Bestandteil vieler, vielleicht sogar aller Glaubensformen und Weltdeutungen sein kann, aber nicht muss. Am wenigsten anfällig für die Ausgrenzung von Juden waren Atheisten, am gefährdetsten Soziotheisten, also Menschen, die exklusiv an einen Gott für ihr Volk glauben, und Rechtsextreme. Und israelbezogener Antisemitismus war – in der Reihenfolge der Aufzählung – unter jungen Soziotheisten, Muslimen, Linken und Frauen verbreiteter als unter Rechten, Männern, Atheisten und Christen.

Wenn das GLÜCK DER MENSCHHEIT vermeintlich vom VERSCHWINDEN DER JUDEN abhängt oder der WELTFRIEDEN durch das Existenzrecht des Staates Israel angeblich gefährdet werden kann, drängt sich die Frage auf, welche positiven Vorstellungen Antisemiten von Glück und Weltfrieden haben. Unterscheiden sie dabei hinreichend oder überhaupt noch zwischen menschenmöglichem und vollendetem Glück oder irdischem und himmlischem Frieden? Ideologische Gefährdungen bestehen nicht nur in der Immanentisierung, Personifizierung oder Kollektivierung des Bösen bzw. im vermeintlichen Wissen um das, was der oder das Böse oder Böses ist oder bloß so genannt wird. Vielmehr gehören dazu auch Schwarz-*Weiß*-Denken und die Immanentisierung dessen, was man für das höchste Gut hält, bzw. die angebliche Erkenntnis des Guten wie des Bösen. Kurzum, all das, was mit der Bibel als Versuchung tradiert wird: „...und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ (Genesis 3,5). Hinter scheinbar hohlen Phrasen versteckt, deutet deren megalomaner Gehalt doch an, dass einst wie heute die Dämonisierung der Juden aus zuvor erfolgter und mehr implizit als offen ausgesprochener Divinisierung der Menschheit oder eines Volkes resultiert.

Insofern ist Extremismus – und wohl nicht nur dieser - kein rein säkulär, relativ und innerweltlich oder bloß religiös, absolut und außerweltlich erfassbares Phänomen. Erst als Überschneidungsphänomen werden Verabsolutierungen säkularer Werte oder der (Irr-)Glaube an die Übereinstimmung des eigenen Willens oder des Volkswillens in der Gegenwart mit dem ewigen Willen Gottes erkennbar, der – so bekennen und darum bitten Christen mit ihrem Glaubensbekenntnis noch heute in jedem Gottesdienst – ‚im Himmel wie auf Erden‘ geschehe. Erfasst werden können Überschneidungsphänomene erst von einem erweiterten, nicht zu eng verstandenen, vollständig voneinander isolierten Verständnisses von Politik und Religion, beispielsweise, indem zwischen inner- und außerweltlichen Religionen unterschieden wird (Voegelin 1993). Ob dies ausreicht und nicht in der einen oder anderen Hinsicht unzutreffend ist, kann und ist –

Voegelin selbst hat dies später und Strauss bereits früher getan – mit guten Gründen bestritten worden (Voegelin 1994, S. 70; Voegelin/Strauss 2010, u.a. S.82ff., 87ff., 129ff., Arendt/Voegelin 2015, S. 35ff., 39ff. und 53ff.). Ob es überhaupt möglich ist, ein menschliches Phänomen gänzlich unabhängig von anderen menschlichen Phänomenen zu erfassen, d.h. z.B. Religion, Kultur, Politik, Gesellschaft oder Wirtschaft radikal voneinander zu isolieren und rein fachwissenschaftlich oder -methodisch zu erfassen, ohne diese dabei zu verabsolutieren und sich in Widersprüche zu verwickeln, ist eine Frage, die vor allem diejenigen zu beantworten haben, die dies tun und dabei nicht auf eine kritische Selbstreflexion ihrer Begriffe und Methoden verzichten wollen.

Statt von einem *Ende der Kulturkämpfe* durch das baldige *Verschwinden der Religionen*, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts von *Atheisten*, *Freidenkern*, *Humanisten*, *Darwinisten*, *Szientisten*, *Sozialdemokraten*, *Materialisten* oder *Naturalisten* vorhergesagt, oder gar von einem *Ende der Geschichte* und *des Politischen*, wie im ersten Überschwang nach dem Fall der Berliner Mauer und des Eisernen Vorhangs explizit in Anlehnung an Hegel proklamiert (Fukuyama 1989), ist seit den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts von einer erneuten *Wende zur Kultur* und *Rückkehr der Religionen* die Rede. Ein Vorgang, der zu einem Wiedererstarken eines *neuen Atheismus* geführt hat.

Mit der sogenannten *Wiederkehr der Götter* und *Renaissance der Religionen* – eine Behauptung, die wohl weniger eine Rückkehr traditioneller Religionsgemeinschaften mit durchdachter Dogmatik oder Orthopraxie indiziert denn einen fundamentalen Wandel der Religiosität, sei es hin zu charismatischen Erweckungserlebnissen jenseits reflektierter Theologien oder sei es als Rückkehr vermeintlich traditioneller Formen von Religiosität in Öffentlichkeit und Politik auf fundamentalistische Weise - ist spätestens seit den islamistischen Terroranschlägen auf New York und Washington vom September 2001 auch die *Religionskritik*, vor allem und zunächst in Form der Islamkritik, mit ungeahnter Vehemenz in den öffentlichen Raum zurückgekehrt. Und nicht zuletzt über die Islamkritik, die bei unzureichender Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus vor allem von Multikulturalisten als Islamophobie oder gar Religionsfeindlichkeit wahrgenommen wurde, was ihnen wiederum als Islamverherrlichung vorgeworfen wurde, ist es zu einem Wiedererstarken des Nationalismus und identitärer Bewegungen gekommen. Wechselseitig werden sich seitdem Verharmlosung oder Dramatisierung kultureller wie religiöser Differenzen vorgehalten.

Wieder einmal stellte sich - wie im vorigen Jahrhundert bei den Massenbewegungen der Moderne, auf die weiter unten hingewiesen wird - die Frage, ob der internationale Terrorismus muslimisch inspiriert ist oder ob muslimische Traditionen nicht doch eher verkannt, politisiert und zum Zwecke allzu moderner, asymmetrischer Kriegsführung von marodierenden Abenteurern missbraucht werden. Zumal diese, nicht allein bestens vertraut mit westlicher Bildung und Lebensstil, sondern zusehends mitten in Europa aufgewachsen, sich nicht allein an den von Anarchie und Kriegen gezeichneten Elendsregionen der Welt als Widerstands- oder Freiheitskämpfer travestieren. Befürchtet oder konstatiert wurden und werden seitdem bis weit in die Wissenschaften hinein, zumeist in rascher Steigerung der konzeptionell erfassten Konflikt- wie Koexistenzkomplexität, zunächst der *Kampf der Kulturen* (Huntington 1997), dann der *Krieg der Religionen* (Trimondi 2006) und schließlich noch der *Zusammenprall zwischen Kulturen und Religionen* (Roy 2008). Während die zuerst Genannten vornehmlich das Konfliktpotential zwischen den traditionellen Weltreligionen erfassen, die Ambivalenz der Säkularität jedoch ausblenden, beachtet Roy auch den Bruch zwischen heiliger wie säkularer Einfalt. Damit antizipiert er das *Wiedererstarken eines neuen Atheismus* (Onfray 2006 und Dawkins 2007) ebenso wie die *Rückkehr des Nationalismus*. Deren Einseitigkeiten, die sich zumeist auf die Erfassung des Konfliktpotentials ihrer Antagonisten beschränkt, vermeidet er mit seinem Konzept einer Dialektik zwischen Kulturen und Religionen. Diese erlaubt ihm eine Beachtung von Konflikt- wie Koexistenzdimensionen. Und last but not least ist noch besorgt die Frage aufgeworfen worden, mit der all die bisher genannten Dimensionen miteinander verknüpft werden, ob es den *Dschihadisten* und *Rechtspopulisten* entlang religiöser versus kultureller Differenzen gelingt, die Gesellschaften in Frankreich, Deutschland und in Europa zu spalten (Kepel 2017).

Ansätze zu einer kritisch-theoretischen Systematik, die eine theoretische Perspektive des Politischen und der Religionen ermöglicht, demzufolge Gemeinsamkeiten wie Unterschiede erfassen und damit auch Überschneidungsphänomene fokussieren kann, finden sich indes vornehmlich in der **Philosophie**. Systematische Relationsbestimmungen von Metaphysik(kritik), Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Religion und Politik sowie Gut und Böse, (Un)Gerechtigkeit und Gewalt(losigkeit), Unrechtleiden und Unrechttun können sich hierbei sowohl auf die Philosophie im Allgemeinen als auch auf die Politische Philosophie und die Religionsphilosophie als inzwischen fest etablierte Teildisziplinen der Philosophie im Besonderen stützen, die sich

seit Sokrates, Platon und Aristoteles über christliche, jüdische und muslimische Philosophen (Augustinus, Abaelard, Cusanus, Fārābī, Averroes, Avicenna und Maimonides) bis hin zu (post)modernen Philosophen aus dem Fragenzusammenhang der ersten Philosophie und Theologike herausdifferenziert haben (vgl. hierzu Gerhardt 1990b, 9). Wenn die namentlich zuerst Genannten möglicherweise erstmals explizit die umlaufenden Meinungen beachteten und dabei mit Nachdruck die Frage nach dem aufwarfen, „was die menschlichen Dinge als solche sind oder was die *ratio rerum humanarum* ist“, so haben sie nach Strauss doch daran festgehalten: „Den besonderen Charakter der menschlichen Dinge an sich zu erfassen ist jedoch unmöglich ohne das Erfassen des wesentlichen Unterschiedes zwischen menschlichen Dingen und solchen, die nicht menschlich sind, d.h. göttlichen oder natürlichen Dingen. Dies setzt wiederum einige Kenntnis der göttlichen oder natürlichen Dinge als solcher voraus. Somit beruhte Sokrates‘ Erforschung der menschlichen Dinge auf dem umfassenden Studium >>aller Dinge<<. Wie jeder andere Philosoph identifizierte er die Weisheit oder das Ziel der Philosophie mit der Wissenschaft von allem Seiendem: niemals hörte er auf zu überlegen, was jedes einzelne Seiende ist.“ (Strauss 1977, S. 125f.).

Das philosophische, theologische, religiöse und politische Thema ist jedoch seit Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Locke, Kant und Hegel lange nicht behandelt worden. Im 20. Jahrhundert haben sich nur Eric Voegelin, Leo Strauss, Jakob Taubes, Karl Jaspers und Joachim Ritter dem Zusammenhang von Philosophie, Theologie, Religion und Politik gestellt (vgl. Jaspers 1932 und 1962; Ritter 1969; Strauss 1959 und 1964; Taubes 1983ff., Voegelin 1939, 1956ff., 1959 und 1966). Ob nun durch die Aktualität des politischen Islams veranlasst oder nicht, zuletzt haben sich selbst metaphysikskeptische und metaphysikabgeneigte Philosophen der Frage des Verhältnisses von Glaube und Wissen wieder gestellt (Habermas 2019).

Das Konzept der Politischen Religion ist bereits in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts entwickelt worden; in einer Zeit also, die nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet war, dass sich die „Religion im Umbruch“ (Nipperdey 1988) befand. Dabei zeigte sich die im Vergleich zum 19. Jahrhundert fortgeschrittene Entkirchlichung und Entchristianisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vielfältigen Formen: in der dezidiert atheistischen Gegnerschaft, z.B. bei Materialisten, Darwinisten, Monisten, Szientisten und Freidenkern; in den säkularen Glaubensformen an Arbeit, Familie, Zivilisation, Kultur und Fortschritt; im politischen Glauben an die Revolution und die

sakralisierte Nation sowie in der außerkirchlich-vagabundierenden Religiosität, z.B. bei Theosophen und Anthroposophen, pantheistischen Kosmikern, Naturalisten und Naturmystikern, Lebensreformern und Jugendbewegten, Welt- und Allfrömmlern, Germanenschwärmern und völkisch Religiösen etc. (vgl. Nipperdey 1988, 124ff).

Typisch für all diese Aufbrüche um 1900 war, dass sie von links bis rechts reichten, zwischen apolitischem Fatalismus und reaktionärem Fanatismus schwankten, gegen die etablierte Religion ebenso wie gegen die Nicht-Religion gerichtet und „manchmal auch wunderlich gemischt“ (Nipperdey 1988, 144) waren. Die Heterogenität dieser Bewegungen einerseits und die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede zu den christlichen Religionen andererseits, die wiederum nicht allein in Konfessionen, sondern in vielfältige Gruppierungen und Strömungen (z.B. in Alt-, Sozial- und Reformkatholizismus, Integralismus, Ultramontanisten, National- und Kulturprotestantismus, positive und liberale Protestanten) gespalten waren, haben dazu beigetragen, dass diese schwankend und widersprüchlich beurteilt wurden. Je nachdem, was man implizit unter Religion und Politik verstand, wurden sie als von den tradierten Religionen scharf zu unterscheidende säkulare Ideologien und Weltanschauungen und – insbesondere von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus – als Abfall von Gott und Glauben, Götzendienst, Aberglauben, Neuheidentum, Surrogat, Quasi-Religion, Substitut, Säkularisat, Anti-Religion, Pseudoreligion und Religionsersatz gekennzeichnet. Von einem erweiterten Religionsverständnis ausgehend sind sie hingegen auch als Ersatzreligion, politischer Glaube, säkulare, implizite oder laizistische Religion und neue Glaubensform sui generis bezeichnet worden (vgl. z.B. Riegel 1997, Maier 1996 und Hildebrandt 2008).

Da man mangels eines spezifischen Begriffsschemas zur Erfassung der Konnexität von Politik und Religion zunächst und zumeist implizit auf die traditionell-christliche Begriffsmatrix zurückgriff, ging es auch mehr oder weniger unausgesprochen um das Für und Wider des Christentums oder gar um das der Religion. Uneins war und ist man sich, nicht zuletzt aus diesem Grunde, vor allem darüber, ob es sich bei den politisch relevanten Massenbewegungen der Moderne (Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus) um Religionen oder aber um einen Religionsersatz oder eine politische Religion und Ideologien handelt. Mit der Debatte über die säkularen und politischen Religionen in den dreißiger Jahren tauchte die Frage auf, „ob die von diesen totalitären Bewegungen explizit unter Berufung auf ihre ideologischen

Vernichtungspostulate geplanten und verübten monströsen Verbrechen tatsächlich von religiösen Grundmotiven angestiftet und angetrieben wurden oder ob es sich nur um Perversionen religiösen Glaubens handelt, welche als Scheinlegitimationen zu gelten haben und deshalb aus der engeren religiösen Legitimation ausscheiden“ (Riegel 1997, 76). Das Problem, ob und inwiefern Ideologien religiös begründet und motiviert sind, ob es sich hierbei lediglich um Übertragungen aus den traditionellen Religionen und um religiöse Elemente oder um eine spezifische, neue Form von Religion handelt, bildet seitdem eine der zentralen Frageperspektiven philosophischer Untersuchungen zum Zusammenhang von Politik und Religion. Zumeist stimmt man zumindest dahingehend überein, dass spezifische Dimensionen totalitärer Bewegungen der Moderne, insbesondere die Intensivierung und Dynamisierung der Gewalt und ihre Rechtfertigung, also die Bereitschaft vieler Menschen, sich für die Revolution oder Nation zu opfern und den Feind zu vernichten, nur dann hinreichend wahrgenommen werden können, wenn auch die religiösen oder zumindest religionsähnlichen Elemente berücksichtigt werden (vgl. Maier 1997, 250).

Insbesondere die Nähe kommunistischer Verheißungen zur frühchristlichen Hoffnung auf das tausendjährige Reich, das bereits in dieser Welt errichtet werden soll (vgl. Offb 20,4-6), und die Übertragung christlicher Endzeit- und Jenseitsvorstellungen in Geschichte und Politik sind schon früh festgestellt worden. So vernahm beispielsweise Sergej Bulgakov, einer der „Vechi“-Autoren, die nach dem Scheitern der ersten russischen Revolution 1905 eine kritische Analyse der bolschewistischen Intellektuellen Russlands vorgenommen hatten (vgl. hierzu Schlögel 1990, 5ff.), bei der russischen Intelligencija trotz atheistischer Bekenntnisse „Züge einer Religiosität ..., die sich zuweilen sogar der christlichen annähert“ (Bulgakov 1909, 87). Auffälliges Kennzeichen der russischen Intelligencija sei „eine gewisse Weltferne, der eschatologische Traum von der Stadt Gottes und vom kommenden Reich der Gerechtigkeit“ (ebd., 86). Wenngleich Bulgakov die Gemeinsamkeit und Verwandtschaft zur christlichen Eschatologie sah, so hob er doch auch hervor, dass die atheistische Eschatologie im Unterschied zur christlichen nicht auf die Errettung durch Gott warte, sondern „auf die Errettung der Menschheit aus eigener Kraft und mit äußerlichen Mitteln“ (ebd., 104) abzielt. Insofern werde die christliche Religion „durch den Glauben an die Wissenschaft, an den Fortschritt ersetzt“ (ebd., 90) und sei als eine „Religion des Gottmenschentums“ und der „Selbstvergottung“ (ebd., 97) zu charakterisieren. Auf ähnliche Weise hatte Berdjaev den russischen Kommunismus als eine „Religion der endgültigen Diesseitigkeit“

(Berdjaev 1934, 30) charakterisiert. Als eine gleichsam theokratische Kirche habe dieser den marxistischen Messianismus mit dem russisch-nationalen Messianismus der religiösen Lehre von Moskau als dem Dritten Rom vermählt (vgl. ebd., 18ff.). An die Stelle des Dritten Rom sei die Dritte Internationale getreten (vgl. ebd., 22). Der „Aufstand gegen Gott im Namen der Erlösung des Menschen“ (ebd., 50) habe dazu geführt, dass der Kommunismus „eine religiöse Anbetung des Proletariates als eines erwählten Gottesvolkes [fordert]; er vergöttert das soziale Kollektiv, das dazu berufen ist, Gott und den Menschen zu ersetzen“ (ebd., 57). Wie die „Vechi“-Autoren hatte auch Gerlich den Kommunismus als eine spezifische Lehre vom Tausendjährigen Reich (vgl. Gerlich 1919) gekennzeichnet. Nitzsch hingegen hatte sogar das sozialdemokratische Programm als säkularisierte Lehre von den letzten Dingen bzw. als „sozialdemokratische(r) Eschatologie“ (Nitzsch 1912, 718) und Mannheim die liberal humanitäre Utopie als Säkularisierung des pietistischen Chiliasmus charakterisiert (vgl. Mannheim 1929, 194).

Die nicht allein von der Öffentlichkeit, sondern bisweilen auch von den Wissenschaften immer noch sträflich vernachlässigte Frage, ob die monströsen Verbrechen der totalitären Massenbewegungen des 20. Jahrhundert religiös motiviert waren oder durch eine dem Christentum, sei es der katholischen Dogmatik, einer protestantischen Orthodoxie oder orthodoxen Kirche, partiell widersprechende und insofern unzulässige Übertragung christlicher Erlösungshoffnungen auf politische Kollektive gespeist wurden, beunruhigt auch heute noch gutgläubige Christen und konfessionsfreie Gläubige ebenso wie Atheisten, Agnostiker und Religionskritiker. Impliziert die Frage doch, dass totalitäre Ideologien und Verbrechen nicht schlicht als Abfall und Abwendung von Gott, Christentümern und Glauben gedeutet werden können, daher aber auch nicht allein säkular zu erklären und beispielsweise ausschließlich auf politische Ursachen oder sozio-ökonomische Verhältnisse im engeren Sinne zurückzuführen sind, wie dies bisweilen Gläubige und Säkularisten in trauter Eintracht tun: Erstgenannte beispielsweise, indem sie auf die politische Instrumentalisierung ihres Glaubens durch andere verweisen und damit ‚ihre’ Religion und Religiosität exkulpieren; letztgenannte, indem sie weltliche oder wissenschaftliche Erklärungen an die Stelle der Gewissheit der tradierten Glaubensformen setzen, also erneut einen Alleinvertretungsanspruch ausbilden und mit umfassender Selbst- und Welterklärungsambition vermeinen, Ideologien restlos auf psychologische, soziale oder wirtschaftliche Ursachen zurückführen zu können. Was natürlich nicht ausschließt, dass sie bisweilen im Gegenteil und Gegenzug

für politische Missstände und gesellschaftliche Übel vornehmlich oder allein Glaube und Religionen verantwortlich machen.

Wenn es indes zutrifft, das Totalitarismus und Extremismus auf einer spezifischen Verknüpfung, Vermischung und Vereinheitlichung von säkularen mit religiösen Wirklichkeitsinterpretationen basieren, käme es nicht nur darauf an, ob die Bevölkerungen politisch organisierter Gesellschaften mehrheitlich gläubig sind oder nicht. Selbst wenn es nach wie vor empirisch der Fall sein sollte, dass diese Alternative wie keine andere in der Lage wäre, die Menschen scheinbar eben so fest zu vereinen wie unüberbrückbar zu trennen, käme es nicht nur darauf an, dass geglaubt oder nicht mehr geglaubt wird, sondern darauf, was und auf welche Art und Weise geglaubt oder nicht geglaubt wird. Eine institutionelle Trennung von ‚Kirche' und ‚Staat' oder selbst die Verweisung von Glaube, Religiosität und Spiritualität in die Privatsphäre wären unzureichend, wenn totalitäre Verbrechen aus bestimmten Formen des Glaubens und besonderen Weisen der Negation spezifischer Glaubensformen resultieren und nicht einfach daraus, ob man gläubig oder ungläubig ist.

Die Verknüpfung, Vermischung oder Vereinheitlichung von säkularen mit religiösen Wirklichkeitsinterpretationen bei Phänomenen des politisch-religiösen Extremismus sind inzwischen zwar wohl bekannt. Indes gilt dies nicht nur für den politischen Islam, bei dem diese Zusammenhänge evident und mittlerweile unumstritten sind. Vielmehr betrifft dies auch den so genannten Links- und Rechtsextremismus. Kulturreligiöse Konflikte, die durch Materialismus und Pleonexie, Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit, Transzendenzskepsis, Antireligiosität und Islamophobie, oder durch Re-Ethnisierung, Segregation, politisch-religiösen Fundamentalismus, bildungsferne Weltfremdheit und exklusive Gottesbegeisterung hervorgerufen werden, bedingen sich zumeist gegenseitig und gefährden so das gesellschaftliche Zusammenleben. Mentale und religiöse Differenzen unter Bürgerinnen und Bürgern führen insbesondere dann zu Konflikten, wenn sie durch exkludierende Nationalismen und integralistische Glaubenslehren fundiert werden. Auf der Grundlage partikularer Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen entstehen polarisierende Gegenüberstellungen von vermeintlich Gläubigen und Ungläubigen, von säkularer und religiöser Kultur. Durch positive Selbst- und negative Fremdkulturalisierung werden nationale und ethnisch-religiöse, vermeintlich homogene Kollektivgemeinschaften wie fundamental-dramatisierte Differenzen und

Spaltungslinien konstruiert. Auf diese Weise werden exklusive Zugehörigkeiten imaginiert, die leicht zu Diffamierung, Dämonisierung und Ausgrenzung führen können.

Die sozialwissenschaftlichen Erklärungsversuche, die in der Vergangenheit zumeist die ökonomische und soziale Desintegration in den Mittelpunkt der Erforschung von Fremdenfeindlichkeit und Fundamentalismus stellten (vgl. u.a. W. Heitmeyer „Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“, Ffm. 1997), greifen zu kurz. Doch gilt dies auch für kulturwissenschaftliche Forschungsansätze. Wer wie Samuel Huntington soziale Fragen ausgeklammert, die Kulturen mit den großen Weltreligionen identifiziert und allein in diesen die Hauptursache interkultureller Konflikte sieht (vgl. Kampf der Kulturen, München und Wien 1997, S.52), fragt nur unzureichend nach den konkreten Glaubensformen und säkularen Wertorientierungen der Menschen innerhalb einer Kultur. Die Ursache interkultureller oder interreligiöser Konflikte wird zudem aprioristisch im Glauben bzw. spezifischen Glaubensformen verortet, während säkulare Selbst- und Weltdeutungen unbeachtet bleiben und somit im Vorhinein exkulpiert werden.

Den gegenwärtigen Herausforderungen angemessener sind Konzepte von Interkulturalität und Interreligiosität, die den Zusammenhang von Religion und Gewalt nicht ausblenden, darüber hinaus jedoch den Topos der Kultur weiter fassen als das Zusammenspiel von säkularer Vernunft und Religion, wie z.B. Ratzinger, und somit auch in der Lage sind, die Frage aufzuwerfen, ob diese „sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen“ können (Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, S. 32).

Im gegenwärtigen Prozess der globalen Begegnung und Durchdringung der Kulturen hängt die Frage nach einer ethischen Grundlage für ein kulturreligiöses, d.h. interkulturelles und interreligiöses Miteinander nicht nur davon ab, ob es zwischen den kulturellen Räumen der Welt zu einer polyphonen Korelationalität von Vernunft und Religion, säkularen Weltsichten und der Vielfalt der Glaubensformen kommt. Weil es auch innerhalb der kulturellen Räume keine Einheitlichkeit gibt, gilt dies vielmehr auch für die europäischen Gesellschaften. Es kommt darauf an, die gegenwärtigen Pathologien in den Religionen wie die Hybris der säkularen Weltanschauungen, gleichermaßen erkannt, zu kontrollieren. Um die Chancen und Gefährdungen der demokratischen, plural-religiösen Kultur zu verstehen, müssen daher die von den Menschen je geglaubten Existenz- und Weltdeutungen – seien sie primär religiöser oder säkularer Ausrichtung

– empirisch erforscht und die vor Ort gewonnen Befunde in praktische Modellvorhaben einbezogen werden.

Um den politischen und gesellschaftlichen Akteuren vor Ort kulturreligiöse Handlungsalternativen jenseits rein ökonomischer, reaktiv-juridischer, säkular-kultureller oder interreligiöser Maßnahmen eröffnen zu können, ist ein neues Verständnis von Kultur erforderlich, das soziale Fragen nicht ausklammert und interkulturelle mit interreligiösen Ansätzen verknüpft. Wer den Topos der Kultur exklusiv in einem nur idealistischen oder lediglich materialistischen Sinne versteht, z.B. allein als Religion, bloß als Politik oder nur als Wirtschaft, ist mit diesem einseitigen Kulturverständnis bereits dabei, freiwillig oder nicht, einen Beitrag zum so genannten Kampf der Kulturen zu leisten. Wer hingegen den Topos der Kultur inklusiv als Religion, Politik und Wirtschaft etc. bestimmt, ist in der Gefahr, alle Bereiche des menschlichen Denkens und Tuns zu kulturalisieren und die relative Eigenständigkeit des religiösen, politischen und wirtschaftlichen Handelns zu unterschätzen. Die vermeintliche Substanz der Kultur ist weder – um den Streit zwischen Idealisten und Materialisten nicht fruchtlos fortzuführen – die Religion oder die Wirtschaft, noch sind es – um den Streit zwischen exklusiven Reduktionisten und inklusiven Ideologen nicht zugunsten letzterer zu entscheiden – Religion, Politik und Wirtschaft. Im Sinne eines Modells der wechselseitigen Ergänzung, Begrenzung und Abhängigkeit kommt es daher darauf an, Kultur nicht in einem substanziellen, sondern im grundbezogen-relationalen Sinne vor allem als das Verhältnis von Religion, Politik und Wirtschaft zu begreifen, wie es empirisch vorherrschend ist und ethisch sein sollte. Auf der Grundlage eines solchen Kulturverständnisses ist es zudem erforderlich, kulturreligiöse Bildungs- und Begegnungskonzepte zu entwickeln und zu erproben, nicht zuletzt, weil in der praktischen Kulturarbeit bisher oftmals die säkular orientierten Freunde der Aufklärung zumeist ebenso unter ihresgleichen geblieben sind wie die Freunde der Religion. Während erstere vornehmlich den interkulturellen Dialog pflegten, blieben letztere im interreligiösen Dialog allzu oft unter sich. Wer indes Religion verkennt, kann Kultur nicht erkennen. Wer hingegen Kultur auf Religion reduziert, dem dürfte es schwer fallen, die relative Eigenständigkeit der säkularen Sphäre anzuerkennen.

Da bei Phänomenen wie Fundamentalismus, Nationalismus und Rassismus der Zusammenhang zwischen säkularer und religiöser Wirklichkeitsinterpretation evident ist, ist es in der kulturreligiösen Forschungspraxis unumgänglich, auch religionspolitolo-

gische Forschungsansätze aufzugreifen (vgl. Bärsch: Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Bärsch, Berghoff und Sonnenschmidt: Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht - Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005).

Im Zentrum der Religionspolitologie steht der Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte und der Religiosität oder deren Negation. Erforscht wird deshalb auch nicht nur, „ob und wie die Menschen ihre Existenz religiös deuten“, sondern darüber hinaus, „ob sie ein religiöses Bewusstsein von der gesellschaftlichen Ordnung haben und ob ihre Entscheidungen über die Ordnung der Gesellschaft unbewusst durch ihre Religiosität beeinflusst werden“ (ebenda, S. 15).

Im Unterschied zu bisherigen Forschungen ist daher nicht die Religion allein der Gegenstand der Religionspolitologie, sondern das Verhältnis von Politik und Religion. Der religionspolitologische Forschungsansatz ist deshalb auch nicht primär an der Beziehung zwischen den Kollektivsubjekten ‚Staat’ und ‚Kirche’ – mit anderen Worten: der kollektiven Identität des ‚Staates’ und der ‚Kirche’ – orientiert. Denn die vorschnelle Verwendung des Begriffes ‚Staat’ bzw. primäre Orientierung am Staat stünde im Widerspruch zu Artikel 20 Absatz 2 des Grundgesetzes. Nach Artikel 20 Absatz 2 Satz 1 ist nicht der ‚Staat’ maßgebend, sondern das Volk: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“ und (Satz 2): „Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt“. Das Volk wiederum ist mit der Kategorie des Pluralismus wahrzunehmen. Es besteht aus vielen voneinander zu unterscheidenden Menschen. Im Unterschied zu anderen Forschungskonzeptionen wird daher von der Religionspolitologie auch die Differenz zwischen Regierenden und Regierten berücksichtigt. Daraus folgt, dass nicht nur erforscht wird, wie die Bevölkerung das Verhältnis von Politik und Religion wahrnimmt, sondern auch erfasst wird, wie dieses Verhältnis von politischen Entscheidern und Parlamentariern gedeutet wird.

Von der Religionspolitologie wird also nicht nur die Religiosität der Menschen bzw. das erforscht, woran die Herrschenden und Beherrschten, die Regierenden und Regierten sowie die Befehlenden und Gehorchenden gemeinsam oder nicht (mehr) gemeinsam glauben. Die Besonderheit des religionspolitologischen Forschungsansatzes besteht vielmehr darin, dass vor allem nach der kulturellen und politischen Bedeutung der Religiosität (oder deren Negation) der Menschen für ihr jeweiliges Bewusstsein von der gesellschaftlichen Ordnung gefragt wird. Ausgehend von der religiösen ebenso wie der

areligiösen Selbstwahrnehmung der Bürgerinnen und Bürger kommt es der Religionspolitologie sowohl darauf an, zu ermitteln, welche politischen Implikationen die unterschiedlichen Formen ihrer Religiosität haben, als auch darauf an, herauszufinden, welche kulturelle und politische Bedeutung ihre Religionskritik oder Areligiosität und Säkularität haben, um darauf aufbauend eine religionspolitologische und kulturreligiöse Politikberatung etablieren und empirisch fundierte Bildungs- und Begegnungskonzepte für die Bevölkerung und politische Entscheider entwickeln und erproben zu können.

Um die Chancen und Gefährdungen der freiheitlich-demokratischen und plural-religiösen Kultur heute erkennen zu können, ist es erforderlich, die sozialdominanten Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen der Bürgerinnen und Bürger – seien diese primär religiöser oder säkularer Ausrichtung – empirisch zu erforschen und die wahrscheinlichen Folgen dieser Deutungen für das kulturelle Mit- oder Gegeneinander bzw. deren jeweilige Vor- und Nachteile für ein gelingendes Miteinander herauszustellen. Es kommt je nach kultureller Konstellation und empirischer Verbreitung darauf an, sowohl den fundamentalistischen und fremdenfeindlichen Dramatisierungen als auch der pseudo-liberalen Verharmlosung der Herausforderungen entgegenwirken zu können, mit denen gegenwärtig auf das interkulturelle und plural-religiöse Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander reagiert wird.

Zwecks Grundlegung einer präventiv ausgerichteten Politikberatung ist es nicht zuletzt erforderlich, auch die Wechselbeziehungen von Gläubigen zu Andersgläubigen und Nicht-Gläubigen zu erfassen. Denn damit kann ein Beitrag zu einer nicht allein reaktiven, sei es nun juristisch oder polizeilich, sondern präventiv ausgerichteten religionspolitologischen Politikberatung geleistet werden, die auf eine Förderung des kritisch-loyalen Bewusstseins der Bürgerinnen und Bürger sowohl für die politischen Implikationen ihrer Religiosität als auch für die religiösen Implikationen ihres politischen Handelns abzielt, zumal das Bewusstsein für die religiösen Implikationen säkularer Selbst- und Weltdeutungen mäßig ausgeprägt ist.

Im Hinblick auf das stets relevante Problem der Konstituierung kollektiver Identität – mag sie als vernünftig oder unvernünftig gelten – wird mit Hilfe der Kategorien Differenz, Negation, Inklusion oder Exklusion deutlich, wie es zu einer Verknüpfung von Politik und Religion kommen kann und welche Folgen wiederum wahrscheinlich sind. Mit anderen Worten: wenn Menschen aufgrund ihrer religiösen Weltanschauung zu

der Überzeugung gelangen, dass zur Herstellung ihrer eigenen Identität die Negation des anderen zwingend erforderlich ist, so hat dies in jedem Fall politische Folgen. Es kann sein, dass eine Zivilreligion das Gebot der Gleichheit aller Menschen und Gesellschaften vor Gott enthält. Es ist hingegen auch möglich, dass sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung wechselseitig ergänzen. Wird z.B. bei einer politischen Religion an einen Kampf zwischen Gott und dem Bösen geglaubt und ist die exklusive Beziehung zwischen Gott und dem eigenen Kollektiv konstitutiv für die kollektive Identität, so muss die Differenz zu den Mitgliedern anderer Kollektive nicht nur den Charakter der Negation haben; sondern es kann fest daran geglaubt werden, dass das jeweils andere Kollektiv vom Bösen unterminiert ist und deren Mitglieder bekämpft oder sogar vernichtet werden müssen. Mit Claus-E. Bärsch schlage ich folgende allgemeine Merkmale zur Kennzeichnung einer Pathologie des Religiösen vor:

> "Der unerschütterliche Glaube an die Übereinstimmung des jeweils eigenen, konkreten Willens mit dem Willen Gottes. Die Grundlagen solchen fundamentalen Größenwahns sind das vermeintliche Wissen, zu dem allmächtigen Gott eine außerordentlich-unmittelbare Beziehung zu besitzen, Gott im eigenen Selbst zu haben sowie an die Gottgleichheit der eigenen Seele oder des eigenen Kollektivs zu glauben.
>
> Der Glaube an die vom Satan oder dem Teufel bewirkte Personifikation des metaphysisch Bösen im einzelnen Menschen oder in menschlichen Kollektiven.
>
> Der Glaube, zukünftiges Heil schon in dieser Welt durch die Vernichtung der Bösen durch menschliche Taten herbeiführen zu können oder zu müssen.

Dies hat eine fatale Konsequenz: der total heilige Zweck der zukünftigen Erlösung vom Bösen heiligt alle Mittel. Darüber hinaus ist die Vernichtung der Bösen nicht nur eine Option, sondern wird zum Zwang." (Claus-E. Bärsch: Die Schoah und "Das Reich, das kommt", vgl. auch ders., Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 2002).

In der religionspolitologischen Forschung geht es nicht nur um die empirische, historische und theoretische Erforschung politischer Aussagen und Symbole in Glaubensformen, Religionen und Theologien. Gegenstand des Interesses sind auch religiöse Implikationen politischer Ideen, säkularer Handlungen und Ordnungen. Ein Verständnis kulturreligiöser, d.h. vor allem politisch-religiöser oder religiös-politischer Konflikte ist heute nur möglich, wenn bei säkularen Weltdeutungen die religiösen Implikationen ebenso beachtet werden wie bei religiösen Selbstdeutungen die säkularen.

Es gilt daher zu berücksichtigen, dass politisch-religiöse oder religiös-politische Konflikte und Kulturkämpfe auch aus vordergründig säkularen Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen resultieren können. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn innerweltliche Bezugspunkte an die Stelle von transzendentem Sein und Seinsgrund gerückt und kryptoreligiös oder traditionelle Religionen substituierend verabsolutiert werden. Wenn die eigene Existenz beispielsweise allein autonom, lediglich sozionom oder nur physionom gedeutet wird, führt dies leicht dazu, dass auch die politischen Handlungsmöglichkeiten und -grenzen entweder grob über- oder aber unterschätzt werden. Die Pluralität und wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung der Grundwerte der Verfassung kann dann nicht mehr erkannt werden. Es kann in Extremfällen sein, dass die Meinung vertreten wird, dass entweder das Leben des Einzelnen durch die Gesellschaft, in der man lebt, oder durch die Tradition und Geschichte des Volkes, dem man sich zurechnet, oder aber durch die Gesetze der Natur bzw. physischen Welt vollständig bestimmt sind oder werden sollten. Es ist indes auch möglich, dass das Selbstbewusstsein der Menschen nicht ausschließlich in Abhängigkeit von ihrem Bewusstsein von Gesellschaft, Geschichte oder Welt und Natur bestimmt wird. Vielmehr kann diesen Haltungen entgegengesetzt die Meinung vertreten werden, dass der Mensch frei von allem sei und sein Leben in jeder Hinsicht selbst bestimmen könne und solle, wenn er es nur wolle und durch andere nicht daran gehindert werde.

Wie dem auch sei: Aus der Perspektive der Religionspolitologie gilt es zu bedenken, dass im malumtypologisch zugespitzten Sinne Welt und Existenz – je nachdem ob diese religiös oder säkular gedeutet werden, ob Gott, Götter, überirdische Wesen oder höhere Mächte, der einzelne Mensch, die Gesellschaft oder die Natur das Kristallisationszentrum der Realitätsauffassung bilden – allein theo-, auto-, sozio- oder physionom gedeutet werden können. Im Extremfall könnte es sein, dass beispielsweise geglaubt wird, Gott sei jenseits der Welt ohne jedweden Bezug zu einer für den Menschen ganz bedeutungslosen Welt. Wenn geglaubt wird, dass diese eher früher als später untergehen werde, dann liegt der Gedanke nahe, dem Fall dessen, was ohnehin in seiner Hinfälligkeit und Verdorbenheit dem Untergang geweiht sei, tatkräftig nachzuhelfen. Es kann aber auch die Meinung vertreten werden, dass der letzte Grund nur in der Welt, in Teilen der Welt oder im eigenen Selbst zu verorten sei. Es muss, mit anderen Worten, einerseits damit gerechnet werden, dass der Glaube an eine Bestimmung durch Gott die Gläubigen dazu verführt, die Selbstbestimmung der Menschen in kultureller, gesellschaftspolitischer und ökonomischer Hinsicht zu

substituieren; und andererseits damit, dass die Grenzen der Selbstbestimmung übergangen oder die Abhängigkeit von der Natur im Übermaß hervorgehoben wird, indem man sich dem Bewusstsein und Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher 1889, 27) bzw. dem, „was uns unbedingt angeht“ (Tillich 1956, 19ff.), verschließt.

Es muss jedoch nicht nur damit gerechnet werden, dass eine unvollständige, nicht allen Seinsdimensionen und Daseinssphären gegenüber offene Selbstdeutung ausgebildet wird und damit die Handlungsmöglichkeiten grob über- oder unterschätzt werden. Vielmehr dürfte es im Zeitalter der Globalisierung eher selten der Fall sein, dass gänzlich ohne Kenntnis anderer Glaubens- und Weltanschauungsformen die eigene Existenz auf nur eine oder wenige Dimensionen reduziert gedeutet wird. Da die rigide Apperzeptionsverweigerung in Anbetracht der weltweiten Vernetzung der Menschen eher die Ausnahme, und das Befremden, die Geringschätzung oder Abwertung als Kompensationsstrategie eher die Regel sein dürfte, muss heute vor allem damit gerechnet werden, dass politisch-religiöse Konflikte aus einer bestimmten Konnexität von erfahrenen oder konstruierten Glaubens- und Existenzdeutungsdifferenzen und seltener aus einseitig-reduktionistischen Weltanschauungen ohne ausdrücklichen Bezug auf andere resultieren. Wenn Weltanschauungsdifferenzen verstärkt zur Kenntnis genommen und damit bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden, dürfte es vor allem dann zu Konflikten kommen, wenn in Reaktion hierauf vermeintliche oder tatsächliche Differenzen nicht mehr schlicht verleugnet und ausgeblendet werden, sondern wenn diese - zum Zwecke der Stabilisierung bisheriger Selbstverständlichkeiten bzw. der Wiederherstellung der Geschlossenheit und Homogenität der eigenen Weltanschauung - einseitig oder gar wechselseitig fundamentalisiert und auf vermeintlich homogene Kollektive bezogen werden und ein Prozess der positiven Selbst- und der negativen Fremdkulturalisierung in Gang gesetzt wird.

Kurzum: Nur wenn vordergründig säkulare wie religiöse Entgleisungen im Kontext aufeinander bezogener Diskurse beachtet werden, können ein- oder wechselseitige Fundamentalisierungen von Differenzen angemessen erkannt und in ihrer empirischen Relevanz bzw. Verbreitung unter den Bürgerinnen und Bürgern überhaupt erfasst und gewichtet werden. Ohne Rezeption des theoretischen Hintergrunds der Religionspolitologie ist ein Verständnis von kulturreligiösen Konflikten in religiös wie säkular pluralen Gesellschaften, in denen Religiosität zu einer Option unter vielen geworden ist, nicht mehr möglich.

Interkulturalität betrifft nicht nur das Zusammenleben von Deutschen mit Ausländern oder von Menschen mit Migrationshintergrund mit Menschen ohne Migrationshintergrund. Ein solches Verständnis von Interkulturalität, dass heute in der Öffentlichkeit und bisweilen auch in den Wissenschaften und der interkulturellen Pädagogik vorherrschend ist, beruht auf einem verkürzten, lediglich sozialem und nicht mehr personalem Verständnis von Kultur. Unter Kultur wird daher nicht mehr die Kultivierung und Zivilisierung der Persönlichkeit oder die individuelle wie arbeitsteilig gemeinsame Pflege der menschlichen und außermenschlichen Natur und das daraus resultierende Zusammenleben von Menschen mit gemeinsamen und unterschiedlichen – mehr oder weniger zivilisierten – Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, Wertvorstellungen, Lebensstilen und Präferenzen verstanden, sondern die Besonderheit einer Gruppe von Menschen im Gegensatz zu anderen. Meist orientiert man sich bei der Herstellung des Gruppenbezugs an den politisch organisierten Gesellschaften, den sog. Nationalstaaten. Ein solches Verständnis von Kultur ist jedoch nach innen hin stark homogenisierend bzw. vereinheitlichend und nach außen hin entschieden abgrenzend (vgl. hierzu grundlegend: Wolfgang Welsch, Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen). Nicht zuletzt widerspricht es dem Selbstverständnis einer pluralen Gesellschaft. Es führt dazu, dass auch diejenigen, die das interkulturelle Miteinander fördern wollen, das „Inter“ (Zwischen) in „Interkulturalität“ auf das beziehen, was zwischen Menschen aus unterschiedlichen Gruppen sich ereignet, und nicht schlicht auf das, was konkret zwischen Menschen stattfindet, nämlich auf das Zwischenmenschliche. Obwohl man zu einem Dialog der Kulturen beitragen und Spannungen zwischen Bevölkerungsgruppen überwinden möchte, trägt man mit einem unreflektierten, ausschließlich kollektivistischen Verständnis von Kultur zur Homogenisierung der eigenen Gruppe und ihrer Separierung von anderen Gruppen bei und damit auch zur Schaffung von Problemen, die man doch eigentlich überwinden möchte. Um dies zu vermeiden, schlagen wir vor, nicht nur ein gruppenbezogenes, sondern auch ein personales Verständnis von Kultur und Interkulturalität auszubilden. Es kommt also darauf an, nicht allein die Zugehörigkeit der Menschen zu einer national, ethnisch, staatlich, sprachlich oder religiös bestimmten Gemeinschaft in den Mittelpunkt des Kulturverständnisses zu stellen, sondern ein Verständnis auszubilden, dass von den Kenntnissen und Fertigkeiten, Lebensstilen, Wertvorstellungen und Vorlieben konkreter Menschen ausgeht. Versteht man auf diese Weise unter Kultur nicht ausschließlich ein soziales, sondern zunächst einmal ein personales Phänomen, dann kann auch unter Interkulturalität

mehr als nur das Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen / Staaten verstanden werden. Es können a) über die Unterschiede zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen hinaus, auch b) die Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur und c) die kulturenübergreifenden Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturgemeinschaften berücksichtigt werden. Ich schlage daher vor, unter Interkulturalität folgendes zu verstehen:

1. Das Mit- oder Nebeneinander von Menschen a) mit unterschiedlichen, ähnlichen oder gemeinsam geteilten Kenntnissen, Fähig- und Fertigkeiten, Lebensstilen, Wertvorstellungen, Glaubensformen und ästhetischen Vorlieben, und b) ihr Bewusstsein dafür, was ihnen als Menschen und verschiedenen Gruppen von Menschen gemeinsam ist und was nicht.

2. Die Konflikte und Spannungen zwischen Menschen mit vermeintlich oder tatsächlich unterschiedlichen Glaubensformen, Weltdeutungen und Wertorientierungen, die vor allem aus einer Dramatisierung oder Verharmlosung von Glaubens- und Weltdeutungsdifferenzen und daraus resultieren, dass a) Unterschiede zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen, b) Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur und c) kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen entweder über- oder unterbewertet bzw. dramatisiert oder ausgeblendet werden.

3. Paradigmen und Prinzipien, die einen Umgang mit diesen Konflikten eröffnen und deren Mäßigung fördern können, indem sie das Bewusstsein der Menschen dafür fördern, was ihnen allen als Mensch und Gruppe gemeinsam sein sollte und was besser nicht. Hierunter fallen nicht nur Empathie, Rollendistanz und Ambiguitätstoleranz gegenüber Menschen aus einer anderen Kultur, wie interkulturelle Pädagogen bisweilen meinen. Hierzu gehören aber auch nicht allein Bilderverbot, zehn Gebote, Bergpredigt, Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe. In unserer Gesellschaft kommen als Paradigmen, die bestimmen, woran wir unser politisches und zwischenmenschlich-öffentliches Handeln gemeinsam orientieren sollten, vor allem die Pluralität der im Grundgesetz angeführten Werte (Verantwortung vor Gott und den Menschen, Würde, Freiheit, Gleichheit etc.) in Frage - eine Pluralität, die implizit ein Konfliktbewusstsein für konkurrierende, allgemein menschliche und bürgerliche Werte und die Notwendigkeit einer Abwägung zwischen konkurrierenden Gütern umfasst.

Da indes von der Öffentlichkeit gegenwärtig noch a) Migration, Kampf oder Dialog der Kulturen, Vielfalt und Integration als zentrale Herausforderungen unserer Gesellschaft betrachtet werden, und weil dabei im heutigen Alltagsverständnis b) unter Kultur zumeist die Besonderheit einer Gruppe im Gegensatz zu allen anderen Gruppen und c) unter Interkulturalität meistens ein gelingendes Miteinander von Einheimischen mit Zugewanderten verstanden werden, werden von der Öffentlichkeit in aller Regel zunächst auch die Unterschiede zwischen Menschen aus diesen beiden Gruppen bemerkt. Dabei werden – je nach Standpunkt – Differenzen entweder als Problem und Defizit oder aber Ressource und Chance begriffen. Während die Befürworter der multikulturellen Gesellschaft hervorheben, dass sie über Toleranz und Anerkennung der Vielfalt hinaus diese als Chance begreifen und nutzen wollen, betonen andere, dass bestehende Differenzen zwischen den Kulturen bzw. zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen durch Integrationsbemühungen zu überbrücken sind. Beiden gemeinsam ist jedoch, dass sie auf migrationsspezifische Besonderheiten und auf Differenzen zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen abzielen und dazu tendieren, diese Unterschiede zu überschätzen und die Unterschiede in einer Kultur ebenso wie die Kulturen übergreifenden Gemeinsamkeiten der Menschen zu unterschätzen.

Im Verlauf eines interkulturellen Beratungsprozesses oder einer interkulturellen Öffnung kann zwar zunächst der Aspekt der Differenz zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen im Vordergrund stehen, zumal dieser gemeinhin von der Bevölkerung auch als erstes bemerkt wird. Erste Schritte zu einer interkulturellen Kontextualisierung können durchaus in der Bildung von migrationsspezifischen und kulturspezifischen Hypothesen bestehen. Sofern diese indes allein verwendet werden, besteht stets die Gefahr einer Ethnisierung von Kultur, weil in diesem Kontext der Begriff der Kultur zumeist auf die Kultur eines Volkes bezogen oder allein in der einen oder anderen Form als Kollektivkategorie benutzt wird. Um nicht nur die Unterschiede bzw. Besonderheiten zwischen den Kulturen zu beachten, sondern um darüber hinaus auch die Vielfalt in den Kulturen und die Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur (=Intrakulturalität) sowie die Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturen bzw. über Kulturgrenzen hinaus (=Transkulturalität) erfassen zu können, erachten wir es darüber hinaus für unabdingbar, dass auch intra- und transkulturelle Hypothesen gebildet werden. Bei intra- und transkulturellen Hypothesen kommt es vor allem darauf an, dass vorhandene Probleme a) auf die Vielfalt der Menschen in einer Kultur und b) auf kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Menschen aus

unterschiedlichen Kulturen zurückgeführt werden (z.B. auf Alter, Glaube, Geschlecht, Bildung, Einkommen, Milieu- und Schichtzugehörigkeit, aber auch auf persönliche Besonderheiten, Idiosynkrasien und Wertorientierungen). Es ist allen Menschen kulturübergreifend gemeinsam, dass sie in Kulturen leben, in denen es in der einen oder anderen Form z.B. Spannungen zwischen Religion, Kunst, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft bzw. Konflikte zwischen Menschen mit unterschiedlichen Wertorientierungen gibt. Ein Verständnis für diese Konflikte dürfte indes erst dann erreicht werden, wenn wir diese Konflikte auch als intrapsychische oder personale Konflikte begreifen, die aus der Pluralität unserer Bedürfnisse und Zielsetzungen und deren Ordnung oder Unordnung resultieren.

Wie dem auch sei, die aktuellen Herausforderungen des interkulturellen Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinanders können nur interdisziplinär erforscht werden. Wer interkulturelle Prozesse theoretisch und empirisch untersuchen, praktisch begleiten und politisch-beratend mitgestalten will, sollte ökonomische, soziale, pädagogische, politische, psychologische, religiöse und sonstige Interdependenzen beachten. Interdisziplinäre Forschung zur Erfassung von Interdependenzen in der Praxis setzt jedoch fachwissenschaftliche Kompetenzen und einen übergeordneten Bezugspunkt zur Verknüpfung der verfügbaren Fachkompetenzen voraus. Dies führt in der Forschungspraxis oftmals dazu, dass die Möglichkeiten zur interdisziplinären Zusammenarbeit stark eingeschränkt werden, auch wenn dies nicht immer offen eingeräumt wird. Abschließend sei hier noch kurz darauf hingewiesen, warum es in der interkulturellen Forschungspraxis nicht nur förderlich ist, auf die Religionspolitologie im Besonderen, sondern auf die Philosophie als Metawissenschaft im Allgemeinen zu rekurrieren.

Mit dem Working Paper B I *Prinzipien: Philosophie als Metawissenschaft* hatte ich bereits ausgeführt, inwiefern die Philosophie für interdisziplinäre Zwecke als Metawissenschaft fungieren kann. Dies ist der Fall, weil die theoretische Philosophie auf den Grund des Seins und damit synthetisch auf eine „Zusammenschau der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden“ (Platon, Politeia 537c) gerichtet ist. Darüber hinaus gibt seit langem etablierte, spezielle Philosophien für die menschlichen Angelegenheiten, so dass u.a. mit der Politischen und Pädagogischen Philosophie sowie der Religions-, Sozial- und Kulturphilosophie die Philosophie insbesondere über ein Wissen zur interdisziplinären Erfassung von

Interdependenzen zwischen denjenigen Forschungsgegenständen verfügt, die es zwecks Ausbildung interkultureller Kompetenzen notwendigerweise zu berücksichtigen gilt.

Als Metawissenschaft ist die Philosophie vor allem gut geeignet, weil Philosophen mit dem Grundbezug nicht nur die Gemeinsamkeiten, sondern auch die Unterschiede zwischen Theologie, Philosophie, Wissenschaft und Praxis hervorheben können. Philosophen können eine kritische Funktion für die übrigen Praxisformen übernehmen, indem sie weiterhin die Frage nach dem Ganzen und den Teilen, dem Allgemeinen wie dem Besonderen oder Umfassenden wie Umfassten stellen. Mithin sind Fragen nach dem unbedingten Grund, den ersten Ursachen und Prinzipien, dem Zweck und Sinn des Daseins auch dann noch zu stellen, wenn sie sich nicht oder nicht vorschnell beantworten lassen. Wer weiß, dass er das Ganze nicht kennt, verkennt nicht durch vorschnelle Verallgemeinerung einer besonderen Handlungsweise das Gemeinsame zwischen Theologie, Philosophie, Wissenschaft und Praxis. Wünschenswert ist dies, weil auch Wissenschaftler oder Praktiker bisweilen die Unterschiede zwischen ihren spezifischen Denkformen und Handlungsweisen außer Acht lassen und in mehr oder minder blinde Wissenschafts-, Praxis- oder Technikgläubigkeit verfallen können. Während die Theorie kaum noch um ihrer selbst willen betrieben und nur mehr selten als die höchste Form der Praxis angesehen wird, können auch Wissenschaft, Praxis oder Poiesis unbemerkt zum Selbstzweck erhoben werden, wenn methodische, fachliche, praktische oder poietisch-technische Bedingtheiten dieser Praxisformen nicht hinreichend ausgewiesen werden.

Weil Philosophen allen Seins- und Daseinsdimensionen gegenüber offen sind, d.h. Menschen primär, aber nicht nur rationale Lebewesen (zôon noêtikon) sind, die Vernunft besitzen und am Seinsgrund (nous) partizipieren, sondern darüber hinaus auch leibliche und politische Lebewesen sind, die an allen weltimmanenten Seinsschichten teilhaben, ziehe ich die Philosophie als Metawissenschaft den heutigen Kulturwissenschaften vor, die als relativ junge und typisch moderne Wissenschaft noch zwischen theoretischer Unterbestimmung und praktisch-enzyklopädischer Selbstüberanspruchung schwankt.

Das Bundesprogramm *Demokratie leben* Teil 2

Doch damit genug und noch einmal kurz zurück zur geförderten Präventionspraxis, von der eingangs die Rede war. Die Entwicklung und Verbreitung von Maßnahmen der Sekundär- und Tertiärprävention gegen Extremisierungs- und Radikalisierungsprozesse erfolgte dessen ungeachtet und darüber hinaus gemäß inhaltlicher Vorgaben des Bundesprogramms *Demokratie leben* in der ersten Förderperiode zumeist noch getrennt in drei voneinander isolierten Bereichen. D.h. erstens „in den Bereichen Rechtsextremismus, Ultranationalismus“, zweitens im Bereich „gewaltförmige islamistische Phänomene bzw. Instrumentalisierungen des Islam“ sowie drittens im jüngst noch hinzugefügten Bereich „gewaltförmige und demokratiefeindliche Erscheinungsformen linker Militanz“ (www.wir-fuer-demokratie.de/programme-und-massnahmen/demokratie-leben.html). Insbesondere in den beiden zuletzt genannten Bereichen begannen Modellprojekte indes damit, phänomenübergreifend zu arbeiten und beachteten somit - wenn auch noch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach - Ko-Radikalisierungsprozesse. Stellvertretend für viele andere sei hier nur auf das vom Multikulturellen Forum e.V. in NRW veranstaltete Fachforum „Phänomenübergreifender Extremismus“ hingewiesen, die im Hinblick auf das, was Islamisten und Rechtsextreme verbindet, konstatierten: „Der moderne Antisemitismus steht hierfür als Paradebeispiel, aber auch die Ablehnung einer offenen, pluralistischen Gesellschaftsordnung sowie die Verneinung einer Gleichberechtigung von Frauen und Homosexuellen lassen Kongruenzen erkennen. Während das konservative Rollenbild der Frauen in beiden Ideologien Ähnlichkeiten aufweist, werden dennoch Aufgaben wie Propaganda, Unterstützung und aktive Anwerbung zunehmend von Frauen übernommen. Gender-relevante Themen dienen hierbei oft als Katalysator für eine verstärkte Hinwendung weiblicher Mitglieder“ (www.multikulti-forum.de/de/news/fachforum-phaenomenuebergreifender-extremismus).

Obschon die Vielfalt von Ko-Radikalisierungsformen von radikalisierten Gruppen gegeneinander wie gemeinsam gegen Dritte noch nicht explizit zum Thema erhoben wurde, so mag hier abschließend ein Hinweis auf die aktuelle zweite Förderperiode des Bundesprogramms *Demokratie leben* genügen, um exemplarisch auf den in den letzten Jahren sprunghaft angestiegenen Bedarf an phänomenübergreifender Präventionspraxis und -forschung hinzuweisen. Denn erstmals wurde im Handlungsfeld Extremismusprävention neben den drei bekannten Themenfeldern (Rechtsextremismus,

Islamistischer Extremismus und Linker Extremismus) auch die „Phänomenübergreifende Prävention: Wechselwirkungen einzelner Phänomene, Deeskalationsarbeit“ zu einem eigenen Themenfeld erhoben. Seit vorigem Jahr werden hierzu immerhin sieben Modellprojekte gefördert, um u.a. „Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Phänomenbereichen im Sinne von Eskalationen, Konflikten und Gewaltspiralen zwischen verschiedenen radikalisierten Gruppen in den Blick zu nehmen. Die Projekte sollen hier modellhaft Ansätze zur Unterbrechung von Gewaltspiralen bzw. zur Deeskalation entwickeln“. Gefördert werden in diesem Themenfeld zudem „Modellprojekte, die darauf abzielen, kritisches Reflexionsvermögen und Ambiguitätstoleranz in Bezug auf verschwörungstheoretische Einstellungsmuster zu vermitteln.“[180] Dies mag genügen, um anzudeuten, dass zurzeit ein erheblicher Bedarf an Präventionsforschung und Maßnahmen besteht, die Radikalisierungseinsprünge möglichst frühzeitig erkennen, Wege in die Gewalt unterbinden und aus Radikalisierungsspiralen heraus finden.

Auch die Bundeszentrale und die Landeszentralen für politische Bildung bieten Veranstaltungen, Projekte, Vernetzung, Infodienste, Newsletter, Mediathek und Materialien zu Extremismus und Radikalisierung an. Allerdings erfolgt dies in erheblich unterschiedlichem Ausmaß. Während manche, wie die Landeszentrale NRW, mit einem eigenen Themenschwerpunkt[181] und dort mit einem kaum mehr überschaubaren Angebot aufwarten[182], fallen andere, wie Thüringen[183] und Sachsen[184], hier mit deutlich weniger Veranstaltungen auf.

Analog zur staatlichen und zivilgesellschaftlichen Präventionsförderung und -praxis gewinnt auch bei den Zentralen für politische Bildung in den letzten Jahre eine phänomenübergreifende Herangehensweise ganz erheblich an Bedeutung. Dies gilt nicht zuletzt dann, wenn sie über Informationsveranstaltungen hinaus Präventionsprojekte vernetzt, entwickelt und fördert. Auf den Seiten der Bundeszentrale ist „Extremismus und Radikalisierung“[185] bereits eins von sechs Themenfeldern unter der Rubrik „Politik“. Dort finden sich neben Dossiers (zu Rechtsextremismus, Rechtspopulismus,

[180] www.demokratie-leben.de/fileadmin/Demokratie-Leben/Downloads_Dokumente/Foerdergrundsaetze/200210_grundsaetze_der_foerderung_extremismuspraevention.pdf

[181] https://gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/

[182] https://www.gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/projekte

[183] https://www.lztthueringen.de/media/seminare_1.hj_2021_final_2_2.pdf

[184] https://www.slpb.de/veranstaltungen

[185] www.bpb.de/politik/extremismus/

Islamismus, Linksextremismus, Antisemitismus) und Themenseiten (Rassismus, Antiziganismus), die sich weitgehend an die Extremismusforschung anlehnen, auch ein Infodienst Radikalisierungsprävention. Dieser möchte „Hintergrundwissen, pädagogische Materialien, einen Newsletter und eine Übersicht mit Beratungsangeboten“[186] bieten und tut dies auch. Auch die Redaktion des Infodienstes Radikalisierungsprävention kommt auf der Grundlage einer kleinen Umfrage unter Fachleuten der Radikalisierungsprävention zu Entwicklungen im Themenfeld Radikalisierung zu dem Ergebnis: „Die islamistische Szene verändert sich. Vor allem sogenannte legalistische Gruppierungen gewinnen an Relevanz. Rechtsextremismus, Rechtspopulismus, Verschwörungserzählungen und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit nehmen mehr Raum in der medialen und fachlichen Berichterstattung ein. Phänomenübergreifende Perspektiven werden von den Fachleuten dringend gewünscht.“[187]

[186] https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/
[187] https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/317212/umfrage-phaenomenuebergreifende-perspektiven-gefordert-islamismus-weiterhin-relevant

Exkurs: Forschungsbedarf und Fragen an die Wissenschaften

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, welchen Fragen an die Wissenschaften sich aus der Forschungs- und Präventionspraxis des RISP ergeben. Diese und bisher operationalisierte Indikatoren wurden an die RIRA Wissenschaftler weitergegeben:

Fragefeld 1: Religiosität und Säkularität

Welche Formen des Glaubens und der Säkularität gibt es und wie verbreitet sind sie?

Überwiegen heute innerweltliche oder außerweltliche, inklusiv-universale oder exklusive Glaubensformen? Glaubt man eher an die Gleichheit der Menschen, Kulturen und Gesellschaften vor Gott oder überwiegen national- oder völkisch-religiöse Glaubensformen? Wie verbreitet sind anthropomorphe, soziomorphe oder physiomorphe Formen von Religiosität? Nehmen Phänomene der Selbstvergottung, der Divinisierung der Gesellschaft und naturalisierte Gottesvorstellungen zu oder überwiegen transzendente Gottesvorstellungen?

Wie verbreitet sind Transzendenzskepsis, Areligiosität oder gar Anti-Religiosität?

Welche Grundformen von Säkularität gibt es heute? Steht eher der Mensch, die Gesellschaft oder die Natur im Mittelpunkt säkularer Überzeugungen?

Fragefeld 2: Religiosität und das Bewusstsein von gesellschaftlicher Ordnung

Welche politischen Wertevorstellungen korrelieren mit verschiedenen Glaubensformen und säkularen Weltdeutungen? Welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede gibt es? Welche Unterschiede im Hinblick auf politische Einstellungen und Ziele sind zwischen Juden, Muslimen, Christen, Postkonfessionellen und Säkularisten feststellbar?

Welche gesellschaftspolitischen Güter- bzw. Werteorientierungen dominieren: wirtschaftliche, soziale, politische oder religiöse? Werden Prioritäten und Rangordnungen inklusiv oder exklusiv gesetzt? Werden Pluralität, Eigenständigkeit sowie Relativität verschiedener Werte berücksichtigt oder nicht? Ist eine im Geiste der pluralen Werte

der Verfassung gelebte und diese tragende Kultur vorherrschend oder besteht die Gefahr eines ökonomischen (oder sozialen etc.) Reduktionismus oder eines religiösen Fundamentalismus? Wird die relative Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der politischen Sphäre von Gläubigen anerkannt? Werden wirtschaftlicher Wohlstand und Sicherheit als materielle Grundlage und Basis für ein politisch selbstbestimmtes und religiös freies Leben erstrebt oder besteht die Gefahr, dass das Streben nach geistigen Werten und Bildung dem Streben nach materiellem Wohlstand und Besitz untergeordnet wird? Werden bei einer idealistischen Güterorientierung die materiell-ökonomischen Werte ausgeschlossen oder werden diese nur zurückgestuft, ohne dass deren Eigenständigkeit aufgehoben wird?

Inwiefern sind einerseits religiöse, andererseits säkulare Überzeugungen mit dem Wertekanon der freiheitlich-demokratischen Grundordnung vereinbar? Führt der Glaube zum Werterelativismus und Areligiosität zur Verabsolutierung spezifischer Werte, oder vice versa? Ist der muslimische Glaube mit dem Grundgesetz vereinbar oder verstößt er gegen den Gleichheitsgrundsatz von Mann und Frau?

Erhöhen die Pluralisierung, Differenzierung und Fragmentierung der Religionen eher das Koexistenz- oder Konfliktpotential unter Gläubigen und zwischen ihnen und Säkularisten? Welchen Einfluss haben postkonfessionelle Formen der Religiosität auf die politischen Einstellungen der Bürger?

Gibt es eine Marginalisierung der Volks- bzw. etablierten Kirchen? Führt Glaubensverlust zu gesellschaftlicher Entsolidarisierung, zu Individualismus und Egoismus oder zu Kollektivismus und Naturalismus? Führt die Geltungskrise der christlichen Kirchen über eine Pluralisierung der Religion zur Entstehung einer neuen Zivil- oder Bürgerreligion in Deutschland?

Sind die typischen Spaltungslinien in unserer Gesellschaft im Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger eher nach der Unterscheidung säkular und religiös oder sozial und ökonomisch kodiert? Werden die politischen Konflikte der Zukunft eher als religiös, sozial oder ökonomisch bestimmt wahrgenommen? Besteht nach Meinung der zu Befragenden die Gefahr, dass es zu Konflikten zwischen Säkularisten und Fundamentalisten kommt?

Wie verbreitet sind national-religiöse Vorstellungen unter verschiedenen Konfessionen und Glaubensrichtungen? Sind Zusammenhänge zwischen national-religiösem Extremismus und säkular bedingter Fremden- und Muslimfeindlichkeit feststellbar?

Wie verbreitet sind Dispositive zur Gewaltbereitschaft in den verschiedenen Glaubensformen einerseits und den säkularen Überzeugungen andererseits? Steht uns ein neuer Kulturkampf zwischen laizistischen Scharfmachern und religiösen Eiferern bevor? Neigen eher Anhänger monotheistischer Religionen zur Gewalt oder eher Religiöse postkonfessioneller Prägung? Wann schlägt religiöser Fundamentalismus um in politische Gewalt? Führt in der Wahrnehmung der Bürgerinnen und Bürger eher die Religion oder eher der Laizismus zu Gewalt? Führt religiöse Vielfalt zu einem Krieg der Religionen?

Welche Formen von politischer Religiosität gibt es? Sind diese eher konfessionell oder postkonfessionell bedingt? Begünstigt die Entkirchlichung und Enttheologisierung die Entwicklung „politischer Religionen“, wie wir sie aus dem vorigen Jahrhundert kennen? Oder verhindern Volkskirchen Konkurrenz? Geraten die neuen postkonfessionellen Formen von Religiosität in Konflikt mit dem Grundgesetz oder führen sie zur Ausbildung einer Zivilreligion oder transkonfessionellen Bürgerreligion, die die Werteordnung einer demokratischen Gesellschaft stabilisiert?

Inwieweit folgt die Politik dem gesellschaftlichen Wandel religiöser und säkularer Überzeugungen einerseits und den aus Religiosität bzw. Säkularität abgeleiteten Wertvorstellungen der Bürger andererseits in ihrem Handeln?

Kommt es zu einer Rekonfiguration der Politik entlang von religiösen Differenzen? Steht uns ein Rekurs auf das christliche Abendland bevor? Gibt es überhaupt politische Herrschaftsansprüche der Religiösen?

III. Interkollegiale Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen

RIRA ist kein reines Forschungsprojekt, mit dem allein ein aus verschiedenen Disziplinen zusammengesetzter Forschungsverbund von Wissenschaftlern auf inter- und transdisziplinäre, interreligiöse sowie multimethodische Weise empirisch gestützt bislang nicht im Zusammenhang betrachtete gesellschaftliche Aspekte einer Radikalisierungsspirale zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Richtung Islamismus, Rechts- und Linksextremismus untersucht. Es werden daher auch nicht nur und erst zum Projektabschluss auf der Basis bis dahin gewonnener Befunde politische Handlungsempfehlungen abgegeben. Praktikern werden auch nicht nur und erst auf Transferveranstaltungen kurz vor dem Ende des Vorhabens Präventionsmaßnahmen vorgestellt, die zuvor am grünen Tisch von Wissenschaftlern allein erarbeitet wurden. Vielmehr erfolgten sowohl die Erforschung von Extremisierungs- und Polarisierungsprozessen als auch die Entwicklung von phänomenübergreifenden Maßnahmen gegen diese erstmals von Beginn an auch im Austausch und in enger Zusammenarbeit mit Transfer- und Praxispartnern, selbstredend unter Beachtung und nicht Aufhebung notwendiger Arbeitsteilung.

Wichtigste Besonderheit, Innovationsgehalt und Qualitätskriterium der nachfolgend vorgestellten Kooperationen, Konzepte und Maßnahmen bestehen also darin, dass diese in interkollegialer Zusammenarbeit von Philosophen, Wissenschaftlern und Praktikern gemeinsam entwickelt, erprobt, evaluiert und in die Praxis eingeführt wurden, *wobei erstmals nicht allein auf multidisziplinäre Zusammensetzung des Wissenschaftlerteams, sondern zugleich auch auf multiprofessionell oder interkollegial zusammengestellte Teams von Praxispartnern geachtet wurde. Nicht allein die Praxis öffnete sich gegenüber der Forschung, sondern umgekehrt zunächst Forschende gegenüber Praktikern, indem sie diese um Forschungsanregungen baten.*

Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung heißt daher nicht, dass Philosophen und Wissenschaftler Bürger beforschen, beraten und bilden oder umgekehrt positivistisch den umlaufenden Meinungen der Bürger über das Verhältnis von Gott oder Göttern, Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt sowie ihren damit einhergehenden politischen Entscheidungen schlicht und stets folgen, sondern am Logos der Philosophie orientiert gemeinsam als Bürger mit Bürgern zu forschen, sich zu beraten und zu bilden, d.h. zunächst und vor allem bei allen Präventionsmaßnahmen sich am Widerspruchsprinzip zu orientieren und die philosophischen Methoden Diskurs, Dialog

und Dialektik anzuwenden. Philosophen und Wissenschaftler als Teil der Bürgerschaft üben wie alle anderen Bürger auch ihre arbeitsteilig spezifischen Tätigkeiten im kommunikativen Austausch mit anderen aus. Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung heißt also schlicht, dass Bürger in plural verfassten Grundwertedemokratien auch gemeinsam forschen, sich beraten und bilden.

Obgleich die umlaufenden Meinungen in der Gesellschaft über das Verhältnis von Gott oder Göttern, Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt den Ausgangspunkt aller Forschungen, Beratungen, Begegnungen und Bildungsprozesse unter Bürgern bilden, beteiligen sich Philosophen an gesellschaftlichen Diskursen und Dialogen, allerdings unter der Voraussetzung, dass dabei nicht apriori „die Möglichkeit der Falschheit völlig aufgehoben ist“, da damit „auch die Möglichkeit eines Identifizierens, eines Feststellens von *etwas als etwas und nicht als etwas anderes“,* vollständig aufgehoben würde, indem „völlig auf die Prinzipien der Identität und der Kontradiktion“ (Wyller: Der späte Platon, Seite 54 unter Verweis auf Platons Theaitetos 183ab) verzichtet würde. Wenn alles bloß ruht oder nur fließt, das bloß Ruhende von bewegtem Verstand überhaupt nicht erfasst werden könnte oder das nur fließende Etwas sowohl das eine wie auch das andere und mithin sein Gegenteil bedeuten würde, und man diese Form von Irrationalität unter Dialektik verstünde, was leider allzu häufig der Fall ist, wenn von Dialektik die Rede ist, wären nicht nur Philosophie, sondern auch eine auf Wissenschaft basierende Präventionspraxis unmöglich und damit auch diejenigen Formen von Wissenschaften, die auf Wahrnehmung (αίσϑησις) und Empirie fußen. Wenn Etwas „nicht konstituiert werden kann, so kann auch kein Für-wahr-halten dieses nicht vorfindlichen Etwas stattfinden, woraus folgt, dass es auch keine Wahrheit geben kann. Aber wo keine Falschheit, wie Protagoras behauptet, dort auch keine Wahrheit, und wo weder Falschheit noch Wahrheit, dort überhaupt keine ἐριστήμη [Wissenschaft, PK]“ (ebenda, Seite 54f.).

Wer sagt, dass es keine Wahrheit gibt, widerspricht sich selbst, denn dass es keine Wahrheit gibt, soll doch dann wohl wahr und nicht falsch sein. Wenn aber wirklich alles falsch wäre, dann wäre auch die Aussage falsch, dass alles falsch ist. Und wenn umgekehrt alles wahr wäre, dann wäre auch wahr, dass nichts wahr ist (vgl. Aristoteles Metaphysik 1009 a). Meinungen sind zunächst als Meinungen wahr und als solche ernst zu nehmen, aber damit ist nicht zugleich das Gemeinte selbst schon wahr und aller weiteren Nachfragen und Kritik enthoben, wie meinungsfrohe Bürger,

positivistische Meinungsmacher, an der vermeintlichen Einheit sinnlich wahrnehmbarer Dinge orientierte Empiriker und Meinungsforscher bisweilen meinen.[188] Orientierung am Widerspruchsprinzip ist also Grundlage und Bedingung aller Präventionspraxis.

Nachfolgend werden in Form eines Berichts der bisherige Verlauf der Zusammenarbeit zwischen Philosophie, Wissenschaft und Praxis in der Rhein-Ruhr Region durch lokale Gründung von Wissenschaft-Praxis Tandem-Teams und die von diesen interkollegial entwickelten und inzwischen auch in der Praxis erprobten, evaluierten und eingeführten Maßnahmen vorgestellt. Unter interkollegialen Kooperationen verstehe ich alle Maßnahmen, mit welchen der Austausch zwischen Philosophie, Wissenschaft und Praxis gefördert wird. Hierzu zählen nicht nur die Gründung von Wissenschaft-Praxis Tandem Teams, sondern insbesondere das Ausweisen von Maß und Kriterien, an denen sich Kooperationen von Extremismusforschung und Präventionspraxis gemeinsam orientieren können, was natürlich auch für an der Philosophie orientierte Vermittlungstätigkeit zwischen Wissenschaft und Praxis gilt. Voraussetzung für die gemeinsame Entwicklung und Erprobung von Maßnahmen sind deshalb zunächst interkollegiale Kooperationen und Konzepte, die im Zuge der Evaluation der regionalen Präventionspraxis gewonnen wurden. Mit dieser werden philosophisches Maß und Kriterien weiter ausdifferenziert für die Zusammenarbeit mit der Praxis, indem ausgehend von der bisherigen Kritik der Präventionsforschung an der Präventionspraxis zentrale Desiderata derselben behoben und grundlegende Konzepte und Begriffe (Politik, Extremismus, Politische Kultur und Radikalisierung) erarbeitet werden, soweit dies im Rahmen eines Forschungs- und Praxisvorhabens möglich ist. Unter **1. Interkollegiale**

[188]Zur schlechten Metaphysik des Einzeldings, der Meinungen und Empirie vgl. insbesondere Arbogast Schmitt: Die Moderne und Platon, Stuttgart 2003, u.v.a. Seite 5f., 52ff., 178ff., 207ff., 270ff. und 381ff. Schmitts zentrale, für die Zusammenarbeit von Philosophie, Wissenschaft und Praxis überaus relevante und nach wie vor grundlegende These ist, „dass die neuzeitliche Wende zum Einzelding und zum Einzelnen erheblich mehr an spekulativer Metaphysik mit sich führt, als sie sich bei Platon und im Platonismus belegen läßt. Der zentrale Impuls Platons ist, dass scheint mir klar und umfassend belegbar zu sein, eine auf dem Widerspruchsaxiom gestützte rationale Erklärung gerade des empirisch Einzelnen. In der Neuzeit tritt an die Stelle des rationalen Kriteriums des Widerspruchsaxioms das Einzelding selbst. Es gibt die Einheit vor, der die Begriffe des Denkens gemäß sein müssen. Von diesem unterschiedlichen Ausgangspunkt ergeben sie zwei völlig verschiedene Auffassungen von Rationalität und, diesen folgend, von den anderen Vermögen des Menschen: Wahrnehmung, Gefühl, Wille usw. Diese unterschiedlichen Formen von Rationalität – die man als eine abstrakte und eine konkrete Rationalität charakterisieren kann – mit ihren Folgen für das unterschiedliche Selbstverständnis des Menschen herauszuarbeiten, ist das Hauptanliegen dieses Buches. Um den Grundansatz, aus dem heraus diese beiden unterschiedlichen Formen von Rationalität jeweils hervorgegangen sind, auch mit einem charakteristischem Begriff zu verbinden, schlage ich für die eine Form den Begriff ‚Repräsentations- oder Vorstellungsphilosophien', für die andere den Begriff ‚Unterscheidungsphilosophien' vor." Schmitt, Seite 5.

Kooperationen: Philosophie und Wissenschaften werden also zunächst *a) Philosophisches Maß und Kriterien interkollegialer Zusammenarbeit mit der Praxis* erörtert. Sodann berichte ich ganz kurz über den *b) Einbezug von Politik- und Bürgerberatung vor der Antragstellung* bzw. über die Zusammenarbeit von Wissenschaft und Praxis im Vorfeld des Projektvorhabens. Da die Bemühungen um einen transdisziplinären Begriff von Extremismus bisher gescheitert sind, werden unter *c) Extremismus aus transdisziplinärer Perspektive der Philosophie* vier Vorschläge hierzu unterbreitet, mit denen die Zusammenarbeit von Philosophie, Wissenschaft und Praxis zu Projektbeginn eröffnet wurde. Anschließend berichte ich unter **2. Interkollegiale Konzepte** von der **Evaluation der regionalen Präventionspraxis**. Diese diente der *a) Klärung grundlegender Begriffe und Konzepte* und der Gewinnung von b) Praxispartnern und der Aufstellung von Wissenschaft-Praxis Tandem Teams zwecks Entwicklung, Erprobung, Evaluation und Einrichtung von **3. Interkollegialen Maßnahmen**, die abschließend vorgestellt werden: *a) Philosophische Salongespräche*, *b) Demokratiestunde* und *c) Präventive Sozialarbeit*.

Mein ausdrücklicher Dank für die Zusammenarbeit gilt allen am RIRA Projekt bisher beteiligten Praktikern, Wissenschaftlern und Philosophen oder an Philosophie Interessierten. Vor allem und in erster Linie jedoch Susanne Pickel, Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Vergleichende Politikwissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Als Konsortialleiterin und Projektkoordinatorin hat sie dieses Vorhaben, das ja durchaus mit wechselseitigen Zumutungen an Theorie wie Praxis verbunden ist, auch in kritischen Situationen nicht mit schlichter Autorität qua Anordnung oder *par ordre du mufti* ausgeübt, vielmehr hat sie das Gesamtvorhaben - nicht ein einziges Mal von der ihr zustehenden Richtlinienkompetenz Gebrauch machend, die ja im Augenblick ihres Einsatzes zumeist schon wieder verwirkt ist - mit neuer Autorität geleitet, d.h. ihr Amt ebenso maßvoll, besonnen, vertrauensvoll, vernünftig und verlässlich wie beharrlich und ausdauernd ausgeübt.

Die Vermittlungstätigkeit zwischen Wissenschaft und Praxis wurde im Rahmen des RIRA Vorhabens in der Rhein-Ruhr-Region durch das Rhein-Ruhr-Institut für Sozialforschung und Politikberatung (RISP) erfüllt. Dieses führt als An-Institut der Universität Duisburg-Essen sein Selbstverständnis als regionaler Mittler zwischen Wissenschaft und Praxis als Sozialforschungs- *und* Politikberatungsinstitut bereits im Namen. Wie es sich nun für einen Wissenschaftler im Metaxy zwischen philosophischer

Kontemplation und praktischem Handeln geziemt, auch wenn dies heute gelegentlich in Vergessenheit gerät, beginne ich meinen Verlaufsbericht nicht allein der chronologischen, sondern der sachlichen Ordnung halber damit, philosophisches Maß und Kriterien anzugeben, an denen die von mir im RISP geleitete Forschungsgruppe Migration und interkulturelle Kommunikation ihre Extremismusforschung und Präventionspraxis und damit auch ihre Evaluationen sowie Politik-, Praxis- und Bürgerberatung orientiert. Hierzu werden die mit den vorhergehenden Working Papers der *RISP Working Paper Reihe RIRA* bereits erzielten Erkenntnisse und Befunde zusammengefasst und ergänzt, sofern diese als philosophisches Maß und Kriterien für die Entwicklung und Erprobung von interkollegialen Kooperationen und Maßnahmen im RIRA Gesamtvorhaben fungieren und von Bedeutung sind.

1. Interkollegiale Kooperationen: Philosophie und Wissenschaften

a) Philosophisches Maß und Kriterien interkollegialer Zusammenarbeit mit der Praxis

Da an der Philosophie orientierte Praxis wie auch Konzepte zur Anregung derselben Mittel zu einem oder mehreren Zwecken sind, menschliche Ziele immer auch Selbstzwecke sein können, aber nie bloße Zwecke an sich oder reiner Selbstzweck sind, - wie mit den vorhergehenden Working Papers exemplarisch in Anlehnung an die klassische Philosophie, Politische Philosophie und Religionspolitologie ausgeführt – fungieren die drei dort in paradigmatischer Absicht explizierten Differenzen, also die der 1. henologischen, 2. ontologisch-ontischen und 3. nihilologischen Differenz als philosophisches Maß und transdisziplinäre Kriterien, einerseits zum Zwecke phänomenübergreifender Konstatierung von Extremisierungs- und Polarisierungsprozessen in Gesellschaft und Geschichte, andererseits zum Zwecke der Erfassung von Einsprungspunkten in und Aussprungspunkten aus Extremisierungsspiralen sowie zur interkollegialen Entwicklung, Erprobung, Evaluation und Einführung von phänomenübergreifenden Maßnahmen gegen Extremisierungsprozesse in der Gesellschaft. Oberstes Maß aller Maßnahmen und dem Vermögen der Maßhaltung wie allem Übrigen ist jeweils das Eine selbst, oberste Kriterien die genannten Differenzen und oberste unter diesen wiederum die Differenz zwischen dem Einen und dem Menschen.

Geburt und Tod markieren aus der Perspektive einer Philosophie der Polarisierung den ersten Einsprungspunkt in Extremisierungsspiralen und deren vorläufig letzten

Aussprungspunkt, wobei jeder Einsprungs- zugleich Aussprungspunkt wie umgekehrt sein kann, aber nicht muss. In der Zwischenzeit wiederum ist in jedem Augenblick jeder und jedem, sofern bereits erwachsen, ungeachtet gesellschaftlich oder politisch günstiger oder ungünstiger Umstände, eine Umkehr und ein Umschlag in die eine wie andere Richtung möglich. Im positiven Sinne impliziert dies nicht zuletzt die Würde der Menschen gemäß Artikel 1 Absatz 1 bis 3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, die nicht relativ und gesellschafts- oder gruppenabhängig verstanden wird, sondern als universell geltendes Menschenrecht: *(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.*

Mit Artikel 1 ist zugleich das vorgegeben, was allen Bürgern qua Menschsein zukommt und gemäß ihrer spezifisch psychischen Verfasstheit politisch gemeinsam sein, untereinander kommuniziert und geteilt werden sollte: Auf dieser Grundlage könnte unsere Gesellschaft politisch fortlaufend konstituiert werden und zusammenhalten, wenn dem nur so wäre und die Würde unsere Lebensweise formen würde, d.h. die Bürger wüssten, dass Politik durch „politische Ordnung der Gesellschaft ermöglichende Handlungen“ bestimmt wird, „wobei die Entscheidung für das höchste Gut, oder das, was für gut gehalten wird, das Ziel des Handelns ist.“ (Bärsch 2004, 33). Ob es uns gelingt, die Würde der Menschen zu achten und dies als obersten Zweck politischer Vergesellschaftung in Deutschland zu betrachten und in diesem Sinne unsere je individuelle Soziabilität als politische Wesen mit sublimiert-sublimer Lust aktualisieren und gemeinsam in Freude und Leiden als politische Ordnung konstituieren, hängt also von unseren konkreten politischen Handlungen bei der Bewältigung alltäglicher Herausforderungen und den damit stets aufs Neue einhergehenden, zutreffenden oder verfehlten Entscheidungen für das höchste Gut oder das ab, was für gut gehalten wird, also von dem, was Platon zufolge an Würde und Kraft über Sein und Denken hinausreicht. Ob demnach die Würde des Menschen durch Orientierung an dieser selbst überhaupt gesichert werden kann oder ob dazu anderes erforderlich ist, ist gegenwärtig kein Gegenstand politikwissenschaftlich prominenter, die Bürgerschaft bewegender Debatten.

Platon und die Platoniker haben indes das Politische, wie in vorhergehenden Kapiteln ausgewiesen, in positiver wie negativer Hinsicht wie folgt bestimmt: Alles, nicht allein der Mensch, ein Mensch oder Gruppen von Menschen, sondern mit ihnen all das, was zwischen den äußersten Polen, dem Extremen wie dem Nichts, zugleich ist und auch nicht ist, kann in Bezug auf das Eine wie das Nichts relativiert und vernünftig in seiner jeweilig spezifischen Besonderheit bestimmt werden, aber leider auch extremisiert und nihilisiert werden. Letzteres führt zu Polarisierung und Extremisierung der Gesellschaft, indem das Äußerste relativiert und das Absolute damit zugleich nihiliert wird und etwas aus dem Zwischenbereich, das zugleich ist und nicht ist, verabsolutiert und alles Übrige dann negiert wird. Dies sei an einem fiktivem Beispiel auch für Nicht-Philosophen konkret erläutert:

Aus einem dem eigenen Selbstverständnis nach völlig unpolitischen Menschen, der eine oder einen anderen (z.B. Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Freund oder Geliebte) vermeintlich ebenfalls ganz unpolitischen Menschen extremisiert, d.h. im Übermaß liebt und unbedingt in völliger Selbsthingabe und Selbstaufgabe verehrt, was ja durchaus als Kennzeichen menschlich leidenschaftlichster Liebe Geltung beanspruchen darf, solange dabei Person und ihr Tun oder Unterlassen nicht unfreiwillig oder fahrlässig ineinsgesetzt und diese obendrein mit dem Einen selbst verwechselt wird.[189] Tut

[189]Selbstredend kann, aber muss dies nicht der Fall sein. Mit dem Beispiel, das umgekehrte kann natürlich auch der Fall sein, nämlich die Selbstextremisierung, soll natürlich nicht in Frage gestellt werden, dass unbedingte Wertschätzung einer Person durchaus mit Kritik an deren konkreten Tun oder Unterlassen zu vereinbaren ist. Vielmehr ist Kritik nicht nur erforderlich und notwendig, sofern geliebte oder gewertschätzte Personen durch ihr konkretes Tun oder Unterlassen anderen Unrecht antun, beispielsweise indem sie andere ausgrenzen, beleidigen, diskriminieren und psychische oder gar physische Gewalt gegen diese ausüben. Vielmehr gilt dies für das Tun oder Unterlassen jedes Menschen und jeder Person. Die Unterscheidung zwischen Person und ihrem konkreten Tun oder Unterlassen sollte Grundwert allen Handelns und zumindest professioneller Standard pädagogischen Handelns sein, setzt indes die Unterscheidung wie Verbindung alles Seiendem von und mit dem Einen selbst voraus. Durchaus in diesem Sinne hat mir ein Gesprächspartner aus der Präventionspraxis im Zuge meiner Evaluationsinterviews davon berichtet, dass Lehrkräfte als Repräsentanten der Institution Schule, die gemäß Grundgesetz unter staatlicher Aufsicht steht und damit zur Beachtung der Grundrechte verpflichtet ist, zu Mittätern werden, wenn sie Ausgrenzung, Beleidigung, Diskriminierung oder gar Gewalt unter Schülerinnen und Schülern oder anderen nicht durch Opferschutz und Konfrontation der Täter mit ihrer Tat und durch zur Verantwortungziehung der Täter individuell wie kollegial unterbinden. Dabei gehe es stets um eine Beurteilung und gegebenenfalls Verurteilung der Tat, nicht indes des Menschen oder der Person, der zugleich unbedingte Wertschätzung gegenüber zu erbringen ist, unabhängig von deren vermeintlicher oder tatsächlicher Gruppenzugehörigkeit oder ihren konkreten Handlung. Was Lehrkräfte voraussetzt, die nicht selbst Schülergruppen oder Personen aufgrund vermeintlichen oder tatsächlichen Fehlverhaltens diskriminieren, sich vielmehr an der Würde orientieren. Und dabei die Würde des Menschen erkennen und achten, der nie ein bloßes Mittel zum Zweck, sondern immer auch Selbstzweck ist. Und immer auch Selbstzweck zu sein, heißt nicht, nur Selbstzweck zu sein. Selbstredend gilt daher die Unterscheidung von Person und ihrem Tun oder Unterlassen, und die stete Beachtung beider Dimensionen, auch für Lehrkräfte. Zumal deren Beachtung allzeit erforderlich ist, da Handeln aus Sympathie oder Antipathie nicht nur allzu menschlich, sondern in unserer Gesellschaft allzu weit verbreitet ist, alldieweil Vernunft zumeist an Gefühlen sich ausrichtet, die im Verlaufe der Adoleszenz erworben und durch

er dies dennoch, kann dann von ihm – insbesondere wenn die im Übermaß geliebte Person stirbt und die Beziehung demzufolge endet oder aus anderen nur allzu menschlichen Gründen vorher scheitert, was von ihm verständlicherweise als Lebenskrise empfunden werden dürfte - die Extremisierung leicht auf andere Menschen, Gruppen oder Seinsdimensionen übertragen werden und dabei an der unbewussten Immanentisierung und Verwechselung des Einen mit dem Sein festgehalten werden, solange er die henologische Differenz zwischen dem Einen und dem Sein weder in philosophischer noch anderer Form, auf den Wortlaut und die Bezeichnung kommt es nicht an, kennt und ihm in keinem Augenblick seines bisherigen Lebens das Eine (der Nus, das Gute, Schöne, Gerechte, Ganz andere, Gott, Nicht Andere etc.) in der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz selbst erschienen ist. Er kann dann also auch, indem er eine Parole, einen Politiker, eine Partei, politische Bewegung oder das Politische selbst extremisiert und damit unüberbrückbare Gegensätze zwischen dem von ihm unbewusst Verabsolutierten und allem Übrigen schafft, zu einem politischen Extremisten werden, der plötzlich und zumeist unversehens für alle anderen, letzteres zumal dann, wenn diese selbst zur Extremisierung von wem oder was auch immer neigen, zu Polarisierung seiner und anderer Gesellschaften beiträgt. Noch die Beziehung zum Extremen selbst, um hier nicht in den Verdacht zu geraten, metaphysischer oder religiöser Fundamentalist zu sein, kann extremisiert werden und durch Abwendung von der Welt und Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen politisch fatale Konsequenzen haben. Und selbstredend kann auch das Gegenteil einer fanatischen Zuwendung und innerweltlichen Erlösungssucht religiös durch Immanentisierung von Transzendenz bedingt sein. Präventionspraxis kann und darf sich daher nicht auf die politische Dimension von Extremismus im allzu eng gefassten Sinne beschränken.

Das eingangs genannte Maß und die im Hinblick auf dieses nicht abgeleiteten, sondern zusätzlich aus der Differenz wie Verbindung zu ihm gewonnenen Kriterien, wobei es mir auch hierbei wiederum auf die Namen nicht ankommt, gelten daher auch

---

verantwortungslose Fehlleitung sich verfestigt haben, und nicht umgekehrt im Sinne einer noetisch-praktischen Gefühlspathetik Angst und Liebe an der Vernunft und dem, was wir fürchten und was wir lieben sollten, ausgerichtet werden. Genießen ist nicht schwer, aber doch kein leichtes Spiel, verlangt Genuss doch Erfahrung und setzt Erziehende voraus, die nicht nur in allen Formen, sondern vor allem auch in sozialen und geistigen Genüssen geübt sind und nicht regressiv-repressiver Entsublimierung Vorschub leisten. Fehlgeleitete Formen der Liebe gibt es wohl ebenso viele wie rechtgeleitete Formen der Angst selten sind. Oder wie die Schriftstellerin Mariana Leky einen kleinen Jungen sagen läßt: „Ich fragte den Jungen, der von der Angst als Superkraft sprach, ob er glaube, dass das auch für Flugangst gelte. ‚Klar', sagte er, ‚die Flugangst der Passagiere hält das Flugzeug in der Luft.' (Flugangst hält einen in der Luft. In: Mariana Leky: Kummer aller Art, Seite 13).

ausnahmslos für die Entwicklung, den Einsatz, die Erprobung, Einrichtung und Evaluation von Maßnahmen zur Abmilderung von auf Verwechselung oder Vertauschung beruhenden Polarisierungsprozessen, nicht zuletzt da diese, solange schlecht gemacht, nicht minder mit dem Einen selbst verwechselt werden können und dann ebenfalls früher oder später zur Extremisierung und Polarisierung beitragen.

Bewusste wie unbewusste Aus- oder Abblendung der existenziellen Spannung zum Einen wie zum Nichts des Menschen, der wie alles übrige Sein zwischen diesen beiden Polen zugleich ist und nicht ist, indes sich dieser Spannung, ohne diese vollständig aufheben zu können, bewusst werden und sie erhellen kann, führt zu einem Fühlen, Erfahren oder Meinen in scheinbar unüberwindlichen Gegensätzen und zu gegenläufigen Glücks-/Unglückspolaritäten unter wie zwischen Menschen. Werden Differenzen wie Verbindungen zwischen a) dem Ein-Einen im absoluten Sinne, b) dem Seienden und Nichtseienden im doppelt relativen Sinne, d.h. die jeweils auf das Eine im absoluten wie das Nichts im schlichten Sinne zugleich bezogen sind, und c) dem schlichten Nichts verkannt, dann lässt es sich früher oder später kaum verhindern, dass diese vertauscht oder verwechselt werden und es zur Immanentisierung des Äußersten und zur Verabsolutierung des Immanenten kommt. Sei es dadurch, dass die beiden äußersten, begrifflich nicht fassbaren Pole gänzlich außer Acht und infolgedessen bei näheren Bestimmungsversuchen all dessen, was zwischen ihnen ist, außen vorgelassen werden. Oder sei es dadurch, dass diese zwar beachtet, aber dabei hypostasiert und als solche dann scheinbar vollständig subjektiviert oder objektiviert werden, d.h. gänzlich verinnerlicht oder veräußerlicht, ausnahmslos vergesellschaftet oder desozialisiert oder unvermindert verweltlicht oder übersteigert entweltlicht werden.

Erste, aber selten alleinige Ursache für Extremisierungsprozesse ist in den genannten wie allen übrigen Fällen die Verfehlung der existenziellen Spannung des Menschen zum Grund, Extremen oder Äußersten, sei es unschuldig unwissend, sorglos fahrlässig oder unfreiwillig boshaft. Ohne deren Beachtung misslingt Extremismusprävention, womit zugleich der nicht gegenständliche Gegenstand des Erlebnisses existenzieller Spannung als oberstes, freilich nicht alleiniges und für sich bereits ausreichendes Ziel und Kriterium von Polarisierungs- und Extremisierungsprävention benannt ist. Bleibt dieses Grunderlebnis indes aus oder wird nicht hinreichend erhellt, was nicht allein individuell im stillen Kämmerlein erfolgen kann, freilich immer auch, sonst ist es wertlos, sondern aufgrund unserer Soziabilität und Historizität überdies einer

Zusammenarbeit von Menschen über Jahrhunderte in Gesellschaft und Geschichte bedarf, dann folgt auf die eine nur eine andere Verwechselung. Dazu trägt heute nicht zuletzt der Umstand bei, dass man Religion bloß für eine Privatsache und nicht für ein öffentliches Gut hält, das nicht allein jenseits von Gesellschaft gedeihen kann.

Denn es gibt nicht nur zum Scheitern verurteilte Versuche, die tragische Verkettung von Immanentisierungen des Einen wie des Nichts aufzulockern, die ganz erheblich zu seinsimmanentem, dann scheinbar unüberbrückbarem und unerträglichem Spannungsaufbau beitragen. Vielmehr können durch das Erleben des Einen, Kenntnis der henologischen Differenz und Verähnlichung mit diesem sowie fortgesetzte Ausdifferenzierung und Bestimmung jedes einzelnen Seienden durch Orientierung an dem, was das Erlebnis im Augenblick verhüllt enthüllt hat, Existenzängste gegenüber dem Nichts erheblich gedämpft werden, obgleich existenzielle Spannungen seinsimmanent nicht vollständig aufgehoben und überwunden werden können, was auch gar nicht wünschenswert wäre, da wir der Ängste wie der Liebe bedürfen, wenn auch nicht in jeder, vor allem nicht in maßlos entgrenzter, das Eine ausblendender Form.

Mit Platon habe ich im Vorwort aus diesen Gründen umrissen, was ich unter einer Philosophie der Polarisierung und Extremisierung verstehe, i.e. zunächst die Gigantomachie (Riesenschlacht) zwischen idealistischen und materialistischen Philosophen. Mögen gegenseitig sich abstoßende, voneinander sich scheinbar vollständig isolierende und gegeneinander Gewalt und Terror ausübende Gruppen auch Einsprungspunkte für weitere Extremisierungsprozesse und Extremisierungsspiralen in der Gesellschaft markieren, die in letzter Konsequenz Bürgerkriege zur Folge haben, so gehen diese doch nicht nur mit ökonomischen und sozial ungelösten Konflikten in der Gesellschaft und dadurch ausgelöste Krisen in der Politik einher, was heute nur selten übersehen und wohl eher überbetont denn übergangen wird. Nicht erst die Unterscheidung zweier Gruppen von- und gegeneinander führt jedenfalls zur Extremisierung, denn beides setzt ja bereits eine beachtliche Vielzahl anderer Identifizierungen und Unterscheidungen zwischen wie unter Gott, Welt und Menschen voraus. Dass Menschen oder Gesellschaften im Glauben, Denken oder bloß Meinen strikt voneinander isoliert und spezifische Unterschiede zwischen und konträre Gegensätze unter ihnen als unüberbrückbare missverstanden werden, liegt zunächst daran, dass ein jegliches Fühlen, Empfinden, Erfahren, Wahrnehmen, Meinen, Glauben oder Denken, ganz unabhängig davon, auf welche Daseins- oder Seinsdimensionen dieses bezogen wird,

nur als ein spezifisches Etwas bestimmt werden kann, wenn dieses zumindest in rudimentärer Form von uns als es selbst und nicht zugleich nicht als es selbst erfasst wird. Dasselbe sein und Verschieden sein von allem anderen und nichts ist eine zunächst und zumeist noch unbewusst und durchwegs unvollständig vollzogene, nur selten explizit gemachte Voraussetzung, mit, durch und an der orientiert wir noch die geringste unserer Aktivitäten wie Passivitäten vollziehen, also überhaupt etwas erleiden oder tun oder gar etwas als ein konkretes Etwas empfinden und kommunizieren können. Und überdies kontrollieren wir jede unserer Erfahrungen an diesem Prinzip und gewinnen dieses nicht umgekehrt aus der Erfahrung. Erst wenn daher in der Reflexion auf Aktivitäten wie Passivitäten transsubjektive wie transobjektive Prinzipien des Denkens und Wahrnehmens philosophisch oder wissenschaftlich expliziert werden, kann verhindert werden, dass diese mit dem Denken und Gedachten oder Wahrnehmen und Wahrgenommenen selbst identifiziert und Unterscheidungen zu vorschnell und zu abstrakt zu verabsolutierten Gegensätzen erhoben werden, welche dann Ausgangspunkte für wechselseitige Isolierungen bieten, als solche indes in konkreter Reflexion erkannt, benannt und auch zurückgewiesen werden können und sollten. Interaktiv direkte, gruppenbezogene Ko-Radikalisierung zwischen zwei oder mehreren Gruppenmitgliedern aus zwei vermeintlich einheitlichen bzw. gänzlich voneinander isolierten Gruppen, oder im Gegenteil und Widerspruch hierzu aus zwei Gruppen, die angeblich aufgrund ihrer jeweiligen Vielfalt gar nicht eindeutig fassbar, eigentlich nicht vorhanden, schlimmstenfalls aus böser Absicht von diesen bloß imaginiert werden, ist nicht in jedem Falle erforderlich, zumindest nicht primär oder allein ausschlaggebend für die Ingangsetzung wie Außerkraftsetzung von Extremisierungsprozessen, ob diese nun von jenen selbst oder denen, die annehmen, diese als Philosophen oder Wissenschaftler nur zu betrachten, mit dem Einen selbst oder Nichts verwechselt werden oder nicht. Denn das menschliche Fühlen wie Denken erfolgt zunächst reflexionslos in je ineinsgesetzten, wechselseitig einander absolut entgegengesetzten Gegensätzen, bei denen was auch immer von wem Gefühltes oder Gedachtes von dem dies Fühlenden oder Denkenden mit dem Einen wie dem Nichts und seinem Fühlen oder Denken selbst gleichgesetzt wird, was zur vermeintlichen Superidentität des Gefühlten wie Supernegativität alles übrigen, diesem unüberbrückbar Gegenübergesetzten führt. Wer je die Intensität und scheinbar grenzenlose Elastizität von erlebter Freude und Furcht bei Babies und kleinen Kindern erlebt hat, zweifelt wohl nicht mehr länger daran, dass mit dieser unfreiwilligen Ineinssetzung wie Isolierung das menschliche Leben beginnt. Unterbleiben

Differenzierungsleistungen im Beziehungs- und Bildungsprozess, nicht zuletzt aufgrund von Apperzeptions- und Reflexionsverweigerungen gegenüber mindestens einer oder mehreren Dimensionen der Wirklichkeit, für die zunächst selbstredend nicht die nach- und heranwachsende, sondern die zu deren Gefühlspathetik, Apperzeptionsformung wie Reflexionsförderung und Bildung verpflichtete Generation verantwortlich ist, kommt es infolgedessen Jahrzehnte später zur Verabsolutierung oder Annihilierung anderer Dimensionen als denjenigen, die Kinder gewöhnlich zunächst ja nicht ganz zu Unrecht um des Überleben willens verabsolutieren. Durch den Verzögerungseffekt kann die Verantwortung für diejenigen, von denen später dann einige zu Gewalttätern werden, von den sozial und geistig dafür Verantwortlichen leicht verkannt werden, zumal dann, wenn diese selbst politisch keine Gewalt ausüben und ihre Hände öffentlich in Unschuld waschen. Dies sollte auch als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass Präventionspraxis nicht stets der Repressionspraxis derjenigen Behörden folgen darf, deren Aufmerksamkeit um der Gefahrenabwehr willen zu Recht auf junge Gewalttäter gerichtet ist. Präventionspraxis übersieht heute zumeist die sich gerne und überaus erfolgreich exkulpierende Generation der Älteren und unter ihnen insbesondere die Hochangesehensten. Für Philosophen sind dies natürlich die Philosophen selbst, leider folgen ihnen in dieser Hinsicht die wenigsten, obwohl sie von ihnen einiges über sich selbst in Erfahrung bringen könnten und sollten, vor allem folgendes:

Platons Gigantomachie unter Philosophen habe ich mit ihm und über ihn hinausgehend dahingehend gedeutet, dass sowohl die Freunde der Ideen, indem sie diese mit dem Einen selbst und das Nichts mit der Körperlichkeit verwechseln, als auch die Materialisten, die das Eine mit der Körperlichkeit und das Nichts mit den Ideen vertauschen, und somit auf entgegengesetzte Weise ihre übermäßig beschränkte Einsicht in die Wirklichkeit verabsolutieren bzw. für die Wirklichkeit selbst halten und alle übrigen Dimensionen derselben und damit notwendigerweise auch die der derjenigen negieren, die eine oder mehrere andere Dimensionen mit dem Einen verwechseln.

Zumindest potentiell, was im Übrigen sehr wahrscheinlich ist, zumal niemand als Reflexionsakrobat und Philosoph, vielleicht nicht einmal als Extremist zur Welt kommt, tun sie dies zunächst unfreiwillig und unabhängig voneinander, also noch nicht wissend, dass sie später einer der beiden Gruppen an der ‚ewig' währenden Riesenschlacht unter Philosophen angehören werden. Und wir dürfen wohl auch davon

ausgehen, dass sie es nicht wissen, dass sie auf je spezifische, die Wirklichkeit nicht in all ihren Dimensionen vernünftig erfassende Weise zu Gewaltentfesselung und Bürgerkriegen in und zwischen ihren Gesellschaften beitragen. *Denn beide verfehlen ja zunächst unfreiwillig, unabhängig und unwissend voneinander auf entgegengesetzte Weise die existenzielle Spannung des Menschen zum Grund, Extremen oder Äußersten.* Da dies auf unterschiedlichste Weise, denn es gibt viele Formen fehlgeleiteter Liebe wie Angst, potentiell jedem Menschen unterlaufen kann und zunächst wohl auch jedem auf die eine oder andere, zumeist den in der Gesellschaft vorherrschenden Wahrheitsstilen folgenden Weise unterläuft und immer mal wieder unterläuft, solange er nicht zwischen formalen wie materiellen Elementarbestandteilen oder Kategorien des Denkens und Wahrnehmens und dem Gedachten oder Wahrgenommenen selbst unterscheidet, was eher selten vor Besuch eines Proseminars in Wissenschaftstheorie oder eines Philosophieseminars an der Hochschule erfolgt und selbstredend alleine nicht hinreicht, gilt dies selbstverständlich nicht nur für antike, sondern auch heutige Philosophen, Wissenschaftler und Bürger. Dies und die *deformation professionelle*, die gewöhnlich mit erforderlicher und sinnvoller Arbeitsteilung einhergeht, ist der Grund für die Einrichtung von Wissenschaft-Praxis Tandem Teams. Wie die Zusammenstellung des RIRA Forschungsverbunds interdisziplinär erfolgte, wurde bei der Zusammensetzung der Tandem Teams auf Multiprofessionalität unter Berufspraktikern geachtet. Dies ist aus der Perspektive der Philosophie die wichtigste Maßnahme interkollegialer Kommunikationsförderung im Verlaufe des RIRA Projekts. Diese sind noch wichtiger als bürgerliche Präventionsmaßnahmen, weil für Philosophen seit Platon der Untergang der Polis von oben her seinen Anfang nimmt. Was natürlich nicht im Umkehrschluss heißt, dass dieser vermieden oder gar nur von oben her vermieden werden kann. Und so breit gestreut und auf unterschiedlichste Zielgruppen abgestimmt es heute Präventionsmaßnahmen für scheinbar alle Bürgerinnen und Bürger zu geben scheint, mir sind keine bekannt, die sich spezifisch an Philosophen, Professoren oder Politikberater wenden. Was uns schon allein deshalb zu denken geben sollte, um aufgeblasenen Populisten den Wind aus ihren Segeln nehmen zu können, mit denen sie das Volk in geistige Verwirrung stürzen und gegen vermeintliche Eliten aufhetzen. Eine Elite, die nicht einen selbstironischen Umgang mit ihrem Elitestatus pflegt, kenne ich nicht.

Zugespitzt, verkürzt und grob vergegenständlicht wurden im Vorwort auch schon in Anlehnung an Platons Auffassung von Wirklichkeit die Kriterien gelingender

Extremismusforschung und Präventionspraxis ausgewiesen und seien hier an dieser Stelle nochmals wiedergegeben:

Ohne Bezug auf 1. das Eine, 2. das Sein und 3. das Nichts, sowie - ungeachtet des Umstands, ob es sich um Etwas scheinbar gänzlich vernachlässigenswertes oder außerordentlich wichtiges handelt - ohne sorgfältigste Beachtung 4. der Differenz zwischen dem Einen, all dem Seienden und zugleich Nichtseienden wie dem Nichts, d.h. der henologischen, ontologisch-ontischen wie nihilologischen Differenz, und ohne umsichtiges Augenmerk auf 5. die Verbindung eines jeden Seienden mit dem Einen und miteinander sowie ohne geschärftes Bewusstsein für 6. die Ausrichtung und Anziehung alles Seienden durch und auf das Eine oder den *Nus*, und ohne Achtung auf 7. die Trennung alles Seienden von sich selbst und allem anderen durch das Nichtseiende, d.h. das alles Seiende zwar in vielerlei Hinsicht ist, aber kaum in weniger, denn in weitaus mehr Hinsichten immer auch nicht ist, d.h. nicht schlicht mit allem übrigen identisch, also immer auch von all diesem verschieden und über dies hinaus auch noch vergänglich ist und wieder verschwindet, und zuletzt noch ohne der überaus schwierigen Beachtung des nicht nur bestimmten Nichts, das als Nichtseiendes am Sein teilhat und ist, sondern des 8. unbestimmten Gar-Nichts, das für sich selbst betrachtet schlicht nicht ist, daher streng genommen gar nicht benannt und erkannt, aber immerhin imaginiert werden kann, indes völlig unvereinbar mit dem Einen wie dem Sein ist und die daher als absoluter Gegensatz sich wechselseitig ausschließen und unüberbrückbar sind, und zwar im Unterschied zu allen anderen Gegensätzen, die nur in spezifischer Hinsicht unüberbrückbar, in anderen Hinsichten indes überbrückbar sind. Kurzum: ohne sorgfältigste Beachtung zumindest aller acht hier bloß gegenständlich aufgezählten philosophischen, dialektisch aufeinander bezogenen und verwobenen Bezugspunkte kann das, was heute vorschnell Extremismus genannt wird, weder zutreffend konstatiert noch kritische Extremismusforschung und konstruktive Präventionsförderung betrieben werden.

Nicht das Extreme ist also das Problem, weil der Mensch aus Platons Perspektive ist und auch nicht ist, d.h. einerseits extrem ist bzw. am Extremen teilhat und andererseits nicht extrem ist bzw. vom Extremen zu unterscheiden ist, sondern dessen völlige Exterretorialisierung oder Immanentisierung. Nicht der, die oder das Extreme, sei es nun Person oder Prinzip, Begriff, Symbol oder Name und all dies auch wieder nicht, ist das vermeintlich absolut Böse, sondern im Gegenteil der früher oder später zum Scheitern

verurteilte, durchaus abscheuliche und verbrecherische Versuch, extrem bereits vollauf sein und nicht immer auch extrem erst werden zu wollen. Ersteres bezeichne ich in transdisziplinär universalistischer Absicht als Polarisierung und Extremismus, letzteres als gläubig erhoffte Vollendung im Tode durch Gottes Gnade.

Philosophieren ist nicht nur ein kognitives Diagnoseinstrument zum Zwecke transdisziplinärer Extremismusforschung, sondern als Lebensform selbst transdisziplinäre Präventionspraxis. Bevorzugte und angewendete Methoden derselben sind dabei vornehmlich Diskurs und dialektischer Dialog unter Bürgerinnen und Bürgern aus einer oder mehreren Gesellschaften, die sich am Logos des Widerspruchsprinzip orientieren, ansonsten ist es kein Dia*log*. Ausgangspunkt präventionspraktischer Diskurse und Dialoge sind nichtsdestotrotz schlicht die Selbst-, Gesellschafts-, Geschichts- und Weltdeutungen sowie Glaubensweisen und Güterpräferenzen der Teilnehmer. Da ein Ausgangspunkt allen Philosophierens die umlaufenden Meinungen der Bürger über Gott und die Welt, Gesellschaft und Geschichte sind, lassen sich Philosophieren und präventionspraktisches Tätigsein, wenn überhaupt, in dieser Hinsicht kaum voneinander unterscheiden. Der Gegenstand präventionspraktischer Dialoge oder Fördermaßnahmen für politisch plural geordnete Gesellschaften und die Gegenstände der Politischen Philosophie sind nahezu identisch. Wie im Vorwort bereits erwähnt, können diese daher mit Heinrich Meier ebenso prägnant wie weit genug gefasst werden, was erforderlich ist, um nicht durch zu eng gefasste Bestimmungen des Politischen und der politischen Kultur selbst unfreiwillig zum Kampf der Kulturen und Religionen beizutragen oder diese ebenso schlicht wie magisch durch den hilflosen Hinweis hinwegzuwünschen, dass es Kulturkämpfe gar nicht gäbe, wie folgt bestimmt werden als „die politischen Dinge: die Grundlagen des Gemeinwesens, Pflichten und Rechte seiner Glieder, Zwecke und Mittel ihres Handelns, Krieg und Frieden im Innern und im Verhältnis zu anderen Gemeinwesen. Weder hat sie [die Politische Philosophie, PK] einen eng begrenzten Ausschnitt der menschlichen Lebenswirklichkeit zu ihrem Gegenstand, noch treffen wir in ihm etwa auf ein autonomes Lebensgebiet, dem eine Mehrzahl autonomer Lebensgebiete oder ‚Kulturprovinzen' gleichrangig zur Seite stünden. Die zentralen Fragen der Politischen Philosophie, die Frage nach der besten politischen Ordnung, nach dem rechten Leben, nach der gerechten Herrschaft, lassen sich nur im Lichte jener anderen Fragen nach der Natur des Menschen, nach seinem Platz zwischen Tier und Gott, nach den Fähigkeiten des menschlichen Geistes, den Vermögen der menschlichen Seele und den Bedürfnissen des menschlichen Körpers

angemessen stellen. Gegenstand der politischen Philosophie sind mithin die menschlichen Dinge im Ganzen, und die Fragen der Politischen Philosophie gehen alle zurück auf eine Frage, die sich dem Menschen als Menschen stellt: auf die Frage nach dem Richtigen.“ (Meier, a.a.O. 1996, Seite 10f.).

In Rücksicht auf den soeben genannten Ausgangspunkt philosophischer Präventionspraxis, das philosophische Verständnis von Politik und auf das oben erwähnte Maß wie bloß aufgezählte Kriterien, an denen diese und menschliche Praxis insgesamt auszurichten sind, umreiße ich nachfolgend noch einmal kurz bereits im Vorwort erarbeitete, konkretere Gelingensfaktoren und Zielsetzungen philosophischer Dialoge:

Gelingen kann an der Philosophie orientierte Präventionspraxis nur, wenn unter den Teilnehmenden Philosophen sind oder diese unter der Gesprächsführung eines Philosophen oder Menschen durchgeführt wird, denen zumindest weder das Eine noch das Sein oder das Nichts gänzlich unbekannt sind. Wobei es auch hier wiederum nicht auf den Wortlaut, sondern den Sachverhalt ankommt. Erforderlich ist zudem, dass sie diese in vielerlei Hinsicht unterscheiden als auch verbinden können und um die Polarität und Unvereinbarkeit des Einen mit dem Gar Nichts wissen, da beide nicht zugleich sein können. Und die daher erkennen können, dass, wenn das Eine wie das Nichts ausgeblendet und partiell immanentisiert und damit dann scheinbar unüberbrückbare, voreilig verabsolutierte Gegensätze, völlige Isolierungen voneinander und Polarisierungen zwischen Menschen und Gesellschaften in der Welt imaginiert werden, diese durch ebenso verständige, geduldige wie beharrliche Rede und Gegenrede, wechselseitige Belehrung und Relativierung sowie durch Vermittlung, Auflösung von verabsolutierten Widersprüchen und begriffliche Ausdifferenzierung aufgehoben und damit immanentisierte Absoluta solange auf einen höheren Grund oder tiefere Ebene verschoben werden, bis schließlich das Eine wieder als alles Sein transzendierende wie begründende erscheint und über alle Negationen in der Welt hinaus das Gar Nichts als Negation von Gott, Mensch und Welt verstanden und schließlich deren Unvereinbarkeit erkannt und nurmehr das Absolute übrigbleibt und über ökologische, ökonomische, soziale, politische, religiöse und sonstige Motive im engeren Sinne verstanden hinaus auch geistige Gründe bekannt wären, warum es zu Mord, Totschlag und Bürgerkriegen in wie zwischen Gesellschaften kommt.

Das, und nicht weniger, ist es, was auch heute noch aus der Perspektive philosophischer Praxis mit gelingenden oder misslingenden Präventionsmaßnahmen auf dem

Spiel steht. Denn nicht der Krieg und Gewalttaten, die für heutige Extremismusforscher und Präventionspraktiker das Äußerste darstellen und somit ihr Maß und Kriterium für das darstellen, was sie unter Extremismus in letzter Konsequenz verstehen und dies damit verfehlen, da sie damit wohl das Extreme als das Schlechteste und nicht als das Beste verstehen, sondern Spiel und Bildung sind für Philosophen der Ernstfall (vgl. hierzu: Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte, Band VI Platon, Kapitel 6: Die *Nomoi*, Abschnitt 6 Das Drama der Polis, München 2002 [1957], Seite 304ff.). Kommt es dem Philosophen doch darauf an, Streit zu schlichten und Frieden zu stiften, soweit, so früh und solange dies unter Menschen auf Erden möglich ist.

Schwarz-Weiß-Denken ist indes, wie Präventionspraktiker zu Recht konstatieren, nicht allein eine zutreffende Kennzeichnung für diejenigen, die wir heute zu Recht als Extremisten stigmatisieren. Vielmehr finden wir von allen Musen verlassene und ganz unreife Menschen nicht zuletzt unter Philosophen oder zutreffender gesagt unter denen, die sich für Philosophen halten und sich auf exzellente, also herausragende und wundersame Weise darauf verstehen, entweder alles mit allem ineinszusetzen oder alles von allem vollständig zu trennen. Heute dürfte eher letzteres der Fall sein, verstehen wir Intellektuellen uns aktuell doch gerne dynamisch-antimetaphysisch, analytisch, sophisticated fachwissenschaftlich bzw. als exzellente Experten. Jedenfalls seltener als dynamisch-statische, in Bewegung ruhende Unruhegeister oder gar als metaphysisch-diakritische wie synthetisch antidisziplinäre Philosophen. Von Platon werden unphilosophische Menschen bzw. Sophisten auf doppelte Weise wie folgt charakterisiert: „Aber von dem Selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden und das Verschiedene daselbige und das Große klein und das Ähnliche unähnlich, und sich freuen, wenn man nur immer Widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist teils keine wahre Untersuchung, teils gewiss eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat. Ganz offenbar. Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen, schickt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.“ (Sophistes 259e). Und auf was außer alles von allem inhaltlich wie methodisch systematisch abzusondern beruht eigentlich heutiges Wissen von Experten, welche sich vorgeblich in Anbetracht gesellschaftlicher Komplexität, die von ihnen selbst beschworen anschließend empirisch-analytisch durch fachspezifische, außerordentlich gewaltige Reduktion der Komplexität scheinbar beseitigt werden, eine diakritisch-synthetische Kritik heute vorherrschender Politikstile nicht mehr zutrauen und eine solche Kritik der Politik

entweder vergnügt für überflüssig erklären, denn aufgeklärte Bürger werden es schon besser wissen, oder sich verwundert die Augen reiben, wenn es an den Rändern wie in der Mitte gewaltig rumpelt und wieder einmal in Vergessenheit gerät, dass weder (Volks)Gewalt noch die in einer Gesellschaft angeblich vorherrschenden Normen – und seien sie auch so gut wie die des Grundgesetzes der Bundesrepublik - ausreichen, vielmehr das Papier nicht wert sind, auf der sie geschrieben sind, wenn diese nicht habitualisiert und als partikular-partielle Einsichten in universales Maß und Kriterien tagtäglich ein- und ausübend bei scheinbar kleinen wie großen Entscheidungen gelebt werden.

Dies mag an dieser Stelle genügen, um Maß und Kriterien für eine gelingende Praxis und interkollegiale Zusammenarbeit mit ihr aus der Perspektive philosophischer Praxis auszuweisen. Minimalvoraussetzung ist, wie eingangs dieses Working Papers erwähnt, das Identitäts- und Widerspruchsprinzip. Damit habe ich zugleich zentrale Gehalte von philosophischen Präventionsmaßnahmen so konkret umrissen, dass eine Gemeinschaft aus Bürgerinnen und Bürgern, zu denen Philosophen und Wissenschaftlern hinzugezogen werden, selbstständig in der Lage ist, gegebenenfalls misslingende Präventionspraxis vor Ort zu erkennen und durch entsprechende Maßnahmen zu ergänzen, indem sie diese gemeinsam entwickeln, erproben und einrichten.

Dennoch bin ich mit dem RIRA Vorhaben noch einige Schritte weiter gegangen. Bevor ich zu den bisher erreichten Ergebnissen und den von Wissenschaft-Praxis Tandem-Teams interkollegial entwickelten Maßnahmen komme, zunächst also zu der dafür erforderlichen, recht umfangreichen Förderung interkollegialer Kommunikation zwischen Philosophie, Wissenschaft und Praxis. Zunächst unter b) ganz kurz zu deren Zusammenarbeit im Vorfeld des Projektvorhabens, dann unter c) etwas ausführlicher zu den bisher gescheiterten Bemühungen um einen transdisziplinären Begriff von Extremismus zu Beginn des Vorhabens und dann unter 2. Interkollegiale Konzepte zur Evaluation der regionalen Präventionspraxis zum Zwecke a) der Gewinnung von Grundbegriffen sowie b) Praxispartnern und der Aufstellung von Wissenschaft-Praxis Tandem Teams.

b) Einbezug von Politik- und Bürgerberatung vor der Antragstellung

Der Anstoß – und nur den Anstoß, denn die Ausarbeitung des Vorhabens erfolgte von den Wissenschaftlern unter der Leitung von Susanne Pickel - zu dem vom BMBF

geförderten Forschungs- und Projektvorhaben RIRA ging vom RISP aus, einer von drei Transfer- und Praxispartnern und vielen weiteren, später im Verlaufe der Durchführung des Vorhabens noch neu hinzugekommenen Partnern aus der Praxis, das für die Entwicklung, Erprobung, Einsatz und Verbreitung von Maßnahmen in der Rhein-Ruhr Region verantwortlich ist. Auf diese Weise konnte bereits im Vorfeld sichergestellt werden, das Politik-, Gesellschafts- und Bürgerberatung konzeptionell in die Interessensbekundung und Antragstellung eingebunden werden konnte.

Bereits mit der Interessenbekundung und Antragstellung konnte angeführt werden, dass die Politik-, Gesellschafts- und Bürgerberatung der Forschungsgruppe Migration und interkulturelle Kommunikation des RISP im Projektverlauf aus der Perspektive einer Verknüpfung von Philosophie mit Politischer Philosophie und Religionspolitologie erfolgen werden. Es konnte darauf hingewiesen werden, dass um gelingender Präventionspraxis willen ein transdisziplinärer Extremismusbegriff entwickelt und dann zugrunde gelegt wird, um rassistische, ökonomische, soziale, politische, kulturelle und religiöse Formen von Extremismus entlang der gesamten Sozialisationskette phänomenübergreifend erfassen und Extremisierungsprozesse wie -spiralen zwischen diesen fokussieren zu können. Nicht zuletzt konnte hervorgehoben werden, dass übergeordneter Maßstab religionspolitologischer Evaluation die philosophische Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz ist. Berücksichtigt werden kann daher die Politisierung von Religionen wie die Verabsolutierung kultureller, politischer und sozialer Orientierungen. Reziproke Prozesse positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung und gruppenbezogene, kollektive Formen der Divinisierung wie Dämonisierung von Religionsgemeinschaften und politisch organisierten Gesellschaften können auf diese Weise beachtet werden.

Mit der Interessenbekundung und dem Antrag konnte darüber hinaus in der für diese Zwecke erforderlichen Kürze angedeutet werden, dass Grundlage religionspolitologischer Evaluation, Politikberatung und Präventionsarbeit ein multiperspektivischer Ansatz ist, um die Diversität der in der Gesellschaft verbreiteten demokratiedistanten und radikalen bis extremistischen Haltungen und Orientierungen in den Blick zu bekommen. Zurückgegriffen wird dabei insbesondere auf religionspolitologische Erkenntnisse über das Zusammenwirken von säkularen mit religiösen Motiven bei Radikalisierungsprozessen. Dies gilt nicht nur für den Islamismus und sonstige Formen politischer Religiosität. Um einer drohenden Radikalisierung Jugendlicher oder junger Menschen

am rechten oder linken Rand oder in der Mitte effektiv entgegenwirken zu können, ist es ebenfalls erforderlich, neben individuellen Motiven und gesellschaftlichen Problemlagen auch den religiösen oder ersatzreligiösen Gehalt extremistischer politischer Bestrebungen zu beachten.

c) Extremismus aus der transdisziplinären Perspektive der Philosophie

Um Wissenschaft-Praxis Tandem Teams aus Extremismusforschenden und Präventionspraktizierenden zusammen stellen zu können, habe ich zunächst auf dem RIRA Auftakttreffen aller Wissenschaftler als einer der drei Praxispartner den Versuch unternommen, Wissenschaftler aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen davon zu überzeugen, dass ein transdisziplinär-philosophisches Verständnis von Extremismus hilfreich und förderlich nicht nur bei interdisziplinärer Zusammenarbeit, sondern vor allem für die Politik- und Bürgerberatung ist. Denn Gegenstand der Philosophie wie der Praxis sind nicht Teildimensionen der Realität, sondern die menschlichen Dinge im Ganzen. Während Extremisten oder Ideologen die Kenntnis derselben behaupten, Fachwissenschaftler sich damit erst gar nicht befassen, weiß der Philosoph, das er nicht weiß, und darauf vor allem anderen kommt es ihm zunächst bei seiner Praxis an.

Da und dass es dennoch nicht ganz so einfach werden wird, sich bereits auf der Auftaktveranstaltung nach 45-minütiger Diskussion im Anschluss an einen 15-minütigen Impulsvortrag - so gut kennen Wissenschaftler sich und ihre Forschungsgegenstände heute inzwischen, dass sie wissen, dass sie sich eigentlich mehr Zeit gönnen müssten, um sich über Kollegen und deren Forschungsgegenstand zu informieren und im Bilde zu sein - gemeinsam darüber zu verständigen, was Extremismus ist und unter rechtem, linkem und religiösem Extremismus zu verstehen ist, hatte ich zur RIRA Auftaktkonferenz - da ich zudem befürchtete, dass sie sich nicht darüber werden einigen können, ob es auch linken Extremismus gibt, und sich im Zweifelsfall darauf einigen werden, den Extremismusbegriff ganz fallen zu lassen, um liebgewonnene Unterscheidungen nicht fallen lassen zu müssen - nicht nur die einfache und schlichte Frage: Was ist extrem? zur Diskussion gestellt, sondern meine Vorschläge zu einem transdisziplinären Verständnis von Extremismus aus der Perspektive der Philosophie als Versuch einer Annäherung gleich doppelt heruntergestuft. Vorsichtshalber hatte ich bei meiner versuchten Annäherung an den Extremismusbegriff überdies darauf hingewiesen,

dass glücklicherweise der Impulsgeber eine Klärung des Terminus selbst gar nicht leisten müsse, er die anderen ja bloß zur Diskussion anregen solle und es aus Höflichkeit und fachwissenschaftlich vielfacher Unkenntnis selbstverständlich seinen Zuhörern bzw. allen Teilnehmenden in anschließender Diskussion und im weiteren Projektverlauf überlassen sollte, dies zu tun! Philosophieren setzt zunächst auf Überzeugung und nicht auf Überredung und Zwang. Und dazu sind Muße und Geduld unabdingbare Voraussetzungen.

Da die Diskussion über den Extremismusbegriff mittlerweile seit gut und gerne 200 Jahren geführt wird und Wissenschaftler sich bis zum heutigen Tage noch nicht auf eine gemeinsame Begrifflichkeit haben einigen können, vielmehr inzwischen weit über 200 Bestimmungsversuche im Umlauf sind und zu befürchten ist, das weiterhin Jahr für Jahr neue hinzukommen, hatte ich den einen oder anderen Vorschlag in meinen Impulsvortrag einfließen lassen und die Aufgabe aus der Perspektive der Philosophie umrissen. Kann diese sich doch nicht damit begnügen kann, Extremismus personen- wie gesellschaftsbezogen zu erfassen. *Vielmehr ist es Aufgabe der Philosophie, Einfalt wie Vielfalt des Extremen (ab)grund-, welt-, personen- wie gesellschaftsbezogen in positiver wie negativer, in fachlicher, multi- wie transdisziplinärer Hinsicht zu erfassen.* Gründe oder Abgründe kann man nicht nur zwecks Einschüchterung oder Erbaulichkeit setzen, sondern schlicht finden. Und in dieser Ausweitung des in Frage stehenden Sachverhalts kündigt sich auch dessen vorläufige Lösung an, denn ein für alle Mal klären lässt sich dieser natürlich nicht, auch wenn kurz nach dem Mauerfall, nachdem zuvor bereits die Nationalsozialisten qua Krieg und hohem Blutzoll von den Alliierten besiegt wurden und Deutschland befreit werden konnte, die Meinung laut wurde, damit Extremismus in Ost und West überwunden zu haben, was für Philosophen bekanntlich erneut der Anfang vom Ende ist.

Nachdem ich kurz meine Rolle im Verbundprojekt als Mittler zwischen Wissenschaft und Praxis vorgestellt und darauf hingewiesen hatte, dass ich mich dabei an Philosophie und Religionspolitologie orientieren werde und Philosophieren im Anschluss an Platon und Aristoteles als eine Lebensform begreife und aus diesem Grunde Theorie als die höchste Form von Praxis – verstanden als Zumutung wie Zugeständnis an Theorie wie Praxis – verstehe und meine diesbezüglichen Aufgaben daher Bürgerforschung, Bürgerbildung und Bürgerberatung und Gründung von Wissenschaft-Praxis Tandemteams in der Rhein-Ruhr-Region zwecks interkollegialer Entwicklung,

Erprobung, Evaluation und Einsatz von phänomenübergreifenden Präventionsmaßnahmen sind, begann ich in Thesenform anhand von heute unvermeidlichen PowerPoint Folien die Ergebnisse meines Projektauftaktes zu schildern. Zum Projektauftakt hatte ich mir selbst die Aufgabe gestellt, *die umlaufenden Meinungen und Einsichten unter den Bürgern und Philosophen zu den Fragen zu sichten: Was ist extrem? Was ist das Äußerste? Was wird unter Spannungen und Polarisierung im weitesten wie engsten Sinne verstanden?*[190]

Um gleich *in medias res* zu gehen, hatte ich meinen Impulsvortrag mit einen ersten Versuch einer philosophischen Annäherung an den Topos *Extremismus* begonnen.

Hierzu vorab einige philosophisch tiefergehende Erläuterungen, für die ich im Vortrag keine Zeit hatte: Um systematisch zu erforschen, was unter Wirklichkeit zu verstehen ist, hatte Platon im Parmenides von Philosophen verlangt, dass sie das, was ihnen als das *Realissimum* erscheint, einerseits als seiend, und andererseits als nicht seiend, methodisch systematisch zunächst als Hypothese setzen und damit in Frage stellen sollten, um zu ermitteln, welche Schlussfolgerungen daraus sich sowohl für das als Realissimum hypothetisch Gesetzte als auch für alles andere jeweils im Verhältnis zu sich selbst wie zu allem übrigen daraus ergeben. Auf diese, methodisch systematische Weise gelangt man durch kontradiktorische Gegenüberstellungen zu acht Hypothesen: Wenn X ist: was bedeutet dies für das X im Verhältnis zu sich selbst (1) und zu allem anderen (2) und was bedeutet dies für alles andere außer X im Verhältnis zu X (3) und sich selbst (4). Und sodann: Wenn X nicht ist, was bedeutet dies für das X im Verhältnis zu sich selbst (5) und zu allem anderen (6) und was bedeutet dies für alles

[190]Zu diesem Zweck habe ich auf folgende Literatur zurückgegriffen: Hans Urs von Balthasar (1937-39): Apokalypse der deutschen Seele, Band I: Der deutsche Idealismus, Band 2: Im Zeichen Nietzsches und Band 3: Vergöttlichung des Todes, Salzburg, Leipzig. Donatella di Cesare (2018/dt. 2020): Von der politischen Berufung der Philosophie, Berlin. Kurt Flasch (2008): Gott bewiesen oder nicht? Gaunilo gegen Anselm von Canterbury und Fromme Skepsis oder wissenschaftliche Metaphysik Averroes gegen Al-Gazali. In: Kurt Flasch: Kampfplätze der Philosophie – Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire, Frankfurt, Seite 95ff. und 141ff. Karl Jaspers (1957): Die großen Philosophen, München. Uwe Kemmesies: Begriffe, theoretische Bezüge und praktische Implikationen. In: Brahim Ben Slama und Uwe Kemmesies (Hrsg.) (2020): Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich, Phänomenübergreifend, Bundeskriminalamt Wiesbaden, Seite 33-55. Friedrich Nietzsche,(1885): Also sprach Zarathustra. Platon: Apologie, Gorgias, Sophistes, Politikos, Parmenides, Gesetze. In: Apelt, Otto (Hrsg.) (1993): Sämtliche Dialoge, Leipzig. José Ortega y Gasset (1958/dt. 1962): Was ist Philosophie?, Stuttgart. Joachim Ritter (Hrsg.) (1972ff.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Artikel: Extremismus, Gott, Gut, Malum, Mitte, Nichts und Philosophie. Max Scheler (1921): Der Gegenstand der Philosophie und die philosophische Erkenntnishaltung. In: ders.: Vom Ewigen im Menschen, Erster Band Religiöse Erneuerung, Leipzig, Seite 111-123. Arbogast Schmitt: Platonismus und Empirismus. In: Gregor Schiemann; Dieter Mersch; Gernot Böhme (Hrsg.) (2006): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter, Darmstadt, Seite 71-95. Egil A. Wyller (1970): Der späte Platon – Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg.

andere außer dem X im Verhältnis zu X (7) und sich selbst (8). Wohl um seine Leser vor allzu schematischer Anwendung einer Methode zu bewahren, hat Platon anschließend neun Hypothesen aufgestellt. Seitdem streiten sich die Platoniker mit recht unterschiedlichem Ergebnis darüber, wie dies zu interpretieren sei. Ich begnüge mich hier mit kurzen, sinngemäßen Hinweisen auf die ersten Argumente aus den ersten beiden Hypothesen.

Infrage gestellt wird von Platon das Realissimum von Parmenides, dem Philosophen, das Eine selbst. Wenn das *Eine eins* ist im absoluten Sinne - so lautet expliziert der Anfang der ersten Hypothese, die als Beginn der negativen Theologie und Philosophie gilt -, dann kann das Eine nicht vieles sein, da es ja eines und nicht vieles ist. Und aus diesem Grunde kann das Eine auch kein Ganzes sein, da ein Ganzes aus Teilen besteht und daher nicht eines, sondern eine aus vielen Teilen bestehende Ganzheit und insofern eine Vielheit ist. Nachdem dem Ein-Einem auf diese, argumentierende Weise nacheinander nicht nur Quantität, Gestalt und Gegenständlichkeit, sondern auch noch Zeitlichkeit und Erkennbarkeit wie Aussagbarkeit abgesprochen werden, endet die erste Hypothese mit dem Paradox, dass, wenn das Eine ist, es nicht ist. Die Schlussfolgerung daraus überlässt Platon, höflich und vertrauensvoll wie er ist, seinem Leser.

Die zweite Hypothese fragt erneut nach den logischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, wenn das Eine ist. Diesmal liegt der Akzent aber nicht auf dem Einen selbst, sondern dem Einssein. Also lautet die Ausgangshypothese nicht, wenn das Eine *eins* ist, sondern wenn das Eine *ist.* Daraus ergeben sich entgegengesetzte Schlussfolgerungen: Wenn das seiende Eine als Einsseiendes eine Zweieinheit aus Einem und Sein ist, dann ist es zugleich eines und zwei, eins und vieles, Ganzes und Teil usw. usf. Folglich werden dem Einseienden nicht nur Quantität, Gestalt und Gegenständlichkeit, sondern auch noch Zeitlichkeit und Erkennbarkeit wie Aussagbarkeit einerseits zu- und andererseits abgesprochen.

Beide Hypothesen hat Aristoteles, der eigenwillige Dialektiker und Schüler von Platon dahingehend zusammengefasst, dass das Eine über und zugleich in allem sei, wie weiter oben schon zitiert. Wir wissen nun nach methodisch systematischer Infragestellung des zunächst hypothetisch angenommenen, dass das transzendente Ein-Eine nicht einerlei mit dem immanenten Einsseienden ist. Warum das Eine *eins* ist, also nicht schlicht eins mit dem Sein ist, und doch zugleich eins *ist*, darüber sagt Platon nichts. Und ich fürchte, wir wissen es auch heute noch nicht.

Meinen Vortrag hatte ich daher mit folgendem ersten Bestimmungsversuch des Extremen begonnen:

Philosophen fragen nach dem Ganzen wie all seinen Teilen. Da man als Teil des Ganzen sich selbst und die übrigen Teile nicht hinreichend erkennen kann, wenn man das die Teile strukturierende Ganze nicht kennt, bleibt die Frage nach dem Ganzen (Einen, Extremen, alles Umfassenden, Guten, Schönen, Geist, Gott, Götter, Wahren, Kosmos, Ganz anderen oder Nicht-Anderen, Bösen etc.) auch dann noch relevant, wenn man sie nicht vorschnell oder gar nicht beantworten kann. Bekanntlich lautet die paradox-ironisch formulierte Antwort des Sokrates: Ich weiß, dass ich nicht weiß. Da auch das umgekehrte gilt, man das Ganze ohne all die Teile nicht erkennen kann, auch wenn das Ganze zwar immer auch, aber nicht allein die Summe aller Teile ist, kann man aus philosophischer Perspektive, selbst dann, wenn weder das Ganze noch geringste Teil vollauf erkannt werden können, **Extremismus** schlicht als die *Verwechselung des Ganzen mit Teilen oder von Teilen mit dem Ganzen* oder als unzureichende Unterscheidung zwischen dem Einen, dem Sein und dem Nichts sowohl gegen deren Ineinssetzung wie vollständige Isolierung voneinander bestimmen.

Nehmen wir noch größerer Einfachheit halber und weiterer Explikation derselben nun nur einmal an, das Ganze sei der Begriff und dessen Teile seien die Merkmale eines Begriffs und reden wir allein über den Begriff der Freiheit, der religiöse, politische, soziale, wirtschaftliche, natürliche und persönliche Merkmale oder Dimensionen aufweist. Wer eines der Merkmale mit dem Begriff selbst oder umgekehrt den Begriff mit einem der Merkmale verwechselt, polarisiert auf extreme Weise die Gesellschaft, indem er beispielsweise seine persönliche Freiheit mit der Freiheit selbst vertauscht und mit dieser Absolutsetzung alle übrigen Merkmale von Freiheit nihiliert. Nicht zuletzt wird übergangen, das persönliche Freiheit erst durch politische Freiheit konstituiert und gesichert werden kann. Dass menschliche Freiheit keine vollkommen unbedingte Freiheit ist, wie dies – analog gemutmaßt - die Freiheit Gottes sein mag, sondern u.a. durch unsere Abhängigkeiten von ihm, von der Freiheit anderer (den Freunden exzessiver Freiheit bestens bekannt seit Sartres Bonmot oder besser gesagt Malmot aus ‚Geschlossener Gesellschaft´: *Die Hölle, das sind die anderen*) und den zahlreichen Abhängigkeiten von äußerer wie innerer Natur vielfach begrenzt ist, mag hier genügen um anzudeuten, dass wir nicht *eine* Dimension von Freiheit – sei es die religiöse, politische, gesellschaftliche, persönliche oder physische – verabsolutieren und übrige

Dimensionen nicht ausblenden oder gar *annihilieren* dürfen, wenn wir Sinn und Mehrdimensionalität von Freiheit nicht völlig verfehlen wollen.

Was hier für den Begriff der Freiheit nur angedeutet wurde, gilt auf analoge Weise auch für alle anderen Begriffe, nicht zuletzt für politisch prominente und verfassungsrelevante wie z.B. Verantwortung, Gott, Mensch, Würde, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden, Gewalt, Arbeit und Erholung, aber auch Sicherheit, Macht, Kontrolle etc. Und selbstverständlich sind weder der Begriff noch die Freiheit selbst das Ganze, wenn auch Freiheit wie alle anderen Begriffe – und seien sie auch noch so gering oder scheinbar bedeutungslos wie Schmutz, Dreck oder Sandkörnchen - ebenfalls jeweils *eine* Perspektive auf das Ganze eröffnen. Dies mag hier an dieser Stelle auch als ein Hinweis darauf genügen, wie außerordentlich anspruchsvoll und vielfältigster wie ausdauerndster Lernprozesse bedürftig ein angemessenes Verständnis unserer plural verfassten politischen Ordnung ist, die nicht mit einem schlichten Bekenntnis zur Demokratie verwechselt werden darf. Anstelle dessen sollte vielmehr von der Spannungshaftigkeit der großen G's gesprochen werden: Grundwertedemokratie, Gewaltenteilung, Gewaltmonopol, Gewaltverzicht, Gesetzesherrschaft bzw. Gleichheit vor dem Gesetz, z.B. der Geschlechter.

Diese transdisziplinäre erste Annäherung an einen philosophischen Begriff des Extremismus ist offen für disziplinär nähere Bestimmungen aus allen nur denkbaren Fächern, da ja ein jedes Teil, was immer man näher unter einem spezifischen Teil verstehen mag, mit dem Ganzen, was immer man näher oder ferner unter dem Ganzen verstehen mag, und dieses mit jedem Teil verwechselt werden kann. Dass begrifflich wie empirisch nähere Bestimmungen bei Extremisierungs- und Polarisierungsphänomenen dringend notwendig sind, ist dann natürlich nicht zu bestreiten, vielmehr ist Philosophie Unterscheidungsphilosophie. Ich werde weiter unten im Verlaufe dieses Berichts dies am Begriff des Politischen noch etwas genauer ausführen.

Die philosophische Zumutung gegenüber den Wissenschaften liegt in dem Umstand begründet, dass wir weder das Ganze noch das geringste Teil kennen können, vielmehr unser nicht-wissendes Wissen oder wissendes Nicht-Wissen jedem Allgemein- oder besonderem Fachwissen an Gewissheit übergeordnet ist. Die Zumutung der Wissenschaften an die Philosophie, die darin begründet ist, über methodisch gesichertes Fachwissen zu verfügen, markiert hingegen die Abhängigkeit der Philosophen. Wissenschaftler können diese indes nur ausspielen, wenn sie ihrerseits anerkennen,

weder das Ganze noch einen Teil der Wirklichkeit gewisser als Philosophen zu kennen. Und dies – sofern sie darüber noch nachdenken – fällt ihnen schwer, weil sie Begriffe zumeist allein subjekt- oder gesellschaftsbezogen konzipieren. Und Philosophen können ihren Führungsanspruch nur behaupten, was ohnehin schwer genug und meistens wohl unmöglich ist, wenn sie die spezifische Form wissenschaftlichen Wissens anerkennen und aufgreifen, ohne dabei Fachwissen für Allgemeinwissen zu halten und sich positivistisch oder opportunistisch einer Expertokratie zu unterwerfen, was ihnen heute nicht minder schwer zu fallen scheint. Philosophie ohne Wissenschaften und Wissenschaften ohne Philosophie sind je spezifische Teile aktueller Polarisierungs- und Extremisierungsphänomene, die zu erkennen zunächst von präventionspraktisch vorrangiger Bedeutung sind.

In diesen hier nur grob umrissenen Umständen und wechselseitig asymmetrischen Abhängigkeiten, jeweils über eine spezifische Wissensform zu verfügen über die andere gerade nicht verfügen, und last but not least dem Anspruch auf philosophisches Leitungswissen gegenüber fachlichem Leistungswissen - und es wird keineswegs einfacher, wenn wir religiöses oder theologisches Lösungswissen hinzunehmen, wir es also mit einem wirklich, nicht nur behaupteten komplexen Gefüge aus Leidenschaften und Leistungs-, Leitungs- und Lösungswissen zu tun haben - dürfte der Grund dafür zu suchen sein, dass transdisziplinäre Bestimmungen gemeinhin bisher scheiterten oder gar für unmöglich gehalten werden, obschon diese an sich recht einfach zu treffen und zu finden sind. Dass Zusammenhänge komplex sind, lässt sich autoritätserheischend und schlicht mit dem einen Wort der Komplexität behaupten. Zumal dies Philosophen längst getan haben, die vor uns lebten und wir einfach ohne Ergriffenheit deren Einsichten und Argumente zur Kenntnis nehmen und nachvollziehend überprüfen könnten, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Wer über das Äußerste oder Extremes sprechen will, sollte bedenken, dass es eine über zweieinhalbtausend Jahre währende Tradition unter Philosophen, Theologen und den von ihnen gegründeten Wissenschaften gibt, über das Äußerste zu sprechen. In der Theologie gibt es inzwischen sogar eine Lehre über die letzten Dinge oder das Äußerste, die Eschatologie.[191] Zumindest gelegentlich sollten aktuelle

[191]Vgl. u.v.a. Jacob Taubes: Abendländische Eschatologie und Hans Urs von Balthasar: Apokalypse der deutschen Seele, Salzburg Leipzig 1937-39, Band I: Der deutsche Idealismus, Band 2: Im Zeichen Nietzsches und Band 3: Vergöttlichung des Todes. Norman Cohn: Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse, Leipzig 1997 und: Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer

Extremismusforschung wie Präventionspraxis auf diese zurückgreifen, zumindest in dem einen oder anderen Handbuch nachschlagen, wenn sie einen State of the Art verfassen und offen für die Vielfalt von Extremismusbegriffen sein wollen, die nicht nur daseinsrelativ, sondern als Äußerstes auch in Bezug auf Eschata und Absolutes zu erfassen sind.

Der Topos Politischer Extremismus ist dahingegen – sein Aufstieg geht einher mit dem, was man Säkularisierung nennt, was wiederum wohl ein Hinweis darauf ist, das man den Extremen los ist, aber Extremisten geblieben sind - erst seit dem 19. Jahrhundert gebräuchlich und wurde zunächst gegen *Republikaner* und *Demokraten* verwendet. Seit dem 20. Jahrhundert ist er weit verbreitet und wird in und von der Öffentlichkeit in aller Welt allgemein verwendet. Mag dieser zunächst und zumeist auch noch heute gruppenbezogen, quantitativ oder normativ verwendet werden, also zur Kennzeichnung der Abweichung einer Minderheit von der Mehrheit oder von der Norm der Bezugsgruppe, so ist der Topos doch inzwischen zumindest von den beteiligten Wissenschaften inhaltlich, methodisch wie fachspezifisch vielfach ausdifferenziert worden. Dennoch handelt es sich bis zum heutigen Tage um einen hochumstrittenen Begriff. Nach wie vor grassiert in Wissenschaft wie politischer Öffentlichkeit ein heftiger Streit um den Topos, ob dieser nun weiter oder enger zu fassen sei, ob es Links- oder nur Rechtsextremismus gebe oder ob Extremismus eher oben oder unten, an den Rändern oder in der Mitte der Gesellschaft zu konstatieren sei. Manche scheinen einen ausgezeichneten Überblick zu haben und konstatierten unlängst wie bereits erwähnt, dass inzwischen über 200 Definitionen im Umlauf seien. Es überrascht dann nicht weiter, dass in aller Regel der Mangel an einheitlicher Definition einerseits und über eine Kritik an binären Pauschalisierungen (links/rechts, Mitte/Ränder, oben/unten, Hufeisenmodell) Forderungen nach einem Paradigmenwechsel andererseits erhoben werden.[192]

Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern/München 1961. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1979 [1953]. Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.

[192]Vgl. die knappe Skizzierung des Forschungsstands von Uwe Kemmesies: Begriffe, theoretische Bezüge und praktische Implikationen. In: Brahim Ben Slama und Uwe Kemmesies (Hrsg.) (2020): Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich, Phänomenübergreifend, Bundeskriminalamt Wiesbaden, Seite 33-55. Zur Forderung nach einem Paradigmenwechsel siehe jüngst Leonard Mach: Paradigmenwechsel im Extremismus, Soziologiemagazin, 1-2020, S. 41-63.

Aus der Perspektive philosophischer Bürgerforschung und Präventionspraxis hatte ich mit meinem Impulsvortrag an der bisherigen Diskussion vor allem folgendes bemängelt: **1.** Die fast ausschließlich pejorative, stigmatisierende Verwendung des Topos. **2.** Die Vorherrschaft von personen- und gesellschaftsbezogenen Wahrnehmungsweisen. **3.** Die Gleichsetzung von gesamtgesellschaftlicher mit phänomenübergreifender Perspektive und **4.** Religion wird von der Extremismusforschung, zumindest in Deutschland, zumeist spezifisch und islambezogen, kaum phänomenübergreifend beachtet.

Daraus folgt **ad 1:** die Attraktivität und Anziehungskraft des Extremen werden unterschätzt. Extremisten scheinen - trotz gegenteiliger Behauptung – oftmals ‚immer die Anderen' zu sein. **Ad 2:** Personen- wie gesellschaftsbezogene Extremismusphänomene werden überschätzt und (ab)grund- wie weltbezogene Phänomene unterschätzt. Man redet heute politisch vor allem vom Rechts- oder Linksextremismus, neuerdings auch von religiösem Extremismus, aber kaum von Erlösungs-, Energie- oder Naturausbeutungs- und Wohlstandsextremismus.[193] **Ad 3:** Zur Gleichsetzung von gesamtgesellschaftlicher mit phänomenübergreifender Perspektive kommt es, weil vornehmlich ein relatives, selten zugleich ein auf Absoluta/Eschata bezogenes Verständnis von Extremismus ausgebildet wird. Insofern wird die philosophische Frage, was ist extrem, gar nicht oder nicht hinreichend gestellt. **Ad 4** ist festzustellen, dass religiöse Implikationen des Politischen im Rechts- oder Linksextremismus kaum thematisiert werden. Politische Implikationen des Religiösen werden hingegen bisweilen so häufig angesprochen, dass überdies die relative Eigenständigkeit des Glaubens in positiver wie negativer Hinsicht abgeblendet wird. Die Folge davon ist wiederum ein Schwanken zwischen voreiliger Vereinnahmung und Exklusion, Exkulpation oder Beschuldigung von Muslimen, der zur Vertiefung der Polarisierung zwischen Säkularen und Gläubigen führen kann. Im Verlaufe der Working Paper Reihe habe ich darauf hingewiesen, dass es empirisch gesehen auch heute noch nach wie vor Affirmation oder Negation von

[193]Siehe hierzu beispielsweise Leonard Mach: „Extremistische Einstellungen sind kein gesellschaftliches Randphänomen, sondern können in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen auftreten. Die klassische Links-/Rechtszuordnung erweist sich nicht nur für eine moderne Extremismusforschung als ungeeignet. Dennoch scheinen einige politische, gesellschaftliche Akteur*innen an diesem alten Konzept, dem Hufeisenmodell, festzuhängen. Moderne, sozialwissenschaftliche Extremismusforschung beruht auf dem Konzept gesellschaftlicher Desintegration … Es wird auf das Phänomen des marktförmigen Extremismus … eingegangen, welches Abwertungskonstruktionen auf ökonomischer Basis beschreibt. Diese Form des Extremismus, kann als Erklärungsansatz für die politische Entwicklung der letzten Jahre sowie für die Regierungskrise in Thüringen 2020 angewendet werden. In diesem Artikel wird argumentiert, dass mit einem Erstarken postdemokratischer Dynamiken die gesellschaftlichen Desintegrationsprozesse eines marktförmigen Extremismus steigen." (Leonard Mach: Paradigmenwechsel im Extremismus, Soziologiemagazin, 1-2020, S. 41).

Glaube und Religiosität sind, die eine Gesellschaft über alle Lebensbereiche hinweg ebenso spalten wie vereinen kann. Nicht der Selbst- oder Gesellschafts-, sondern der Grundbezug ist heute in diametralen Gegensatz zur klassischen Philosophie strittig und kann Menschen über alle Seins- und Daseinsdimensionen hinweg polarisieren, aber auch verbinden.

Es kommt daher meiner Meinung nach vor allem darauf an, dass Einfalt wie Vielfalt des Extremen (ab)grund-, welt-, personen- wie gesellschaftsbezogen in positiver wie negativer, in fachlicher, multi- wie transdisziplinärer Hinsicht zugleich erfasst werden. Es versteht sich, dass dies eine generationenübergreifende Aufgabe von Bürgerforschung und Bürgerbildung ist, die grundsätzlich nicht abschließbar ist, insofern alle innerweltliche Realität selbst ‚aus' dem Nichts zum Ein-Einem hin über sich selbst dynamisch hinaustreibt. Bestimmt man Politik als menschenhöchstmögliche Vermeidung größter Übel, könnte man die Verfolgung größter Güter dem Privatleben überlassen.

Wenn nun auch in den Wissenschaften leider zu selten über Extremes gesprochen wird, so werden doch von den Bürgerinnen und Bürgern im Alltag *infinite* Wörter möglicherweise genauso häufig benutzt wie *finite*. Es wäre jedenfalls eine empirische Untersuchung wert, ob mehr vom Begrenzten oder Unbegrenzten im alltäglichen Sprachgebrauch die Rede ist. Hier mag und muss ein Indiz genügen: Bei Verben ist der *Infinitiv* die Grundform, von der aus alle anderen, diese dann begrenzenden Formen gebildet werden. Sogenannte *indefinite*, d.h. unbestimmte Pronomen - wie „jeder", „jemand", „man", „niemand", „etwas", „nichts", „alles" - umfassen als unbestimmte Wörter *finite* wie *infinite* Wörter, wobei „etwas", „nichts" und „alles" als *infinite* Wörter oder auf *Infinites* hinweisende Wörter grammatikalisch nicht verändert werden können, d.h. nicht dekliniert und *finitisiert* werden können. „Etwas", „Alles" und „Nichts" sind also schon allein aus grammatikalischen Gründen des alltäglichen Wortgebrauchs die wichtigsten Wörter für diejenigen, die sich mit Extremismus empirisch beschäftigen wollen. Formulieren wir also Extremismus in allgemeiner, universeller und transdisziplinärer Absicht aus diesen drei Wörtern, die hier schlicht dem alltäglichen Sprachgebrauch abgelauscht sind, wie folgt: *Extremismus soll heißen, wenn entweder a) etwas mit allem oder nichts, oder b) alles mit etwas oder nichts oder c) nichts mit etwas oder allem vertauscht wird.*

Hier zur Ergänzung nur einige empirische, lose aneinandergereihte Beispiele aus der Umgangssprache als Hinweise darauf, warum Philosophen wie Wissenschaftler sich

nicht unbedingt, aber bedingt mit dem Unbedingten und Extremen befassen sollten, wenn sie auch nur „etwas“ über Menschen unter „allem“ anderen und über „nichts“ und damit über ihr Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander in Erfahrung bringen wollen: *voll, leer, krass, alle, eins, keins, einer, keiner, niemand, jeder, immer, nie, alles, nichts, ganz oder gar nicht, genauso, ganz anders, vor allem, nach allem, in allem, unter allem, hinter allem, über allem, mein Ein und Alles, alles Null und Nichtig, überhaupt nichts, gar nichts, ganz und gar nichts, überall, nirgendwo, einzig, allein, ganz woanders, zuerst, erstes, zuletzt, letztes, äußerstes, innerstes, immer, ewig, immer und ewig, nie, nimmer, nie und nimmer, Bestes, Übelstes, jenseits von Gut und Böse, ja, nein, auf jeden Fall, keinesfalls, absolut, definitiv, unbedingt, endlich, unendlich, entweder oder, sowohl als auch, weder noch, Das war schon immer so … ist stets so und wird auch immer so bleiben, Das war noch nie so … ist keinesfalls so und wird auch nie so sein, niemand, jedermann, Anfang, Mitte und Ende, von Anfang an, bis zum (bitteren/guten) Ende, vor der Zeit, nach der Zeit, von der ersten bis zur letzten Minute, beim Fußball geht es nicht um Leben und Tod … es geht um viel mehr als das.*

Das Eine, Etwas und das Nichts: Das unbestimmte Etwas oder das nicht Nichts und das Gar-Nichts - Nihilologische Differenz als Beginn des Philosophierens

Auf der Auftaktveranstaltung hatte ich unter der Überschrift: *Das Eine, Etwas und das Nichts* die anwesenden Wissenschaftler zum Zwecke philosophisch-transdisziplinärer Bestimmung von Extremismus zunächst auf die Differenz zwischen dem unbestimmten Etwas und dem unbestimmten Nichts aufmerksam gemacht, eine Differenz, die ich als nihilologische Differenz bezeichne. Mit dieser bzw. der Verwunderung darüber, dass überhaupt etwas und nicht Nichts ist, beginnt bekanntlich die Philosophie[194] und mit ihr Extremismusforschung und Präventionspraxis. Die sich daran anschließende Frage, warum Etwas und nicht Nichts ist, stellen sich Philosophen bis heute. Nicht wenige denken, dass es sich hierbei um eine nicht beantwortbare Frage handelt. Einige meinen überdies, damit ende die Philosophie. Fortan solle sie sich damit

[194]Vgl. hierzu Aristoteles: „Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das nächstliegende ungeklärte verwunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres Fragen aufwarfen, z. B. über die Erscheinungen an dem Mond und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des Alls.“ (Metaphysik I 2, 982 b17–22).

begnügen, nach dem Etwas zu fragen, im Verhältnis des Etwas zu sich selbst und allen anderen Etwas.

Damit würde nicht nur Philosophieren enden, sondern mit ihr Extremismusforschung und Präventionspraxis, zumindest wenn Extremismus heißt, das Etwas, Alles oder Nichts miteinander vertauscht werden. Ohne die Frage nach dem Einen, das alles hervorbringt, trägt und an allem was ist teilhat, ohne mit diesem identisch zu sein, wie die Frage nach dem Nichts und all dem, was zwischen dem Einen und dem Nichts ist und auch nicht ist, keine Extremismusforschung und Präventionspraxis. Ich werde weiter unten nochmals darauf hinweisen, dass man auf das Eine Bezug nimmt, wenn man Etwas von Etwas anderem unterscheidet. Dies gilt sogar für die Unterscheidung von unbestimmten Etwas und unbestimmten Nichts, mit der Philosophie und mit ihr Extremismusforschung und Präventionspraxis beginnen.

Für Max Scheler (siehe Fußnote 23) hingegen ist in seiner katholischen Phase - in der er scharf zwischen Philosophie und Glauben unterschied, was auch für Philosophen, die ihm hierin nicht folgen mögen, überaus lehrreich ist - die Aussage, dass „nicht Nichts sei“, nicht nur die erste, unmittelbarste, voraussetzungsloseste, ursprünglichste, unumstößlichste und evidenteste Einsicht der Philosophen, sondern auch Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung. Hingegen gehe ich mit Platon davon aus, dass auch Schelers Negation des Gar-Nichts auf einer Gegenüberstellung und Unterscheidung beruht, nämlich von unbestimmtem Etwas und unbestimmtem Nichts. Wie alle Unterscheidungen setzt auch diese Unterscheidung *Einheit* und *Andersheit* als Prinzipien des Denkens und Unterscheidens und damit auch des empirisch sinnlichen Fühlens, Empfindens, Riechens, Schmeckens, Tastens, Hörens und Sehens und Wahrnehmens von Etwas voraus. Das *Ein-Eine* im Modus des Nicht Seins ist daher als extremer Pol oder Bezugspunkt für uns zwar später als das *nicht Nichts*, der Sache nach indes früher, unmittelbarer, voraussetzungsloser, ursprünglicher, unumstößlicher und evidenter noch als das *nicht Nichts*, es ist das Voraussetzungslose und der Grund des *nicht Nichts* und das *nicht Nichts* schlechthin, soweit wir dies zu wissen vermögen angesichts des misslichen Umstands, dass es für uns letzte Gewissheit nicht gibt.

Im ewig währenden Drama der Gigantomachie unter Philosophen lässt Platon – und damit überspitze und übertreibe ich Platons *Sophistes* - diejenigen im dialektischen Dialog sich treffen, für die außer Nichts nichts ist, nicht einmal nichts als Täuschung,

auf diejenigen, für die außer Gott nichts ist, nicht einmal nichts als Schein. Entweder Eins oder Nichts, *tertium non datur*. Dies mag hier genügen, um den äußersten Gegensatz malumtypologisch in grotesk absurder Überspitzung zu erfassen und qua partieller Negation beider die Suche nach dem tertium zu beginnen.

Mit Anmerkung 1 im Vorwort hatte ich bereits darauf hingewiesen, dass das Nichts auch ein Thema in Platons *Parmenides* ist. Vielleicht die kürzeste und zugleich tiefsinnigste Abhandlung über das Nichts in der bisherigen Geschichte der Philosophie. Im *Parmenides* geht es um das Eine - ob es ist, nicht ist, beides zugleich oder jenseits von Sein oder Nichtsein - und den göttlichen Geist der Philosophen, der in Bewegung ruht. Es geht also nicht nur um Sein oder Nichtsein wie im *Sophistes*, was nicht die höchste Frage der Philosophen ist, sondern um das Eine oder Gar Nichts. Dies ist die höchste Frage des Philosophen nach dem Äußersten, die von heutigen Extremismusforschern und Präventionspraktikern nicht mehr gestellt wird, aber doch gestellt werden müsste, wenn man sich mit dem Extremen, also dem Äußersten, befasst.

Mit dem dialektischen Dialog des *Parmenides* lässt uns Platon an der Psyche und am Denkprozess des göttlichen Philosophen teilhaben. Gelingen kann dies nur, wenn wir als die Lesenden selbst schon dabei sind, zu philosophieren oder uns zumindest von ihm ins Philosophieren hineinziehen lassen. Der Dialog schließt mit der Erkenntnis: „Wenn das Eine nicht ist, so ist überhaupt nichts, würden wir damit nicht recht haben. Ganz unbedingt.“ (Platon: Parmenides 106). Entweder Eins oder Gar Nichts markiert also die äußerste Polarität. Hier gilt es, die Entweder-Oder Entscheidung zu treffen, eine Vermittlung oder Mitte ist nicht möglich, wenngleich es bessere oder schlechtere Argumente für das Eine wie das Nichts gibt.

Denn wie bereits gesagt und zitiert, aber Wiederholung mag in diesem Fall nicht schaden: Alles mit allem nur ineinssetzen oder alles bloß völlig voneinander zu trennen und auf diese Weise immer nur gänzlich sich Widersprechendes vorzubringen und alles und jeden vorschnell zu widerlegen, wie es Sophisten als Gegenspieler der Philosophen im *Sophistes* tun, ist „völligste Vernichtung alles Redens … Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehen.“ (Sophistes 259e). „Aber von dem Selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden und das Verschiedene daselbige und das Große klein und das Ähnliche unähnlich, und sich freuen, wenn man nur immer Widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist teils keine wahre Untersuchung, teils gewiss eine ganz junge von

einem, der die Dinge eben erst angerührt hat. Ganz offenbar. Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen, schickt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.“ (ebenda).

Absolute Widersprüche und damit eine alle Seins- und Daseinsbereiche spaltende Polarisierung der Gesellschaft lassen sich indes vermeiden, wenn man zwischen dem *Ein-Einen*, dem *Gar Nichts* und dem, was in mehr als einer Hinsicht *ist*, und in vielerlei anderen Hinsichten aber *nicht ist*, unterscheidet. In der Extremismusforschung und Präventionspraxis kommt es also vor allem auf die Ausbildung einer Minimalmetaphysik, eines Glaubens oder des nicht Nichts an. Leider ist es genau dies, was Präventionspraktiker und Extremismusforscher verkennen, wenn sie nicht einmal die Frage nach dem stellen, was das Extreme ist oder nicht ist. Im Vorwort habe ich schon darauf hingewiesen, dass, weil Etwas ist und auch nicht ist, Etwas jedoch nicht Nichts ist, der Bezug auf das Nichts und nicht Gar-Nichts ein universeller, notwendiger, selbstverständlich zulässiger, wenn auch allein nicht hinreichender Bestandteil von Extremismusbestimmungen ist. Extremismusprävention kann indes mit dem Hinweis auf die henologische wie dem auf die nihilologische Differenz beginnen, letzteres hat Scheler mit Nachdruck aufgezeigt.

Die nihilologische Differenz ist also die erste, aber nicht die intensivste, letzte und einzige Gewissheit der Philosophen, wie Scheler meint. Vielmehr ist die henologische Differenz die menschenhöchstmöglichste, letzte, unmittelbarste, voraussetzungsloseste, ursprünglichste, unumstößlichste und evidenteste Einsicht der Philosophen und damit auch Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung. Das Gar-Nichts indes das Menschenhöchstunmögliche.

Wie das *Ein-Eine* so beruht auch das *nicht Nichts* nicht nur auf Erfahren oder Erleben. Einige Hinweise zur Begründung des *nicht Nichts* mit Rücksicht auf die zu dessen voller Erfahrung und Erhellung notwendige Methodenvielfalt, die es zum Zwecke der Erkenntnis zu kombinieren und nicht schlicht aneinanderzufügen gilt, seien hier angeführt:

Bei dem *nicht Nichts* handelt es sich zunächst um eine empirische, sinnliche, unbestimmte, gegenständlich-ungegenständliche Empfindung. Naiver Seinsobjektivismus oder Subjektivismus allein reichen keineswegs aus, sind vielmehr überaus hinderlich.

Bei dem *Ein-Einen* hingegen handelt es sich um ein nicht gegenständliches Erleben, dessen Explikation und Erhellung Reflexion voraussetzt auf das, was wir voraussetzen, wenn wir überhaupt etwas Konkretes unterscheiden, tun oder unterlassen. Empirisch beruht das *nicht Nichts* auf dem Pathos der Empfindung bzw. des Widerfahrens von Unbestimmten, das *nicht Nichts* ist. Es ist nicht nur eine unser Dasein von Beginn an bis zum Ende begleitende Empfindung. Vielmehr ist sie Bestandteil jeder Empfindung, Erfahrung, Wahrnehmung, Meinung oder jeden Denkens, Sprechen und Unterredens, Vorstellens und Glaubens. Selbst eine falsche Vorstellung, Imagination oder bloße Fiktion ist ja *nicht Nichts*. Während ein konkreter Gegenstand, z.B. ein bestimmtes Sandkörnchen, das höchstgelegene in der nördlichsten Düne von Sylt, das, wenn überhaupt von jemanden, dann nur selten und von wenigen gesehen wird, ist das Widerfahrnis von nicht Nichts als unbestimmtem Nichts universell und ubiquitär unter allen Menschen zu jeder Zeit gegenwärtig und könnte potentiell von jedem expliziert werden, auch wenn dies nur selten geschieht. Von daher wird auch einsichtig, dass die Realität eines Gar-Nichts menschenhöchstunwahrscheinlich und unwirklich ist. Im Vorwort sprach ich von einem absurden Wunderglauben an das Gar-Nichts wider alle Vernunft. Wenn auch jede Erfahrung die Erfahrung eines konkreten Menschen ist und als solche unteilbar ist, so ist sie dennoch intersubjektiv symbolisch mitteilbar, dann als solche von allen überprüfbar und universell, daher nicht bloß subjektiv oder vermeintlich objektiv. Sie kann potentiell von jedem Menschen jederzeit auf spezifische Weise nachvollzogen werden. Sie ist indes nicht nur empirisch, symbolisch intersubjektiv und reflexiv von jedem überprüfbar und auf je besondere Weise bestätigbar, sondern auch dialektisch und logisch. Als doppelte Negation, nicht Nichts, ist sie durchaus dialektisch gespannt zwischen nicht-Nichts und Nichts oder Gar-Nichts. Letzteres wiederum ist eine, obwohl universelle, doch höchst selten explizierte Vorstellung, weil zumeist mit Angst, abgrundtiefen Grauen und reflexhafter Abwendung verbunden. Doch gehört auch Angst zur Existenz aus dem Nichts. Logisch im Sinne von widerspruchsfrei ist die Erfahrung des *nicht Nichts* dennoch, denn wer *nicht Nichts* negiert, widerspricht sich selbst. Denn mit seiner Aussage nicht *nicht Nichts* sagt er ja selbst nicht *nicht Nichts*, sondern *nicht Nichts* bzw. *etwas*, widerspricht sich also mit der o.g. Aussage selbst.

Überdies ist *nicht Nichts* immer auch induktiv aus persönlicher Empfindung und Erleben gewonnen, jedoch nicht deduktiv, jedenfalls noch nicht normativ-ontologisch oder gesellschaftlich-normativ. Vielleicht kann man das *nicht Nichts* als anthropologisch

normative, stillschweigend mit jedem Akt vollzogene Verneinung des *Gar-Nichts* oder implizite Behauptung einer nihilistischen Differenz deuten, d.h. aus dem nicht *Gar-Nichts* wird zunächst eher unbewusst denn bewusst auf das *nicht-Nichts* bzw. das *unbestimmte Etwas* ‚geschlossen'.

Eric Voegelin, der mit seinen historisch weitgespannten Studien zu Ordnung und Geschichte verschiedene Wahrheitsstile in Gesellschaften unterscheidet, je nachdem ob der Mensch, die Gesellschaft oder die Welt und der Kosmos die Primärerfahrung ausmachen, hat darauf hingewiesen, dass frühe, von ihm sogenannte kosmologische Gesellschaften, bei denen „die Primärerfahrung des Kosmos dominant ist" und „mit Macht alle Erfahrungen der einzelnen, untergeordneten Sektoren der Wirklichkeit"[195] durchdringt, „keine dauerhafte Sicherheit gewähren" kann, da deren „Gültigkeit von einer zugrunde liegenden, nicht greifbaren Umfassendheit herrührt, von einem Etwas, das alle Seinsbereiche mit Existenz, Konsubstanzialität und Ordnung auszustatten vermag, obwohl es selber nicht zur Klasse der existenten Dinge gehört." (ebenda, 40). Das Spiel der Analogien zwischen Mensch, Gesellschaft, Geschichte, Welt oder Kosmos und Substanz „kann nicht auf einer festen Grundlage außerhalb seiner selbst zur Ruhe gelangen" (ebenda, 41). Es kann „lediglich die einzelnen Realitätsbereiche – in diesem Fall die Gesellschaft und deren Ordnung in Geschichte – durchsichtig machen für das furchtbare Mysterium der Existenz. Wir müssen also zu dem Schluss kommen, dass der ‚Kosmos', an den dieses Mysterium gebunden ist, selber nicht existent ist; der eigene Grund der Primärerfahrung erweist sich als Ungrund; und Angst ist nicht die Furcht vor einer bestimmten Bedrohung oder einem bestimmten Ereignis, sondern die Antwort auf die Existenz aus nichts. Existenz aus nichts als dominante Erfahrung früher Gesellschaften klingt womöglich verdächtig nach modernem Existenzialismus. Die beobachtete Parallele ist durchaus zutreffend" (ebenda). Und einige Seiten weiter: „Die Zeit des kosmologischen Wahrheitsstils ist nicht eine neutrale Dimension, in der Dinge geschehen, sondern das der Existenz inhärente Mysterium möglicher Nichtexistenz; Ordnung ist nicht die Eigenschaft einer Entität, sondern die Aufrechterhaltung der Existenz angesichts des drohenden Absturzes in das Nichts, aus dem sie hervorging." (ebenda, 46). Auch wenn der kosmologische Mythos durch philosophische oder revelatorische Transzendenzerfahrungen herausgefordert wird, mit denen die Spannung zum Abgrund besänftigt, aber nicht vollauf beseitigt werden kann, bleibt „die

[195]Eric Voegelin: Angst und Vernunft, Berlin 2018, Seite 39.

Spannung im Sein … eines der konstanten Probleme, das in den unterschiedlichen Wahrheitsstilen [Mythos, Philosophie, Offenbarung, Mystik oder Ideologie, also je nachdem, ob das Eine, Gott oder die Götter, Menschen, Gesellschaften, Geschichte und Welt oder Nichts das Kristallisationszentrum der Wirklichkeitsauffassung markieren, PK] einer äquivalenten Symbolisierung bedarf.“ (ebenda, 47). Hier braucht nur an metastatisch apokalyptische Erwartungen innerweltlicher Erlösung oder an aktuelle national-religiöse Fanatiker erinnert zu werden, welche die Spannung zum Grund der Existenz angesichts ihres drohenden Absturzes ins Nichts durch imaginierte Aufhebung ersterer und Projektion letzteres auf andere durch deren Vernichtung als Nichtung des Nichts aufheben wollen.

Obschon das *nicht Nichts* als Beginn der Philosophie potentiell ubiquitär ist, und man von da aus die Behauptung, das etwas *ganz und gar nichtig* sei, mit höchster Gewissheit widerlegen kann, sofern menschlich von Gewissheit überhaupt die Rede sein kann, kann doch metaphysischer Nihilismus durchaus sehr weit verbreitet sein, zumal dann, wenn er öffentlich nicht zur Rede gestellt und insgeheim im stillen Kämmerlein als Kryptonihilismus gehegt und gepflegt wird. Wenn auch das *nicht Nichts* alltäglich ist, so kann doch *geglaubt* werden und möglich sein, dass alles vergänglich ist und mit dem Vergehen oder dem Tode alles ins Nichts abstürzt. Man mag dies als resignatives Erschöpfungssyndrom einer Zivilisation kennzeichnen. Obschon wir auch dies nicht wissen und uns daher qua Vernunft gelegentlich von dem Grauen und unbotmäßiger Todesangst distanzieren könnten, das alles bloßer Schein sei und alles, was ist, früher oder später ins Nichts sinke, das darüber noch hinaus früher oder später als Gar Nichts allumfassend werde. Wie weiter oben schon angedeutet, fußen Extremismus und exzessive Gewaltanwendung nicht selten auf der Unfähigkeit zu gelegentlicher Distanzierung von Selbsterhaltung, fortgesetzter Todesabwendung und abgründiger Angst vor dem Nichts. Sich letzterer zu stellen, ist wohl weniger eine Aufgabe der Präventionspraxis, denn der Präventionsforschung, die sich um deren Abschwächung sorgen sollte, so sie denn einigermaßen erfolgreich und verantwortungsbewusst in Gesellschaft und Geschichte wirken möchte.

Nicht Nichts geht in der Regel einher mit höchster, intensivster Freude und Glückseligkeit. Aber zugleich mit dem *nicht Nichts*‘ taucht doch, höchst ungewiss und unsagbar zwar, auch die *Möglichkeit* eines *Gar-Nichts* auf, die Vernichtung all dessen, was ist, d.h. aller Güter bzw. der Untergang von Welt, Gesellschaft, Mensch und Gott, das, was

man zurecht das Böse nennen mag. Wird mit dem *nicht Nichts* der positive Pol, so wird mit der äußersten bzw. extremsten Existenzangst des *Gar Nichts* oder des *unbestimmten Nichts* der negative Pol bzw. das negative Extrem tangiert, beides in dualistischer Gegenüberstellung, nachdem zunächst entweder nur alles mit allem übrigen Ineinsgesetzt oder alles ins Gar Nichts gesetzt wurde oder etwas als alles und nichts zugleich gedeutet und somit gänzlich unbestimmt blieb.

Das *nicht Nichts* reicht für eine Extremismusprävention allein nicht aus. Mit ihr kann nur das *Gar-Nichts* ausgeschlossen werden, soweit dies ein Mensch vermag. Aber auch dieser Ausschluss, zumal er nicht mit letzter Gewissheit getroffen werden kann, ist zwar gegenüber sich gewiss dünkendem Nihilismus keineswegs trivial, aber doch fast inhaltsleer: Mit dem *nicht Nichts* wird ja nur zwischen dem *Gar-Nichts* und *unbestimmten Etwas* unterschieden, das freilich alles andere umfassen kann. Also schlimmer noch: Noch nicht unterschieden wird im unbestimmten Etwas zwischen Subjekt und Objekt, Sein und Nicht-Sein, Leben und Tod, Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft, dies alles ist im-, aber noch nicht expliziert. Umgekehrt heißt dies: Der positive Pol, das Äußerste im positiven Sinne, ist im *nicht Nichts* bereits enthalten. Das Nichts scheint dann sogar aus dem Sein ins Gar Nichts verbannt, das als bloße Imagination vertrieben wird. Solange oder wenn wir keine weiteren Unterscheidungen treffen, werden mit der Negation des Gar-Nichts zugleich das Nichts aus der Welt vertrieben und im *unbestimmten Etwas* Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft als Unbestimmtes konsubstanziell miteinander ineinsgesetzt. Die Gemeinschaft und nicht die Trennung von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft ist implizit im *nicht Nichts* oder *unbestimmten Etwas* enthalten. Das *nicht Nichts* kann daher als philosophischer Einsprungspunkt von Extremisierungsspiralen wie De-Extremisierungsprozessen fungieren:

Mit der Unterscheidung zwischen unbestimmtem Etwas und unbestimmtem Nichts kann die Angst vor dem Gar-Nichts besänftigt werden. Doch erkauft wird diese Besänftigung mit der Verklärung des unbestimmten Etwas, das konsubstanziell unter Ausschluss des durchaus vielfältigst bestimmbaren Nichts ist.

Jede weitere Form von differenzierender Bestimmung der zunächst unbestimmten Gemeinschaft von Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt kann als Beginn der De-Radikalisierung/De-Extremisierung betrachtet werden, jede ausbleibende oder nicht hinreichende Differenzierung als Fortsetzung oder Einstieg in Radikalisierungsspiralen und Extremisierungsprozesse. Diese können aller Ausdifferenzierung zum Trotz

fortgesetzt werden, wenn nicht auch zwischen dem undenkbar vorgesetztem Einen, dem Sein (bestimmten Seienden, Nichtseiendem bzw. Etwas, die in bestimmter Hinsicht sind und allen anderen Hinsichten nicht sind), Nichts und undenkbarem, aber möglichen Gar Nichts unterschieden wird, soweit uns dies im Hinblick auf das mysteriöse Voraussetzungslose und der Existenz aus Nichts möglich ist.

Etwas von Etwas unterscheiden: Einheit und Verschiedenheit als vorausgesetzte Prinzipien – Ontologisch-ontische Differenz als Mitte des Philosophierens

Viele Philosophen - vor allem die Platoniker, zuletzt etwa Arbogast Schmitt, dem ich hier folge[196] - haben radikal, teils extrem, teils nicht extrem, nach dem gefragt, was vorausgesetzt ist und auf das wir uns notwendigerweise mit jedem nur denkbaren Akt beziehen, wenn wir etwas fühlen, riechen, schmecken, ertasten, sehen, hören, erfahren oder erkennen.

Um überhaupt Etwas von Etwas unterscheiden zu können, ist es erforderlich, etwas als ein spezifisches Etwas zu bestimmen, „das genau das ist, was es ist, und nicht zugleich etwas anderes oder sogar sein Gegenteil.“[197] Wir müssen also, um überhaupt etwas erkennen und unterscheiden zu können, etwas als ein, von allem anderen verschiedenes Etwas bestimmen, das es selbst und nicht zugleich nicht es selbst ist, sonst ‚erkennen‘ wir nur ‚alles und nichts‘ und widersprechen uns selbst.

Beispiel: Wenn wir ‚weiß‘ nicht als ‚weiß‘, sondern zugleich als ‚nicht weiß‘ bestimmen und nicht von allem ‚nicht weißen‘ (Schwarz, Grau, Farben und allem anderen) unterscheiden, könnten wir nicht einmal ‚weiß‘ von ‚schwarz‘ unterscheiden und natürlich auch nicht von allen Farben (gelb, blau, rot) und deren Vermischungen. Da man ‚reines‘ Weiß oder ‚völliges‘ Schwarz bzw. ‚vollständige‘ Dunkelheit nicht wahrnehmen kann, mag dies hier als ein sinnlich symbolisches Analogon fungieren, dass sowohl das Ein-Eine wie das Gar-Nichts unaussprechlich jenseits von Sein und Denken nicht existent sind.

„Bei jedem Erkenntnisakt macht man also, wie Platon sagt, die Voraussetzung, dass etwas nur erkannt werden kann, sofern es auch genau und nur ein bestimmtes Etwas

---

[196]Vgl. Arbogast Schmitt: Die Moderne und Platon, Stuttgart 2003.

[197]Arbogast Schmitt: Platonismus und Empirismus. In: Schiemann, Gregor; Mersch, Dieter; Böhme, Gernot (Hrsg.) (2006): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter, Darmstadt, Seite 81.

ist. Diese Voraussetzung ist nicht aus der Erfahrung abgeleitet, man bringt sie vielmehr, wie Aristoteles formuliert, bei jeder Erkenntnis schon mit, und sie wird auch nicht durch Erfahrungen kontrolliert, sondern wir kontrollieren an ihr unsere Erfahrungen.“ (Schmitt, 81).

Einheit und Verschiedenheit / Andersheit sind also transsubjektive wie transobjektive, vorausgesetzte Prinzipien des Erfahrens, Meinens und Denkens etc. und unterscheiden sich als solche vom Erfahren, Meinen und Denken wie vom Erfahrenen, Gemeinten und Gedachten, also vom Sein oder Objekt wie Subjekt. Letztere haben Teil an den Prinzipien, sie sind indes weder identisch noch vollständig getrennt von ihnen. Diese Differenzen zwischen dem ersten Prinzip und Prinzipien einerseits, und Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt andererseits, bezeichne ich in Anlehnung an die platonische Tradition als henologische und die zwischen dem *einen* Etwas und *anderen* Etwas als ontologisch-ontische Differenz, deren extremisierte Aufhebungen und Ineinssetzungen wie Trennungen Extremismus kennzeichnen.

Das Ein-Eine (Nicht-Andere, Nicht-Etwas und Nicht-Nichts) als positives Extrem bzw. positiver Pol und die henologische Differenz als Höhepunkt des Philosophierens

Platon - und einige andere, keineswegs alle Platoniker, die ihm darin auf die eine oder andere Weise gefolgt sind (z.B. von Philo, Plotin und Proklos über Augustinus, Averroes, Anselm und Cusanus bis hin zu den bereits erwähnten Scheler und Schmitt, um hier nur einige wenige zu nennen) - haben überdies zuvor entdeckte Voraussetzungen und oberste Prinzipien oder Ideen zueinander ins Verhältnis gesetzt und im reinen Denken selbst wiederum als kritisch zu befragende Hypothesen betrachtet und dabei nach einer ersten Voraussetzung in einer ‚reinen‘ Dialektik der Ideen gesucht. Während christliche Philosophen im Westen die Dialektik zunächst nur bruchstückhaft über Neoplatoniker kannten, da Platons Spätschriften erst seit Cusanus und Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert allmählich wieder bekannt wurden, waren byzantinische Christen, Juden und Muslime früher mit dem Spätwerk von Platon vertraut.

Auf methodisch analoge Weise, wie oben am Beispiel multimethodischer Erfassung von nicht nichts angedeutet, aber jetzt nicht auf Erfahrung und Begriffe (Einheiten in der Mannigfaltigkeit der Phänomene), sondern auf Ideen (Einheiten in der Vielfalt der

Begriffe, grundbezogene Ideen) rekurrierende und weitaus verwickeltere Weise, ist Platon (im Parmenides, aber auch Nomoi X) dabei zu folgendem gelangt:

Ein bestimmtes Etwas wird nicht nur als Ruhe - also als das, was es ist -, sondern zugleich als verschieden von allem anderen und insofern immer auch als bewegt betrachtet. Also entweder als nur bewegt oder als bewegt-bewegend. Dies wiederum setzt voraus, dass es einen ersten unbewegten Beweger gibt, der alles andere umfasst, bewegt und erhält. Alles andere umfassen muss der erste Beweger, denn sonst wäre er von einem anderen zumindest qua Wahrnehmung desselben bewegt. Andernfalls schreitet man unter dem bewegt-bewegenden ins Unendliche fort (*regressus ad infinitum*) ohne je auf ein Erstes zu treffen, bewegt sich im Zirkelschluss (*circulus vitiosus*) oder widerspricht dem aufgefundenem ersten Prinzip (*petitio principii*), das als solches nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden kann, wie im Working Paper Philosophie als Metawissenschaft mit Aristoteles aufgezeigt.

Platon nähert sich dem Ein-Einem im Parmenides mit der ersten wie zweiten Hypothese wie folgt: Wenn das Eine eins ist, ist es nicht: Das Ein-Eine im strikten Sinne ist jenseits von Raum und Zeit, Sprache und Denken. Der Philosoph kann es erlebend kennen, aber nicht erkennen. Er schweigt. Wenn das Eine ist, ist es in Raum und Zeit, Sprache und Denken und ist es auch nicht. Der Philosoph als Anderer im Verhältnis zum Nicht-Anderen hat Teil an dem Einen wie dem Anderen und dem Nichts. Qua Partizipation an dem Extrem und dem Anderen kann er Etwas als *ein* spezifisches Etwas erkennen und von allem anderen Etwas unterscheiden, das es *nicht* ist, und fortschreitende Erkenntnisse von Welt, Mensch und Gesellschaft gewinnen.

Aristoteles fasst Platons unbewegten Beweger (vgl. hierzu Platons Nomoi X) mit wenigen Worten prägnant, wenn auch nicht ganz zutreffend, wie weiter oben bereits angedeutet, als den „Einen außer den vielen, das als Eines zugleich in allen ist“ (Aristoteles: Analytica Posteriora II, 2. Buch 100a6). Der christliche Platoniker Anselm spricht in positiver Übersteigerung von dem, über das hinaus vollkommeneres nicht vorgestellt werden kann, Cusanus als platonisch trinitarischer Dialektiker ‚definiert‘ Gott in dreifacher Negation als das Nicht-Andere, das nichts anderes als das Nicht-Andere sei, Karl Jaspers spricht vom philosophischen Glauben an das Umgreifende, andere wie Paul Tillich von dem, was uns unbedingt angeht.

Platon hat nicht nur danach gefragt, was für das Eine wie alles Andere daraus folgt, wenn man hypothetisch das Eine als seiend setzt, sondern auch die Schlussfolgerungen für das Eine wie alles Andere daraus gezogen, wenn man das Eine als nichtseiend setzt: Wenn man das Verschiedene oder Andere, die ja reine Relativideen sind, die übrigens zum höchsten Prinzipienpaar und den obersten Gattungen im Sophistes gehören, was Konservative im Gebrauch des Relativismusvorwurfs gegen andere zur Mäßigung aufrufen sollte, schließlich nur in Bezug auf sich selbst als das Andere oder Verschiedene selbst zu erfassen trachtet und nicht mehr als die Verschiedenheit von einem Etwas zu einem anderen Etwas erfasst, landet man sanft beim: Gar-Nichts. Das Andere zum Einen hat ohne das Eine keine Substanz. Auf diese Weise endet die 8. oder je nach Zählweise 9. Hypothese aus dem Parmenides: Wenn Eins nicht ist, ist Gar-Nichts. Die Entscheidung für das Eine oder Andere im Verhältnis zu sich selbst wie zum jeweils allem anderen überlässt Platon seinem Leser, wie bereits wiederholt gesagt.

Offenes Ende: 3. und 4. Versuch einer philosophischen Annäherung an Extremismus

Nachdem eingangs über das unbestimmte Etwas bzw. nicht-Nichts die Möglichkeit des Gar-Nichts als negativer Pol tangiert wurde und dabei unbestimmt das Ein-Eine, das alles umfasst, als positives Extrem schon impliziert wurde und auch dieses nunmehr als das Nicht-Etwas jenseits von Sein und Denken berührt wurde – ob imaginär, ideell oder als Realissimum sei hier dahingestellt, zu diesem Zwecke sind alle neun Hypothesen zu erörtern – wage ich mich nun, nachdem die Extreme in positiver wie negativer Form symbolisch angezeigt werden konnten, an einen dritten und vierten Versuch einer Bestimmung von Extremismus in transdisziplinärer Absicht. Zuvor sei noch einmal kurz an die ersten beiden Versuche erinnert: Extremismus ist **1**. die Verwechselung des Ganzen mit Teilen oder von Teilen mit dem Ganzen oder **2**. von Etwas mit Allem oder Nichts. Ich wage mich also nun an einen dritten Versuch:

3. *Extremismus ist die Vereinheitlichung, Verwechselung oder vollständige Trennung von* ***a)*** *irgendeinem Etwas (oder mehreren) mit dem alles umfassenden Einen oder dem Nichts,* ***b)*** *dem alles umfassenden Einen mit irgendeinem Etwas (oder mehreren) oder dem Nichts oder* ***c)*** *dem Nichts mit irgendeinem Etwas (oder mehreren) oder dem Einen, das alles umfasst.*

Um abschließend noch kurz anzudeuten, dass damit möglicherweise Einfalt wie Vielfalt des Extremen (ab)grund-, welt-, personen- wie gesellschaftsbezogen in positiver wie negativer, in fachlicher, multi- wie transdisziplinärer Hinsicht durch weitere Ausdifferenzierung anhand der Elementarbestandteile des Denkens wie des Seins und Daseins über dieses hinaus erfasst werden können, sei der dritte Bestimmungsversuch noch an den obersten konkreten Ideen der Philosophen – Gott, Welt, Mensch, Gesellschaft und Nichts – exemplarisch durch einen vierten Versuch bestimmt:

4. *Extremismus ist der früher oder später zum Scheitern verurteilte Versuch einer ‚extremen' Vereinheitlichung oder Trennung von Gott, Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt, d.h.* ***a)*** *einer Vergöttlichung oder Entgöttlichung, Divinisierung oder Dämonisierung von Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte oder von Teilen derselben,* ***b)*** *einer Verweltlichung, Vermenschlichung, Vergesellschaftung oder Historisierung von Gott oder Entzeitlichung, Entweltlichung, Entmenschlichung und Entgesellschaftung von Gott oder* ***c)*** *einer Verabsolutierung oder Nihilierung von Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte oder von Teilen derselben.*

Weitere Versuche einer transdisziplinären Annäherung und vor allem disziplinärer Ausdifferenzierung überlasse ich selbstverständlich uns allen. Im nächsten Abschnitt werde ich das hier aus der Perspektive der Philosophie vorgeschlagene Verständnis von Polarität und dem Extremen, das als Infinites nicht definiert, nur symbolisch erhellt werden kann, sowie daraus gewonnene Vorstellungen von Polarisierung und Extremisierung, die wir durchaus definieren können, in der Gesellschaft aus der Perspektive der Politologie und Religionspolitologie näher bestimmen.

Und falls ich es bisher versäumt haben sollte, so will ich doch kurz noch einmal darauf hinweisen: Philosophen - Philosophinnen vielleicht seltener - vergessen nicht nur gerne, dass sie Liebhabende der Weisheit und keine Weisen, Gottesertrunkene, Gnostiker oder Sophisten sind. Als Himmelsbetrachter können sie allzu leicht wie Thales, der das Wasser zum Urelement erhob, ausgerechnet in das Element stürzen, das sie zuvor für das höchste Gut hielten. Tief unten im Brunnen, fast im Dunkeln tauchte Thales jedenfalls, vielleicht zum ersten Mal in seinem Leben, nicht nur in sein Element, sondern hörte bald darauf auch das Lachen der Thrakerin. Vielleicht aber sollte ich aktueller auch auf Nietzsches Zarathustra hinweisen, bei dem man sich selten so ganz sicher sein kann, ob er philosophiert, prognostiziert, prophezeit oder propagiert: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter."

2. Interkollegiale Konzepte: Evaluation regionaler Präventionspraxis

a) Unkenntnis über Extremisierungsursachen und Präventionswirkungen

Der Bedarf an Evaluationen im Bereich der Extremismusprävention und Präventionspraxis oder De-Radikalisierung ist unter Experten unbestritten.[198] Die Präventionspraxis sei bisher unbefriedigend evaluiert, deren Befunde bislang höchst unzureichend: „Stellen wir in Rechnung, dass die Extremismusprävention insgesamt, und hier verschärft die vergleichsweise noch junge sog. Islamismusprävention, nicht nur bislang unbefriedigend evaluiert ist und wenig um ihre tatsächlich erzielten Wirkungen weiß, sondern auch ihre Folgen nur höchst unzureichend auf deren Entstehungs- und Entwicklungsfaktoren zurückführen kann, so ist nicht nur die qualitative Beschaffenheit ihrer Ergebnisse fraglich, sondern auch ihre jeweilige Genese.“ (ebenda, Seite 404).

Die Gründe „für … geringe Elaboration von Evaluationsprojekten … sind vielfältig, aber wohl auch darauf zurückzuführen, dass: (1.) das Arbeitsfeld – zumindest gilt dies für die sog. Islamismusprävention – noch relativ jung ist, (2.) thematische Zuordnungsprobleme von Angeboten zu Rubriken wie „Radikalisierungs-“ und „Extremismus-“ oder eben auch „Gewalt-“, „Kriminalitäts-“ und „Vorurteilsprävention“ vorliegen, (3.) Intransparenz aufgrund von Trägerinteressen, wenig ausgefeilten Praxisstandards, Sicherheitsbedenken und Datenschutz gegeben ist, (4.) grundlegende Begriffe – wie „Extremismus“ und „Radikalisierung“ – noch nicht hinreichend konsentiert sind, (5.) damit zusammenhängend Übereinkünfte über realistische Zielsetzungen – Abbau von extremistischer Gewalt und Straffälligkeit oder auch in jedem Fall möglichst vollständige Reduktion von extremistischen Orientierungen – nicht vorhanden sind, (6.) die Rekrutierung von radikalisierten Personen oder von im Ausstieg Begriffenen schwierig, die von Abbrecherinnen und Abbrechern oder Rückfälligen nahezu unmöglich ist, (7.) vorhandene theoretische Konzepte und die sie erstellenden Personen leider oftmals relativ viel Distanz zu den Gegebenheiten und zum Personal der Praxis aufweisen und (8.) aufgrund kaum entwickelter Evaluationskultur in diesen Bereichen Kriterien für Evaluationsstandards noch wenig diskutiert, geschweige denn zugrunde gelegt werden.“ (ebenda, S. 409, Hervorhebungen PK).

---

[198] Vgl. Möller, Buschbom, Pfeiffer: Zur Evaluation von Praxisansätzen der Extremismusprävention. In: Brahim Ben Slama und Uwe Kemmesies 2020, Hrsg.: Handbuch Extremismusprävention, Seite 389-424, hier Seite 391.

Schlussfolgerungen der Autoren aus dieser langen Wunschliste für Evaluationen der Präventionspraxis sind nicht nur, dass künftig „Evaluationsdimensionen … auf Ergebnisqualitäten auszurichten“ seien. Vielmehr schlagen sie vor, zunächst die „Ausgangsbedingungen und ihre Einschätzungen bzw. Analysen durch Präventionsverantwortliche, die zur Anwendung kommenden Konzeptionen (bzw. Konzepte … Begriffe …), die konkreten Arbeitsprozesse und die Strukturbedingungen extremismuspräventiver Angebote zu analysieren.“ (ebenda, S. 404, Hervorhebung PK).

Zwar teile ich die Ansicht der hier zitierten Autoren, dass vor allem grundlegende Begriffe und Konzepte, meines Erachtens vor allem der Extremismus- und Politikbegriff, und deren Verwendung durch Extremismusforscher und Präventionspraktiker zu klären sind. Doch gilt dies selbstredend für die Philosophie, Forschung wie Praxis der Bürger insgesamt und keineswegs isoliert für einzelne Forschungs-, Politik- oder Handlungsfelder, da diese, wie oben mit Meier gesagt und heute nicht oft genug wiederholt werden kann, keine autonomen Inseln sind. Was wiederum voraussetzt, dass Wissenschaftler und Praktiker durch Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung nicht nur punktuell und projektgebunden, sondern kontinuierlich in einen wechselseitig stetigen Austauschprozess miteinander kommen und dabei über ihre fachliche Expertise und berufliche Ausbildung hinaus transdisziplinär-multiprofessionelle Anstrengungen unternehmen. Und selbstredend bedeutet dies auch, dass Präventionsforschende ihren Evaluationseifer, mit dem sie Präventionspraktiker zu einem Gegenstand ihrer Forschung erheben, was nicht immer erhebend für diese ist, gelegentlich etwas zügeln sollten und sich umgekehrt bisweilen auch von der Präventionspraxis evaluieren lassen sollten.

Zu diesen Zwecken stelle ich nachfolgend die Ziele und Befunde der Evaluation der regionalen Präventionspraxis des RISP etwas ausführlicher vor, die zu Beginn des RIRA Projektes im ersten Halbjahr durchgeführt wurde. Durch die Evaluation werden weniger die „Ausgangsbedingungen und ihre Einschätzungen bzw. Analysen durch Präventionsverantwortliche, die zur Anwendung kommenden Konzeptionen (bzw. Konzepte … Begriffe …), die konkreten Arbeitsprozesse und die Strukturbedingungen extremismuspräventiver Angebote … analysier[t]“ (ebenda). Vielmehr werden die Ausgangsbedingungen und die zur Anwendung kommenden grundlegenden Begriffe und Konzepte für diese durch die Präformative Evaluation erst geschaffen, vor allem im Rückgriff auf die politische Philosophie sowie die politische Theorie und

Ideengeschichte. Insofern ist die Evaluation selbst bereits als eine weitere, außerordentlich wichtige Maßnahme zu betrachten, da diese die Grundlage für die interkollegiale Entwicklung von Maßnahmen darstellt.

Aufgrund der Hauptzielsetzung der RISP Evaluation im RIRA Vorhaben, nämlich der Gewinnung von Praxispartner*innen zum Zwecke interkollegialer Entwicklung von Maßnahmen, kamen herkömmliche Formen, Bedarfe, Ziele und Zwecke von Evaluationen kaum oder gar nicht in Betracht. Dies gilt für Ex-Ante oder Konzeptevaluationen, sollen doch die Angebote, Konzepte oder Maßnahmen gegen Ko-Radikalisierung erst gemeinsam mit der Präventionspraxis entwickelt und erprobt werden. Zweck der Evaluation war es also, zunächst schlicht zu ermitteln, ob überhaupt Bedarf und Interesse an Kooperation mit Wissenschaftlern seitens der Präventionspraxis besteht. In diesem Sinne kann man von einer Evaluation zur Ermittlung des konkreten, aktuell vorhandenen Wissenschaft-Praxis Kooperationsbedarfs sprechen. Um sie zu gewinnen, habe ich sie zunächst aufgefordert, das RIRA Forschungs- und Projektvorhaben zu beurteilen und uns dies und ihre Arbeit, ihre gegenwärtigen Herausforderungen und Ressourcen zum Umgang mit diesen auf dem ersten Präventionsforscher- und Präventionspraktikertreffen vorzustellen.

Nicht in Frage kamen daher selbstredend auch Summative Evaluation, Ex-Post Evaluation oder Wirkungsanalyse, die am Ende eines Programms, Projektes oder einer Maßnahme durchgeführt werden. Gesprochen werden kann nicht einmal von einer Formativen Evaluation oder Prozess- und Begleitevaluation, die der Bewertung von zuvor erstellten und noch nicht erprobten Konzepten und stattfindenden Arbeitsprozessen dient. Die Evaluation diente vielmehr ergebnisoffener Initiierung von gemeinsamen Maßnahmen, indem wir schlicht die Praktiker um eine Beurteilung baten, ob das RIRA Vorhaben für diese Zwecke überhaupt geeignet ist. Ich neige zu der Ansicht, dass dies noch nicht, wenn überhaupt, allzu häufig der Fall gewesen ist. Auch hierin mag man also ein Novum erkennen.

Am ehesten kann daher von einer Präformativen Evaluation oder genauer gesagt: gegenseitig von Praxis wie Forschung ausgeübten Präformativen Evaluation gesprochen werden, die grundlegende Begriffe und Konzepte klärt, gegenwärtige Herausforderungen und Errungenschaften aus Sicht der Präventionspraxis eruiert und darauf aufbauend den realisierbaren Bedarf an interkollegialer Entwicklung von Maßnahmen gegen Ko-Radikalisierung erfasst. Ziele der Evaluation waren also, zunächst Begriffe und

Konzepte zu klären, Einblicke in die regionale Präventionspraxis zu gewinnen, sich mit dieser zu vernetzen, Ideen zu sammeln und ein Wissenschaft-Praxis-Tandem Team aufzubauen, um aus diesem Team heraus weitere Partner zur interkollegialen Entwicklung, Erprobung und Implementation von Präventionsmaßnahmen gegen Ko-Extremisierungsprozesse zu gewinnen, wobei riraseits als einzige thematische Vorgabe aus dem RIRA Projekt als Ziel der Kooperationen die Entwicklung von *phänomenübergreifenden* Maßnahmen für *Kollegien* (außer)schulischer Bildung vorgegeben wurde. Außer diesen beiden Vorgaben, dass wir interkollegial und phänomenübergreifend vorgehen wollen, wurden unsererseits keine weiteren Vorgaben gemacht. Wie eingangs dieses Kapitels erwähnt, betrachte ich die konzeptionellen Vorarbeiten und die Vernetzung von Philosophie und Wissenschaften sowie Präventionsforschung mit Präventionspraxis durch die Evaluation und deren wichtigstes Ergebnis, nämlich Begriffsklärung und die Aufstellung von multiprofessionell wie interdisziplinär zusammengesetzte Wissenschaft-Praxis Tandem Teams, als interkollegiale Kooperationsmaßnahme, die unverzichtbarer Bestandteil interkollegialer Maßnahmen sind, auch wenn die Bedeutung kooperativ-konzeptioneller Vorarbeiten aktuell noch immer zu selten gesehen wird. Präventionsmaßnahmen können aus der Perspektive der Philosophie gar keine punktuellen Interventionen und zeitlich befristete Maßnahmen sein. Drittmittelpraxis in der Forschung und Projektitis in Politik, Verwaltung und Gesellschaft stoßen hier recht schnell an ihre Grenzen. Sollen Maßnahmen erfolgreich sind, sind diese als kontinuierliche Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung und als ein wesentlicher Baustein von Demokratieförderung fest zu etablieren und künftig wohl auch institutionell in einer sich plural verstehenden Grundwertedemokratie stärker zu verankern, als dies bisher der Fall ist. Deren Bedeutung kann z.B. durch Bürgerräte qua Losentscheid aufgewertet werden, die als ein weiteres Instrument bei Entscheidungsfindungen hinzugezogen werden, die tendenziell das Potential haben, über alle Daseinsbereiche und Politikfelder hinweg Gesellschaften zu polarisieren. Und selbstredend gilt dies weniger für die großen Fragen des Politischen in der Gesellschaft, hier droht schlichte Instrumentalisierung von Bürgerräten, sondern um Bürgerräte bei der Bewältigung großer Herausforderungen in alltäglicher Präventionspraxis und -forschung vor Ort.

b) Klärung grundlegender Begriffe und Konzepte

Bei der Zielgruppe gegenseitiger Evaluation gegen Koextremisierung, also zunächst der Auswahl der Gesprächspartner, mit denen wir leitfadengestützte Gespräche über ihre Herausforderungen und unser Projektvorhaben führen wollten, haben wir uns zunächst an dem weitgefassten Verständnis von Politik der Politischen Philosophie orientiert. Wir wollten daher nicht allein mit Menschen sprechen, die sich bereits selbst als Präventionspraktiker und politische Bildner in diesem Sinne bezeichnen, was in der Praxis ohnehin noch selten vorkommt, sondern mit staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren der Bildungs-, Begegnungs-, Beratungs- und Integrationsarbeit aus möglichst allen Bereichen der Gesellschaft entlang der gesamten Sozialisations- und Interaktionskette von der Familie, Freunden, Schule, Bildung, Wirtschaft über die Politik bis zur Wissenschaft, Berufsfortbildung, Kultur und Religion, kurzum mit Bürgern und Bewohnern aus der Rhein-Ruhr-Region.

Schon die Notwendigkeit der Auswahl von Gesprächspartnern macht zuvor als wesentlicher Bestandteil präformativer Evaluation die Klärung grundlegender Begriffe und zunächst ein weitgefasstes Verständnis von Extremismus und Politik entscheidend, um nicht von vorneherein die Zielgruppe zu verfehlen. Wichtigste Aufgabe *vor* der Evaluation war es also zunächst, die philosophischen Begriffe von Extremismus und Politik möglichst wissenschafts- und praxiskompatibel zu bestimmen.

Um die in Deutschland und der Rhein-Ruhr-Region vorherrschenden, von den Bürgern durch ihr Tun oder Unterlassen, ihre Orientierungen und Haltungen sowie Handlungen und Gewohnheiten hergestellten Verhältnisse 1. empirisch möglichst unvoreingenommen beschreiben, 2. politisch erfassen, 3. politisch-kulturell verstehen und 4. kulturkritisch und philosophisch bewerten und um darauf aufbauend durch Bürgerforschung, Bürgerberatung und Bürgerbildung plural gemischte Verfassungen und Grundrechtedemokratien präventiv fördern zu können, ist zunächst – in Anlehnung an die politische Philosophie, Religionspolitologie und politische Kulturforschung – ein erweitertes, handlungs- und bewusstseinstheoretisches Verständnis von Politik, Religion, Religionspolitik, (Politischer) Kultur, Extremismus und (Ko)Extremisierung und Ko-Radikalisierung erforderlich. Die philosophischen Begrifflichkeiten wurden dabei wie folgt im Sinne kollegialer Konzepterstellungsevaluation für Präventionsforschung und Praxis angepasst:

Um Ursachen und Wirkungen von Ko-Extremisierung zu erfassen, wird der Politikbegriff, der mit der Evaluation entwickelt und ihr dann zugrunde gelegt wird, nicht nur begrenzt auf Recht und Verfassung, Staat und politische Institutionen, politische Prozesse im engeren Sinne sowie gesellschaftliche Machtprozesse und Herrschaftsverhältnisse, die demoskopische Erfassung von Wählerpräferenzen, kurzfristig gefasste Meinungen der Bürger über Politiker, Parteien, politische Institutionen und aktuelle Politiken, Affirmation oder Negation, positive oder negative Einstellungen / Haltungen / Meinungen / Gefühle gegenüber dem bestehenden politischen System. All dies ist durchaus wichtig, indes nicht entscheidend oder auch nur ansatzweise hinreichend. Eine Präventionsforschung, die sich allein hierauf stützen würde, demonstriert nur, dass Forschen ohne politische Praxis und Erfahrung nicht nur zum Scheitern verurteilt ist, vielmehr Ko-Extremisierung auf ihre Weise fördert.

Weder wird der Politikbegriff hier daher substanzialistisch, unbedingt, totalitär oder ganzheitlich verstanden, d.h. als ein alle Daseinssphären, Güter- und Wertedimensionen umfassender, durchdringender und bestimmender Topos konzipiert. Person, Familie, Religion, Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft, Bildung, Arbeit, Freizeit, Kunst, Technik etc. und mit diesen und allen weiteren menschlichen wie gesellschaftlichen Sphären verknüpfte Güter- und Wertedimensionen werden nicht einfach der Politik unter Missachtung der Unterscheidung von Person, Glaubensgemeinschaft, Gesellschaft und Staat und spezifisch grundgesetzlich geschützter Freiheitsrechte untergeordnet. Deren relative Eigenständigkeit wird nicht verletzt. Noch wird umgekehrt der Politikbegriff reduktionistisch oder exklusiv verstanden, d.h. allein mit Person und Grund- oder Menschenrechten oder lediglich mit Religion und religiösen Werten oder bloß mit Kultur und der kulturellen Dimension der Werte oder ausschließlich mit Gesellschaft und gesellschaftlichen Werten oder schlicht mit Wirtschaft und wirtschaftlichen Werten und Interessen usw. identifiziert. Kein menschlicher wie gesellschaftlicher Daseinsbereich, keine Güter- oder Wertedimension werden verabsolutiert und alle anderen Sphären und Güter aus zuvor verabsolutierter Dimension dann nur mehr deduziert, schlicht übergangen oder vollständig negiert. Politik kann, aber muss nicht alle Daseins- und Seinsdimensionen betreffen, ist jedoch als synthetisch zusammengesetztes, äußerst voraussetzungsreiches, die Würde und relative Freiheiten der Menschen beachtendes, phänomenübergreifendes Ordnen weder schlicht Substanz noch Subjekt noch System noch Selbstzweck.

Das gute Leben und der religionspolitologische Begriff von Politik

Aus den genannten Gründen habe ich vorab vor Beginn der Evaluation den bereits genannten philosophisch-religionspolitologischen Begriff des Politischen von Claus-E. Bärsch herangezogen, mit dem mehr bezeichnet wird als Macht: „Genus proximum des religionspolitologischen Begriffs von Politik ist das für gut bzw. richtig befundene menschliche Leben. Differentia specifica ist eine die politische Ordnung der Gesellschaft ermöglichende Handlung, wobei die Entscheidung für das höchste Gut oder das, was für gut gehalten wird, das Ziel des Handelns ist.“ (Zweck und Inhalte der Religionspolitologie, S. 33). Während Politik unter das für gut bzw. richtig befundene menschliche Leben zu- und untergeordnet wird, also als ein Teil der Praxis verstanden wird, versteht Bärsch – und auch hierin folge ich ihm – unter dem Politischen *im engeren Sinne* in Anlehnung an den Politischen Philosophen Eric Voegelin die Ordnung und das Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte sowie die gesellschaftlichen Prozesse und politischen Institutionen, wobei dieser Bereich für Bärsch „die pragmatischen Ziele politischen Handelns sowie Macht, Herrschaft, Organisationen, Verwaltung, Gesetze und Normen“ (ebenda, Seite 24) betrifft. Immer noch zur Politik im engeren Sinne zählt er darüber hinaus die „*Paradigmata gesellschaftlich-politischer Existenz*. Dieser Bereich betrifft das Handeln der Menschen im Hinblick auf Moral, Ethik, Recht, Verfassung und Gerechtigkeit sowie solche Werte wie Arbeit, Freiheit, Gleichheit und Würde.“ (ebenda). Weil das „gute und glückliche Leben der Menschen … aber eine viel zu ernste Angelegenheit [ist, PK], als dass das Thema aus den wissenschaftlichen Diskursen verbannt werden sollte“ (ebenda, Seite 10), hat Bärsch unter Politik im weitesten Sinne die überaus praxisrelevanten Fragen nach dem Sinn der Existenz und nach dem guten und glücklichen Leben verstanden. Diese betreffen „sowohl die traditionellen Gegenstände der Philosophie wie das Gute, Wahre, das Schöne, Glück, Nutzen, Entfremdung, das Selbst, das Andere, den Anderen – unabhängig von Schulen oder Richtungen – als auch die Auslegung des Seins und Werdens in der Theologie, den Religionen und den Ideologien.“ (ebenda, Seite 24).

Ohne Berücksichtigung der von Platon eingeführten und bis heute ausgeübten *diairetischen* Methode[199] in Kenntnis des *Corpus Platonicum*, d.h. der in Rücksicht auf das

[199]„Hier nur einige Kennzeichen der so berühmten wie berüchtigten Diairesis-Methode, wie man sie hauptsächlich aus der platonischen Anwendung [im Sophistes und Politikos, PK] abstrahieren kann: Der Ausgangspunkt ist, dass man schon eine wahre Doxa [Meinung, PK] dessen hat, was methodisch untersucht werden soll (vgl. Politikos 278d-e2). Man muss wissen, worüber man spricht. Die ‚untere‘ Weise der ἐριστήμη, die Kenntnis, wird mithin durch die jetzt bevorstehende ‚höhere‘ Weise, die

oberste Genus erfolgenden Bestimmung des *Genus proximum* des Politischen als auf das Gute, Richtige, den Nus oder die Psyche bezogene Leben der Menschen, wie oben von Bärsch ausgeführt, und der von ihm zugleich empirisch offenen wie ethisch wertenden Bestimmung der *Differentia specifica* des Politischen, die von der philosophisch pragmatischen Einsicht geleitet ist, dass die politische Ordnung oder Unordnung einer Gesellschaft abhängig ist von den Entscheidungen der Bürger im Hinblick auf die obersten Ziele oder Zwecke ihres politischen Handelns, sei es auf das, was sie für gut halten, oder sei es auf das höchste Gut, kurzum: ohne selbstredend immer auch kritisch aktualisierenden Rückgriff auf den und die Klassiker der Philosophie und des politischen Denkens und die aktuelle Politische Theorie und Ideengeschichte befürchte ich, dass es ein groteskes Missverständnis ist, wenn Fachwissenschaftler meinen, dass die Expertise von Evaluationsexperten wie mit Extremismusforschung und Präventionspraxis sich fachlich aktuell befassenden Wissenschaftlern allein ausreicht, um grundlegende Begriffe – wie Politik oder Extremismus – hinreichend zu konsentieren, ohne sich dabei freiwillig-unfreiwillig durch fachlich voreilige oder einseitige Bestimmungen unter die geistigen oder materiellen Kombattanten der von Platon erstmals konstatierten ewigen Gigantomachie einzureihen. Gesetzt, das unter Grundfragen nicht nur die Fragen nach dem Grund und Zweck, denn dafür wären in erster Linie Philosophien und Theologien zuständig, sondern grundbezogene Fragen verstanden

---

Erkenntnis nicht als belanglos zur Seite geschoben, sondern als schon gegebene vorausgesetzt. Die Aufgabe besteht nun darin, von dieser Voraussetzung methodische Rechenschaft abzulegen. Dadurch soll die Kenntnis zu Erkenntnis erhöht werden. Folgende Schritte sind dazu erforderlich: a) Eine obere Art (γήνος) muss intuiert werden, zu welcher der Einzelfall gehört, der zu untersuchen ist (*wie* hoch oben, ist von dem jeweiligen Fragehorizont aus zu bestimmen). Zum Beispiel wird die obere Art der fraglichen Angelfischerei – wie später auch die der Sophistik – als die der τέχνη [Technik, Kunst, PK] bestimmt. b) Zwischen der intuierten oberen Art und dem gegebenen Einzelfall müssen dann die natürlichen *Zwischenglieder* herausgestellt werden. c) Dieses Herausstellen der Zwischenglieder fängt ‚von oben' an und geht systematisch fort durch Zweiteilung, wobei der gegebene und uns schon bekannte Einzelfall zu einer und nur einer der dadurch entstandenen Unterarten gehören muss. d) Jede Unterart, auch diejenige, unter die der gesuchte Einzelfall nicht fällt, muss gestaltet, d.h. ein εἶδος [Form, Idee, Begriff, PK] sein (vgl. Politikos 262ab). Kontradiktorische Gegensätze sind somit nicht erlaubt (z.B. Wassertiere im Gegensatz zu Nicht-Wassertieren), nur konträre Gegensätze (z.B. Wassertiere im Gegensatz zu Landtieren). e) In dieser Weise wird zum Schluss ein ἄτομον εἶδος [unzerteilbare Idee, PK] erreicht, d.h. eine Art, die in Beziehung auf den gegebenen Einzelfall keine Zweiteilung mehr zulässt. Und diese Art ist dann das εἶδος des gesuchten Falls. Als Ergebnis dieser Methode soll folgendes hervorgehoben werden: Das aufgezeigte ἄτομον εἶδος wird nicht isoliert, sondern *wechselseitig* mit einem Gegenbegriff erfasst. Gleichzeitig mit dem Fall selber wird ein konträrer Gegenfall (ἕτερον) herausgestellt. Der Angelfischer ist so und so und dies Andere eben nicht. Der Fall und sein Gegenfall, was der Fall eben *nicht* ist, werden nämlich als Zwei-in-einem gefasst, wobei das Eine, ‚in' dem sie gefasst werden, wiederum nur wechselseitig mit einem Gegenbegriff gefasst werden kann … bis zum ‚oberen' Genos hin." (Wyller: Der späte Platon 1970, Seite 66f.). Oder kürzer formuliert: „Die Definition findet man, indem man entweder eine höhere Gattung so lange teilt und unterteilt, bis man zu der gesuchten Art gelangt oder indem man an den Gegenständen, die den Namen des gesuchten Begriffs tragen, jenes Gemeinsame sucht, das allen so bezeichneten Gegenständen, und nur ihnen, zukommt" (Walter Brugger: Philosophisches Wörterbuch, Artikel Definition, Freiburg ^{21}1976, Seite 56f.

werden, so lassen sich diese wohl ohnehin, wenn überhaupt, nur mittels dialektischem Dialog und diairetischer Methode im inter- und transdisziplinären Mit- und Nebeneinander von Philosophie und Wissenschaftstheorie erörtern, jedenfalls nicht durch fachwissenschaftliche oder empirische Nominaldefinitionen ein- für allemal klären.

Zudem sind die modernen Fragen nach dem, was Politik im engeren Sinne umfasst, voraus- oder über sie hinausgeht, und nach den vorpolitischen religiösen oder sozio-moralischen Grundlagen sowie „vor- und außerkonstitutionellen Bedingungen politischer Ordnung …[selbst, PK] in der neueren politischen Theorie nur selten und eher ausnahmsweise gestellt worden.“[200] Während die Separierung, Spezialisierung und Segmentierung des Politischen und Auslagerung von Religion, Moral und Ethik von einem Teil der jüngeren politischen Theorie als Voraussetzung von individueller Freiheit und religiöser Toleranz wohlwollend als Fortschritt kommentiert wird, und so „für die jüngere politische Theorie als ‚vorpolitisch‘ [gilt, PK], was für die klassische politische Theorie durchaus ‚politisch‘ gewesen ist“ (ebenda, Seite 8), haben andere „die teilweise selbstdestruktiven Konsequenzen dieses Fortschritts, der, indem er sich vollzog, seine Grundlagen und Voraussetzungen gefährdete und in Frage stellte, insofern dabei ein Verhalten prämiert wurde, wonach man dann den größtmöglichen Nutzen aus seiner individuellen Freiheit zog, wenn man sich möglichst wenig um deren Voraussetzungen und Bestandsbedingungen sorgte. Die Reflexion auf diese paradoxe Konsequenz des Fortschritts wird in der Regel als Ursprung des politischen Konservativismus begriffen, der – allgemein formuliert – gegen eine selbstreferentielle Feier des Fortschritts einwendet, dass dessen Kosten seinen Nutzen übersteigen, und der deshalb nahelegt, es eher beim guten Bestehenden zu belassen als dessen Veränderung mit dem Ziel der Erreichung eines vorgeblich Besseren weiter zu forcieren.“ (ebenda, Seite 9). Wer indes Münkler zeiht, damit ins Lager der Konservativen übergewechselt zu sein, irrt sich, zumal dies für Fragen der Extremismusforschung wie

[200]Herfried Münkler: Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung? In: ders. (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996, Seite 7. Siehe hierzu auch Jürgen Gebhardt und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.): Demokratie, Verfassung und Nation. Die politische Integration moderner Gesellschaften, Baden-Baden 1994; Jürgen Gebhardt und Herfried Münkler (Hrsg.): Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken, Baden-Baden 1993; Michael Kühnlein (Hrsg.): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie, Baden-Baden 2014; Hans Meier und Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 1 Von Platon bis Hobbes und Band 2 Von Locke bis Max Weber, München ^{3}2007; Volker Gerhardt (Hrsg.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990; Manfred Brocker (Hrsg.): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a.M. ^{4}2012 sowie zuletzt: Volker Gerhardt: Individuum und Menschheit. Eine Philosophie der Demokratie, München 2023.

Präventionspraxis nahezu irrelevant ist. Denn er weist sogleich nicht nur darauf hin, dass dabei „freilich auch die konservativen Fortschrittskritiken sehr bald in eine Paradoxie geraten, insofern nämlich angesichts einer sozio-ökonomisch in immer schnellere Bewegung geratenen Welt die bloße Bewahrung des Bestehenden durchaus auch seine schrittweise Zerstörung nicht aufzuhalten vermag.“ (ebenda). Vielmehr kommt er zu dem abwägenden Urteil: „Weder die Restriktion des Problemkomplexes auf eine stete Bewegung innerhalb der politisch-geschichtlichen Zeitachse noch die entgegengesetzte Politik der Beharrung und Nicht-Bewegung vermögen den beschriebenen Paradoxien, der Destruktion der Grundlagen und Voraussetzungen politischer Systeme durch deren Funktionieren und die Systemevolution, auf Dauer zu entgehen.“ (ebenda, Seite 10). Durch bloßes Bewahren lassen sich für Münkler die Voraussetzungen und Grundlagen politischer Ordnung nicht erhalten, vielmehr müssen diese „stets aufs Neue wiederhergestellt und erneuert werden“ (ebenda). Die Voraussetzungen freiheitlicher Ordnung lassen sich für Münkler auch „nicht allein und vor allem mit herrschaftlichen Mitteln, etwa in Form staatlich inszenierter Kulthandlungen oder terroristisch erzwungener Bürgertugend,“ (ebenda) sichern. Das Grundproblem jeder politischen Ordnung, „die Sicherstellung von Voraussetzungen, auf die sie zum Zwecke ihrer Selbsterhaltung angewiesen ist und auf die sie doch nur sehr bedingt Zugriff hat“, wird für ihn daher von denjenigen Theorien, die sich weder auf Beharrung noch Bewegung stützen, „in größtmöglicher Schärfe und Klarheit“ (ebenda) erfasst.

Ob es sich nun bei Platon um eine Provokation handelt oder nicht, wenn er in seinem philosophischen Drama die Gigantomachie ewig währen lässt, auch in Bezug auf Platon gilt nicht nur Münklers Bestimmung des Grundproblems politischer Ordnung, sondern vielleicht schärfer noch Kierkegaards nicht allein im Hinblick auf das Christentum getroffene Feststellung, dass es „keinen direkte[n] Übergang von dem geschichtlich [vermeintlich, PK] Zuverlässigen zu der ewigen Entscheidung“ gibt, „weil es bis in alle Ewigkeit keinen direkten Übergang gibt; es wäre ja auch eine grenzenlose Ungerechtigkeit gegen alle Späteren, eine Ungerechtigkeit und ein Unterschied, viel schlimmer als der zwischen Juden und Griechen, Beschnittenen und Unbeschnittenen, den das Christentum aufgehoben hat.“ (a.a.O., Seite 742). Wenn vermeint wird, dass durch Geschichtswahrheiten notwendige Vernunftwahrheiten bewiesen werden können, so Kierkegaard allgemeiner im Hinblick auf die Philosophie, liege „hier das ganze Missverständnis, das in der neuesten Philosophie immer wiederkehrt: das Ewige ohne weiteres geschichtlich werden zu lassen und die Notwendigkeit des Geschichtlichen

begreifen zu können. Alles, was geschichtlich wird, ist zufällig, denn gerade dadurch, dass es entsteht, geschichtlich wird, bekommt es sein Moment der Zufälligkeit, denn Zufälligkeit ist gerade ein Faktor bei allem Entstehen. Darin liegt wieder die Inkommensurabilität einer geschichtlichen mit einer ewigen Entscheidung.“ (ebenda, Seite 743). Und in der Fußnote hierzu führt Kierkegaard aus, „dass nichts notwendig entsteht (weil Entstehen und Notwendigkeit einander widersprechen), und dass daher noch weniger etwas dadurch, dass es entstanden ist, notwendig wird, da notwendig das einzige ist, was man nicht werden kann, weil davon beständig vorausgesetzt wird, dass es ist.“ (ebenda). Nicht Gigantomachie, Extremisierungsspirale, Gewalteskalation und Krieg müssen also ewig währen, vielmehr werden wir stets aufs Neue herausgefordert, dies durch unsere Entscheidungen zu vereiteln. Weder kann Vergangenes bewältigt, wohl aber reflektiert, bewertet und daraus gelernt werden, noch führen in der Gegenwart erstmals oder erneut zu leistende Bewältigung dazu, dass damit ein für alle Mal ausgeschlossen wird, dass es in Zukunft nicht erneut zu einer Gigantomachie, Extremismus, Gewalt und Bürgerkriegen kommt.

Einen weiter gefassten bewusstseinstheoretisch diairetischen wie enger gefassten handlungstheoretischen bzw. pragmatischen Begriff des Politischen habe ich gewählt, nicht um noch fachspezifischere Begriffe des Politischen, wie z.B. Umweltpolitik, politische Ökonomie oder politische Pädagogik apriori auszuschließen, und auch nicht, um über Politik im engeren Sinne hinausschreitende politisch-gesellschaftliche Bildung oder Religionspolitik und Politik um der Religion willen oder umgekehrt Religion um der Politik willen zu exkludieren, denn diese allein reichen ja ebenso wenig wie Naturwissenschaften und Ökonomie aus, sondern weil es übergeordnetes Ziel de-polarisierender und de-extremisierender politischer Bildungsprozesse und präventiven Handelns ist, dass Bürger mit ihren (vor)politischen Ziel- oder Zwecksetzungen die Vielfalt der Daseinsbereiche, wie z.B. persönliche, religiöse, kulturelle, gesellschaftliche, pädagogische, wirtschaftliche oder natürliche Dimensionen ihres Daseins und damit die potentiellen Handlungsfelder des Politischen möglichst weder totalitär noch identitär, weder inklusiv noch exklusiv, weder substanziell noch relativistisch, weder subjektiv noch objektiv allein wahrnehmen sollten. Präventives Handlungsziel sollte es vielmehr sein, dass sie durch Unterscheidungen wie Verbindungen, und nicht durch Ineinssetzungen oder vollständige Isolierungen oder Abtrennungen, die Vielfalt der Verhältnisse der menschlichen wie gesellschaftlichen Daseinsbereiche zueinander politisch möglichst so ordnen können, dass dabei keine dieser Sphären *verabsolutiert* oder im

Gegenteil vollständig negiert wird. Weder sollte angenommen werden, dass *innerweltliche* Sphären ihren *unbedingten* Grund in und aus sich selbst heraus haben und *absolut* (gut) sind, noch im Gegenteil geglaubt werden, dass eine, mehrere oder alle *innerweltlichen* Daseinsdimensionen *bloß negativ* durch gesellschaftlich ausgeübte Macht und Zwang *bedingt* seien, was immer auch der Fall ist, indes keinesfalls vollkommen schlecht, überflüssig oder gänzlich unwirklich und *nichtig* oder gar das absolute Böse sind. Vielmehr kann jeder Daseinsbereich – unabhängig von Rangordnungsfragen – mit allen anderen, voneinander zu unterscheidenden Daseinsbereichen wechselseitig durch gemeinsamen Bezug auf ein Drittes außer allen verbunden und stets auf zumindest dreifache Weise bestimmt werden: a) für sich in konkreter Besonderheit und relativer Eigenständigkeit, b) im Unterschied von und in Bezug auf alle übrigen Dimensionen des Daseins und deren Überschneidungen, Durchdringungen und wechselseitige Bedingungen und Ergänzungen und c) vor allem – ob nun zum Einen hin oder von diesem ausgehend – in dem allen gemeinsamen Unterschied zu „dem Einen außer den vielen, das als Eines zugleich in allen ist“ (Aristoteles: Analytica Posteriora II, 2. Buch100a6). D.h. einerseits kann jeder Daseinsbereich in seiner Unterscheidung vom und andererseits in seiner spezifischen Verbindung mit dem Einen erfasst werden. Kein Daseinsbereich ist indes mit dem Einen oder Nichts einerlei. Oder mit Aristoteles gesprochen: „Da es aber, wie in der ganzen Natur, einerseits Materie gibt für jede Gattung – sie ist das, was alles jenes in Möglichkeit ist – andererseits das Ursächliche und Wirkende, dadurch dass es alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede vorliegen, und es gibt eine Vernunft von solcher Art, dass sie alles wird, und eine von solcher, dass sie alles wirkt … Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ihrem Wesen nach in Wirklichkeit. Immer nämlich ist das Wirkende ehrwürdiger im Vergleich zum Leidenden, und das Prinzip zur Materie. Dasselbe aber ist die Wissenschaft in Wirklichkeit mit dem Gegenstand. Die Wissenschaft in Möglichkeit ist im Einzelnen der Zeit nach früher, im Ganzen aber auch nicht der Zeit nach, sondern die Vernunft ist nicht bald tätig, bald nicht tätig, d.h. sie ist immer tätig. Abgetrennt nur ist sie das, was sie ihrem Wesen nach ist, und nur dieses Prinzip ist unsterblich und ewig. Wir haben aber keine Erinnerung, weil dieses leidensunfähig ist, die leidensfähige Vernunft hingegen vergänglich ist, und ohne diese jenes nichts erkennt. Die vernünftige Erfassung von Unteilbaren gehört zu demjenigen, wovon es keinen Irrtum gibt. Worin es hingegen Falsches und Wahres gibt, da findet schon eine Zusammensetzung von Intelligiblen

zu einer Einheit … Wenn es um Vergangenes oder Zukünftiges geht, denkt die Vernunft die Zeit hinzu und nimmt sie mit dem Gegebenen zusammen. Der Irrtum liegt nämlich immer in der Zusammensetzung … Was Einheit bewirkt, ist für jedes Gegebene die Vernunft. Da aber das Unteilbare von zweifacher Art ist, entweder der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach, hindert nichts, das Unteilbare zu erfassen … In gleicher Weise ist ja die Zeit teilbar und unteilbar“ (Aristoteles: Über die Seele, 430a-b).

Weil oder wenn all‘ dies so - sei es in Verbindung oder sei es in Unterscheidung, aber nicht in Ineinssetzung und Einheit oder Isolierung und Lösung - sein sollte, was empirisch ja keineswegs der Fall sein muss, darum gilt die erste Frage extremismuskritischen Forschens und präventionspraktischen Handelns auch stets den Voraussetzungen der politischen Entscheidungen der Menschen. Hierzu zählt nicht die Philosophie, auch wenn diese eine universelle Dimension hat, da die Mehrheit der Menschen heute nicht philosophiert und es eine auf philosophischer Selbstdeutung beruhende politisch geordnete Gesellschaft nicht gibt, sondern vor allem der Glaube und die religiöse Praxis sowie deren Kritik oder Negation und das Verhältnis dessen, woran die Menschen jeweils glauben oder nicht glauben, zu ihrem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, das in seiner Gesamtheit das „Bewusstsein von politischer Realität“ (Voegelin 1966) konstituiert. Überdies ist die Bedeutung des Glaubens und religiöser Praxis oder der Säkularität für die Güterorientierung der Menschen von Interesse, also für das, was Bürger für das höchste Gut und was sie, sei es in Verschiedenheit oder Verbindung, sei es in Abtrennung von oder Einheit mit diesem, politisch für erstrebenswerte Güter halten.

Bezüglich des Verhältnisses von Politik und Religion ist also insbesondere das Verhältnis von dem, woran geglaubt oder worauf nicht vertraut wird, a) zum Menschen, b) zur Gesellschaft und c) zur Natur von Interesse.

Weil, wie Bärsch über oben von ihm bereits genannte Bestimmungen hinaus weiter ausführt, „der Mensch ein denkendes Wesen ist, ist Politik abhängig von der Art des Wahrnehmens, Meinens und Erkennens innerhalb bestimmter formaler als auch materieller Kategorien“ (ebenda, Seite 23). Formale wie materielle Kategorien der Erkenntnis zur Bestimmung des Verhältnisses von Mensch, Gesellschaft, Welt und Gott oder Politik und Religion sind insbesondere folgende:

Einheit/Andersheit, Sein/Nichts, Seiendes/Nichtseiendes, Endlichkeit/Unendlichkeit, Ruhe/Bewegung, Affirmation/Negation, Identität/Differenz, Einheit/Vielheit, Dasselbe sein/Verschieden sein, Ganzes/Teil, begrenzt/unbegrenzt, unbedingt/bedingend/bedingt, Substanz/Akzidenz, gleich/ungleich, ähnlich/unähnlich, Ursache/Wirkung, Zweck-/Wirk-/Form-/Materialursache, Selbstzweck/Zweck/Mittel, Inklusion/Exklusion, Offenheit/Geschlossenheit, Möglichkeit/Wirklichkeit, Mangel/Überfluss, Fülle/Leere, Ewigkeit/Zeit, Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft, Ursprung/Ziel, absolut/relativ, sakral/profan, geistig/materiell, transzendent/immanent, Implikation/Explikation, Unter-/Überschätzung, Divinisierung/Dämonisierung, synthetisch/analytisch.

Von evaluationsleitender, extremismuskritischer wie präventionspraktischer Relevanz in Bezug auf die Anwendung der genannten materiellen wie formellen Kategorien des Denkens und Meinens sind dabei, um hier nur einige wenige Beispiele zu nennen, u.v.a. folgende Fragen:

Wird dem, woran geglaubt, was geliebt und worauf gehofft wird, sowohl im Verhältnis zum Menschen als auch im Verhältnis zur Gesellschaft, verstanden als Oberbegriff für alle Vergesellschaftungsformen von der Ökonomie bis hinauf zur Religion, und zur Natur jeweils die Qualität *transzendent* zugesprochen? Werden Mensch, Geschichte und Gesellschaft *dedivinisiert* bzw. *entheiligt* oder wird das, woran geglaubt wird, in Mensch und Gesellschaft, Geschichte und Welt *immanentisiert*? Werden Mensch, Gesellschaft oder Natur im Rahmen einer Religion *sakralisiert* oder *säkularisiert* oder im scheinbar säkularen Kontext *verabsolutiert*? Werden die Abhängigkeiten von der Natur oder individuelle wie gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten *unter-* oder *überschätzt*, *divinisiert* oder *dämonisiert*? Sind *mono-* oder *multireferentielle*, allen Dimensionen des Daseins gegenüber *offene* oder *geschlossene* Glaubens-, Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungsformen vorherrschend?

Im Hinblick auf die Geltung der Verfassung sind z.B. folgende Fragen von Bedeutung:

Sind die Bürger bei ihrer Entscheidung für eine die politische Ordnung der Gesellschaft ermöglichende Handlung aufgrund ihres Glaubens, ihrer Religionskritik oder Säkularität in der Lage, zwischen *absoluten* und *relativen* Werten bzw. zwischen *bedingter* und *unbedingter* Dimension eines Gutes oder Übels zu unterscheiden? Können sie einerseits die Verantwortung vor Gott und den Menschen sowie die intendierte ‚Unantastbarkeit' der Würde nachvollziehen und andererseits die Pluralität der Grundwerte als

auch die Gleichheit vor dem Gesetz anerkennen oder wird ein *bedingtes* Gut mit dem, was uns *unbedingt* angeht, verwechselt, verkannt oder verabsolutiert bzw. ein *bedingter Zweck* zum *Selbstzweck* erhoben? Ist letzteres der Fall, können weder die Würde geachtet und geschützt noch die Pluralität der Grundwerte gewährleistet werden. Letztere könnten dann gar nicht mehr oder nur mehr in reduktionistischer und abgeleiteter Form von dem *Zweck* wahrgenommen werden, der zum *Selbstzweck* erhoben wird.

Von präventionspraktischer Handlungsrelevanz ist darüber hinaus z.B., ob primär oder ausschließlich

> *Selbsterhaltung, Anpassung an die innere wie äußere Natur, Fortpflanzung, Familie und Gesundheit, Natur- und Selbstbeherrschung, Technik, Wohlstand, Wohlbefinden, Lust, Vergnügen und Zerstreuung, Sicherheit, Ordnung und Frieden, Gesellschaft und Gemeinschaft, Recht und Gesetz, Anerkennung, Gleichheit, Würde, Freiheit und Gerechtigkeit, Bildung, Wissen und Wahrheit, Glück, Demut, Glaube, Liebe und Hoffnung*

als Güter oder höchste Güter angesehen werden. Es kann also sein, dass politisches Handeln primär oder ausschließlich *eindimensional*, also z.B. vor allem oder nur an ökologischen, ökonomischen, gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen oder religiösen Gütern orientiert wird. Von Bedeutung bei der Wahrnehmung unterschiedlicher Güter und Paradigmen des Handelns sind nicht allein deren nähere Konkretisierung und die dabei vorgenommenen Unterscheidungen und Rangordnungen. Auch kommt es nicht nur darauf an, ob die Prioritäten *inklusiv* oder Präferenzen *exklusiv* gesetzt und wechselseitige Implikationen aufgrund von Durchschneidungen überhaupt erkannt werden können. Vielmehr kommt es immer auch darauf an, ob bei jedem einzelnen Gut zwischen *unbedingter* und *bedingter*, *absoluter* und *relativer* oder *transzendenter* und *immanenter* Dimension unterschieden wird. Denn ist dies nicht der Fall, kommt es zu einer Polarisierung und Extremisierung.

Da das, was für ein Gut oder Übel gehalten wird, ex- oder implizit vom Glauben, der Welt- und Existenzdeutung bzw. dem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte abhängig ist, mit dem vermeintliche oder tatsächliche Güter gefunden oder erfunden, gegründet oder begründet oder in Frage gestellt werden können, ist darüber hinaus von Bedeutung, welches Bewusstsein vom Menschen derzeit vorherrschend ist. Es ist also von präventionspraktischer Relevanz, sowohl ein handlungs- als auch bewusstseins-, ordnungs- und basisorientiertes Verständnis von Politik auszubilden.

Präventionspraktisch zu beachten ist dabei insbesondere, ob ein *geistig* geordnetes, gleichwohl *materiell* fundiertes und dabei allen Seinsdimensionen und Daseinssphären der Existenz des Menschen in Gesellschaft und Geschichte gegenüber *offenes* und multidimensionales Bewusstsein vom Menschen ausgebildet wird oder ob ein mehr oder weniger *geschlossenes* Bewusstsein vom Menschen vorherrschend ist, indem Menschen z.B. primär oder ausschließlich als spirituell-*geistige* bzw. religiöse, vernunftbegabte, leidenschaftliche, gesellschaftliche oder *körperliche* Lebewesen betrachtet werden. Viele weiteren Dimensionen des Menschseins sind dabei natürlich zu berücksichtigen.

Extremismuskritisch gilt es also zu beachten, ob im Extremfall, und vor allem um diesen Fall geht es ja in der Extremismusforschung und Präventionspraxis, *eine* Dimension des Menschseins von allen anderen *isoliert*, mit dem *Einen* selbst *gleichgesetzt*, und *alle anderen negiert* und mit dem *Gar Nichts gleichgesetzt* und *annihiliert* werden, wir es also z.B. mit einem religiös oder materiell, vernünftig, dialektisch, gesellschaftlich, ästhetisch, empirisch oder emotional extremisierten Selbst- bzw. Menschenverständnis zu tun haben oder nicht.

Dies hier nur als ein Hinweis darauf, dass ein philosophisch-transdisziplinäres Verständnis von Extremismus anwendbar und offen ist für disziplinäre und präventionspraktische Ausdifferenzierungen vielfältigster, aber nicht einfältiger Art. Viele Reduktionismen werden erst vor dem Hintergrund der Multidimensionalität eines Phänomens erkannt. Die philosophische Begrifflichkeit weist darauf hin, dass es bei solchen Phänomenen nicht schlicht um psychische Einfältigkeit, Bequemlichkeit, Vorurteile, Unwissenheit und Komplexitätsreduktion oder gesellschaftliche Anerkennungsdefizite und Ressentiments geht, worum es immer auch, indes nicht allein geht. Vielmehr geht es in der ‚Tiefendimension' um die Aufhebung der Angst vor der Möglichkeit des Gar Nichts und Vernichtung der Nichtung einerseits sowie in der ‚Höhendimension' um die Lösung der Spannung zum Grund oder Zweck des Daseins und um Verklärung und Erlösung andererseits, die innerweltlich zwar erheblich gedämpft, aber nicht aufgehoben und erfüllt oder vollendet werden können.

Analoges gilt im Hinblick auf die Vorstellungen von Gesellschaft und des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesellschaft. Auch hier kann man extremismuskritisch danach fragen, ob das Bewusstsein, das Menschen von sich selbst haben, in ausschließlicher Abhängigkeit oder vollständiger Unabhängigkeit von ihrem Bewusstsein von

Gesellschaft und Geschichte gedacht wird oder nicht. Wird das Selbstbewusstsein subjektivistisch, egoistisch oder privat-hedonistisch oder im Gegenteil objektivistisch, altruistisch, sozial oder historisch fatalistisch in Abhängigkeit von vermeintlichen oder tatsächlichen kollektiven Zugehörigkeiten bestimmt? Werden kollektive Zugehörigkeiten religiös, kulturell, politisch, gesellschaftlich oder wirtschaftlich und materiell bestimmt? Werden Egoismus und Altruismus dialektisch unvermittelt als malum- und idealtypologische Gegensätze behandelt oder werden Selbst- und Nächstenliebe in Bezug auf ein Drittes vermittelt, z.B. Gott, Volk, Heimat, Nation, Verfassung, Würde, Freiheit, Gleichheit? Ist ein im Geiste der plural gemischten Verfassung gelebtes und diese tragendes Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte sozialdominant oder besteht die Gefahr ökologisch, ökonomisch, ästhetisch, sozial, politisch, kulturell oder religiös reduzierter Vorstellungen? Auch hierbei kann es in der Tiefen- wie Höhendimension bzw. Ordnungs- wie Fundierungsfunktion darum gehen, ob *eine* Dimension des Selbst- und Sozialseins von allen anderen *isoliert und positiviert*, mit dem *Einen* selbst *gleichgesetzt*, und *alle anderen negativiert* und mit der Möglichkeit des *Gar Nichts oder Nichts gleichgesetzt* und *annihiliert* werden, wir es also z.B. mit einem religiös oder materiell extremisierten Selbst- oder Gesellschaftsmissverständnis zu tun haben oder nicht. Betreffen Materialität und Ökonomie alle übrigen Dimensionen des Mensch- und Sozialseins in einer spezifisch materiellen Fundierung oder ökonomischen Färbung, werden diese in ihrer besonderen ökonomischen oder religiösen Dimension unterschieden und miteinander verbunden? Wird erwogen, dass auch ein Gottesdienst und Religiosität der Ökonomie und Effektivität unterliegen? Wird eine spezifisch ökonomische Dimension der Vergesellschaftung, und daraus die Bildung von Gewerkschaften und Arbeit'geber'organisationen beachtet? Wird die ökonomische Dimension aller übrigen Vergesellschaftungsformen von der Ökologie bis zur Religion als deren jeweilige materielle Basis und ökonomisches Fundament gesehen, wird z.B. über die Wirtschaftspolitik hinaus auch eine Religionsökonomie in Erwägung gezogen? Wird Religiosität allein auf Erlösung und Auferstehung im Jenseits dogmatisch oder gar heilsgewiss fixiert oder eine religiös spezifische ‚Färbung' und religiöse Ordnung aller übrigen Mensch- und Sozialseinsdimensionen erwogen? Wird beachtet, dass Zeitlichkeit und Ewigkeit nur dialektisch in wechselseitigem Bezug und Durchdringung von uns erfasst werden können? Oder wird beispielsweise Religiosität in Bezug auf Materialität, Ökologie und Ökonomie nur mit innerweltlicher Askese, Anpassung und Einordnung in die Natur oder allein mit ökonomischen Erfolg, Reichtum und

Beherrschung der Natur in Beziehung gebracht? Werden Gier, Unersättlichkeit und Pleonexie und scheinbar unbegrenztes Mehrhabenwollen oder Askese und vermeintliche Bedürfnislosigkeit religiös geboten, verboten oder derartige Fragen gänzlich aus- oder radikal abgeblendet? Wird die ökonomische Dimension der Religiosität gesehen? Werden Sado-Masochismus, Dominanz und Unterwerfung als neue, vermeintlich profane Kirche bizarr ausgelebter Sexualität orgiastisch gefeiert und vermeintliche Asexualität oder zölibatäre Lebensweisen dialektisch ebenso unvermittelt wie polarisierend und unvereinbar gegenüberstellend nach wie vor mit feuereifrigster Frömmelei gepredigt? Oder werden Spiritualisierung der Sexualität wie Sexualisierung der Spiritualität schon zwecks Steigerung von Orgasmusfähigkeit und Sensibilisierung von Spiritualität dialektisch vermittelt und mit körperachtsamster Sanftheit, zärtlich-zerbrechlichster Zuwendung zur Leiblichkeit wie leidenschaftlich-heftigster Gläubigkeit und entschiedenster Hinwendung zu Gott verknüpft? Wird die feine, höchst soziabelste Verbindung von leiblicher mit metaphysischer Schamhaftigkeit überhaupt noch erahnt? Werden Unterschiede, relative Eigenständigkeit und wechselseitige Implikationen nicht nur von Materialität, (non)binärer Sexualität und polymorph vergnüglicher Spiritualität oder - um wieder zur weniger ernsten und minder soziablen Thematik wechselseitiger Implikationen von Religion und Wirtschaft, wie hier nur angerissen, zurückzukehren -, wieder in Betracht gezogen und darüber hinaus auch die von Religion, Kultur, Politik und Gesellschaft? Wird Außenpolitik auf Wirtschafts-, Geschlechter- und Gender- oder Religionspolitik reduziert? Wird die politische Bedeutung derartiger Reduktionen für das internationale Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander überhaupt erkannt, wie dies zuletzt mit der Infragestellung von Wandel durch Handel in Bezug auf den russischen Imperialismus oder der Missachtung von Genderfragen in Bezug auf muslimische Mullahs geschehen ist? Wird Religiosität und deren gesellschaftliche Dimension auf eine Funktion von Politik und Gesellschaft oder umgekehrt Gesellschaft und Politik als eine Funktion von Religiosität und Religion gesehen, d.h. werden die Umkehr und Wechselseitigkeit von Funktionalisierungen dialektisch in Betracht gezogen? Wird jede Form von Überordnung des Glaubens über die Politik als Fundamentalismus verurteilt oder umgekehrt jede Form von Unterordnung der Glaubensgemeinschaften unter politische Strafverfolgung, beispielsweise durch deren Vereitelung selbst bei gröbster Missachtung von Menschenrechten und Kindesmissbrauch, als Einmischung in religiöse Freiheitsrechte abgelehnt?

Weiter oben hatte ich bereits darauf hingewiesen, dass Affirmation und Negation, Positivierungen wie Annihilisierungen einer Dimension des Mensch-, Sozial- und Naturseins schlicht mit vorschneller Verallgemeinerung dessen einsetzen, was persönlich oder gesellschaftlich als gut, wertvoll, sinn- oder zweckhaft empfunden wird. Diese lassen sich kaum vermeiden, wenn sie durch eindimensional-ungeordnete und materiell nicht fundierte Gottes-, Menschen-, Gesellschafts- und Weltbilder hervorgerufen werden und dabei die Ordnungsdimension von oben nach unten mit der materiellen Fundamentalisierungsdimension von unten nach oben vertauscht werden.

Wird all dies, was hier nur äußerst grob an wenigen Beispielen angerissen und weder umrissen noch ausbuchstabiert werden kann, nicht explizit gemacht durch eine Reflexion auf notwendige Basis- und freie, gleichwohl nicht unbedingte Ordnungsfunktion und nicht mittels Rekurs auf materielle wie immaterielle Kategorien wie Einheit/Sein/Nichts, bedingt/unbedingt, exklusiv/inklusiv, begrenzt/unbegrenzt, Explikation/Implikation, transzendent/immanent etc., führt dies früher oder später zur Vereinseitigung, Verabsolutierung, Verkehrung oder Verkennung der Verantwortung vor Gott und den Menschen sowie einzelner Verfassungswerte, insbesondere im Verhältnis der Grundwerte zueinander und deren Verhältnis zur Gewaltenteilung, Gewaltmonopol, Gesetzesherrschaft, Volkswille und Volksgewalt und weiteren gesellschaftspolitischen Paradigmen, da auch diese ohne die Kategorien des Denkens weder sinnvoll mit ihrer jeweiligen relativen Eigenständigkeit voneinander unterschieden noch in ihrer jeweiligen Mehrdimensionalität miteinander verbunden und dabei auch noch grundgesetzkonform zu-, unter- oder übergeordnet werden können. Was einerseits aufgrund der Multidimensionalität der Begriffe vielfältigste Formen von Fach- und Ordnungswissen aus Geistes-, Gesellschafts- und Naturwissenschaften voraussetzt, und andererseits wie oben angedeutet nicht allein ein kognitives, sondern auch ein existenzielles Phänomen ist.

Dies mag hier an dieser Stelle genügen, warum es aus extremismuskritischer und präventionspraktischer Perspektive in konkretisierender Anlehnung an die Philosophie, Politische Philosophie und Religionspolitologie erforderlich ist, zunächst vor und über fachwissenschaftliche Ausdifferenzierung hinaus ein explorativ-weitgefasstes Verständnis von Religion, Politik, Kultur, Extremismus, Ko-Extremisierung und Radikalisierung auszubilden, um auch deren wechselseitige Implikationen und damit Extremisierungen erfassen zu können, insofern Implikationen gar nicht berücksichtigt werden

können, wenn Begriffe vorschnell voneinander isoliert werden. Der mit der hier vorgestellten Präformativen Evaluation für präventive Maßnahmen entwickelte und zur Anwendung kommende Politikbegriff in transdisziplinärer Absicht wird daher nicht nur begrenzt auf Recht und Verfassung, Staat und politische Institutionen, politische Prozesse im engeren Sinne sowie gesellschaftliche Machtprozesse und Herrschaftsverhältnisse, die demoskopische Erfassung von Wählerpräferenzen, kurzfristig gefasste Meinungen der Bürger über Politiker, Parteien, politische Institutionen und aktuelle Politiken, Affirmation oder Negation, positive oder negative Einstellungen/Haltungen/Meinungen/Gefühle gegenüber dem bestehenden politischen System, sondern ergänzt um die diesen Meinungen oder Einstellungen zugrunde liegen könnenden Selbst- bzw. Gesellschafts-, Geschichts-, Natur und Weltdeutungen sowie mit diesen Dimensionen korrespondierenden Wertorientierungen und Lebensweisen.

Zum Zwecke der Kennzeichnung dessen, worüber man sprechen will, und nicht zum Zwecke einer Definition oder inhaltlich erschöpfenden Bestimmung, was begriffliche Bestimmungen, wenn überhaupt, dann nur mittels Diairese und Synagoge leisten können, wird hier als konzeptioneller Befund daher vorgeschlagen, unter ***Politik*** *das Bewusstsein der Bürger von Mensch, Gesellschaft und Geschichte und deren Ordnung*, unter ***Religion*** *den Glauben und religiöse Praxis, Gesetze oder Gebote in der Differenz von Diesseits und Jenseits in Bezug auf Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt, unter* ***Religionspolitik*** *die Ordnung des Verhältnisses von Politik und Religion sowie politische Implikationen des Glaubens und religiöse Implikationen des Politischen* und unter ***Politischer Kultur*** *die Bedeutung des Bewusstseins der Bürger von Gott und Göttern und ihrer religiösen Praxis oder deren Negation im Verhältnis zu ihrem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur und deren Zu-, Über-, Gleich- oder Unterordnung* zu verstehen, um empirisch offen deren jeweilige Bedeutung für plural verfasste Grundwertedemokratien bei konkreten Herausforderungen und Gestaltungen des Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinanders erfassen zu können.

Im Sinne einer Weiterentwicklung des Konzeptes der politischen Kulturforschung (vgl. Gebhardt 2004; Hildebrandt 1996, 20ff. und 103ff.; Rohe 1990) für extremismuskritische und präventionspraktische Zwecke kommt es unter dem Topos der ***Politischen Kultur*** zudem immer auch darauf an, *tiefersitzende, längerfristige und* ***abwägende*** *gesellschaftspolitische* ***Güter- und Werteorientierungen*** *der Bürger*, d.h. nicht allein

einzelne Güter, sondern die vorherrschenden Zuordnungsweisen der Güter und Werte zueinander (Über-, Unter- oder Gleichordnung) **und** *den Glauben bzw. religiöse Praxis und das vorherrschende Bewusstsein der Bürger von Gott und Göttern oder deren Negation im Verhältnis zu ihrem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur* zu erfassen, das gesellschaftspolitische Haltungen ordnen und vorherrschende Güter- und Wertorientierung sowie damit einhergehende Lebensweisen in Frage stellen oder begründen kann.

Erst vor dem Hintergrund dieser explorativ relativ weitgefassten Konzepte von Politik und Politischer Kultur wird man: ***Extremismus*** als *Immanentisierung der Transzendenz Gottes und des Bösen in Mensch, Gesellschaft und Geschichte* einerseits und als *Verabsolutierung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte sowie von Gütern und Übeln, Zielen und Zwecken menschlichen Handelns* andererseits verstehen können. Unter ***Radikalisierung*** wird im Anschluss an das hier vorgeschlagene Verständnis von Extremismus die *Tendenz zur Immanentisierung oder Verabsolutierung* verstanden. **Ko-Extremisierung** soll dann die Immanentisierung oder Verabsolutierung des Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinanders zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung bzw. zu divinisierter Selbst- und dämonisierter Fremdkulturalisierung gegeneinander oder gemeinsam gegen Dritte heißen und **Ko-Radikalisierung** die Tendenz zur Ko-Extremisierung.

Wer nicht nur politisch oder bloß ökonomisch, gesellschaftlich oder kulturell jeweils im engeren Sinne verstanden über Extremismus sprechen und dabei unfreiwillig von einem Extrem ins andere fallen möchte, sondern in einem politikwissenschaftlich oder philosophisch weiter gefassten Sinne über Extremismusbegriffe reden will, sollte gelegentlich auch über die Multiperspektivität und Vielfalt von Extremismus-, Mitte- und Maßbegriffen nachdenken. Aus der Perspektive der Politischen Philosophie und Religionspolitologie ist dabei vor allem zwischen relativen und absoluten Extremismus-, Mitte-, und Maßbegriffen zu unterscheiden. Denn Extremismus, Mitte und Maß können nicht allein relativ, sondern auch absolut verstanden werden, d.h. als alle Relativität und Innerweltlichkeit transzendierend: Unterschieden werden kann demzufolge zwischen daseinsrelativen, z.B. auf Mensch, Gesellschaft, Geschichte oder Welt, Person, Kultur, Politik, Arbeit, Wirtschaft, Bildung, Freizeit, Familie, Entspannung, Muße oder Religion im engeren Sinne bezogenen, und grund- oder abgrundrelativen Extremismus-, Mitte- und Maßbegriffen, die z.B. auf das Absolute, Eschata, Vollkommenheit,

Gott, das Eine, Nicht-Andere, Ganz-Andere, Nichts oder Gar-Nichts, metaphysische oder radikale Böse, unbedingte Einheit oder Vielfalt, absolute Freiheit oder Gleichheit bezogen werden.

Eine relative Messkunst bestimmt die Extreme nach den voneinander abhängigen, wechselseitigen Verhältnis zweier Größen zueinander ohne Bezug auf ein tatsächlich oder vermeintlich objektives, von beiden unabhängiges Drittes, z.B. als mehr oder weniger, größer oder kleiner. Das Maß liegt dann im Bezug zweier Größen aufeinander. Und die relative Mitte wiederum wird nur in Abhängigkeit zweier Extreme bestimmt, die extrem nur relativ bzw. in Bezug aufeinander sind. Mitte wie Extreme (Minimum wie Maximum) sind dann vollständig abhängig von der Perspektive, d.h. bisweilen je nach gewählter Perspektive und Genus proximum beliebig und austauschbar. Was aus der einen Perspektive je nach Bezugspunkten ein Maximum zu sein scheint, erscheint aus anderer Perspektive mit nur einem anderen Bezugspunkt als Minimum.

Die Mitte oder Extreme komplexer bestimmt, als nicht nur aufeinander, sondern zudem auf das Absolute, Eschata oder oberste Genus bezogen, werden nicht bloß relativ in wechselseitiger Abhängigkeit, räumlich oder quantitativ, sondern qualitativ oder ideell in Bezug auf ein Drittes rechtes oder absolutes Maß bestimmt.[201] Aus der Perspektive der Philosophie können dabei, um die Komplexität noch einmal zu erhöhen, Maß und Mitte oder Maß und Extreme zusammenfallen: Die Mitte kann dann z.B. als das Maß, das Maßvolle, Vollkommene, Absolute, Gute, Begrenzende, Richtige, Bestimmende, Seltene, Mäßige bestimmt werden, während die Extreme dann z.B. als Unbestimmtes, Häufiges, Übermäßiges, Schlechtes, Unbegrenztes, Falsches, Unvollkommenes, Relatives, Maßloses, Unmäßiges erfasst werden können. Menschliche Tugend, Trefflichkeit, Exzellenz oder Arete können als das rechte Maß zwischen zwei Extremen oder Eschata als Mitte zwischen Mühe und Muße, Besitz und Bildung, Arbeit und Anschauung, Gesundheit, Gymnastik und Genuss, Politik und Betrachtung und Mitte zwischen

[201]Die Unterscheidung zwischen Mangel und Überfluss und zweier Arten der Messkunst, einer relativen und einer absoluten, findet sich meines Wissens nach nicht zuerst bei Aristoteles, sondern bei Platon (Politikos 283c-285). Die erste wird von ihm in Beziehung zweier Größen auf einander als Größeres und Kleineres bestimmt, „welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegenteil abmessen“ (284e). Die andere als die, die dies zudem noch im Hinblick auf das Angemessene, Schickliche, Gelegene oder Gebührliche tut „und alles, was in der Mitte zwischen zwei äußersten Enden seinen Sitz hat.“ (ebenda). Beide Messkünste müssen für Platon „zur Darlegung des Genauen selbst“ bestehen, d.h. „Größeres und Kleineres sei messbar nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen. Denn wenn dies stattfinde, können auch jene bestehen, und bestehen jene, so muss auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.“ (284d). Vgl. zu Mitte und Maß und meinen nachfolgenden Explikationen auch: Heinz Röttges: Mitte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Spalte 1422.

zwei entgegengesetzten, einem positiven und einem negativen Eschata oder auch zwischen zwei Übeln wie z.B. Einem und Nichts, Mangel und Überfluss, Fülle und Leere, Hochmut und Kleinmut, Zuviel und Zuwenig bestimmt werden. Der Mensch kann z.B. als Mitte zwischen dem Einen, All und dem Nichts, dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen verstanden werden, der weder das Ganze noch das Nichts erkennt, weder alles noch nichts beweisen kann, weder allmächtig noch ohnmächtig, weder all- noch unwissend, weder vollkommen gut noch ganz und gar schlecht und vollständig verdorben ist.

Wer dahingegen vom Primat des Unendlichen und Unbegrenzten vor dem Begrenzten und Endlichen ausgeht und die Vereinigung der Extreme als maßloses Maß und unendliche Mitte zu begreifen versucht, dem erscheint überdies eine menschlich behauptete Mitte als Anmaßung und Übel: „Die Mitte, die die Stellung des Menschen definiert, erweist sich aufgrund der Transzendenz der wahren Mitte, nämlich Gottes als alleiniger Vereinigung der Extreme als das ‚Zerbrechlichste'; behauptet der Mensch seine Mittelstellung als Mittelpunkt (centre), so verfällt er der Anmaßung, d.h. die Mitte ist keine bestimmte, keine begrenzte und begrenzende, sondern eine unendliche, auf der wir treiben, immer im Ungewissen. Während also die Mitte bei Parmenides und Aristoteles das das Apeiron begrenzende Maß aller Dinge ist, wird sie bei Pascal zur unendlichen Mitte, die keine Grenze kennt und kein Maß setzt; die menschliche Mitte ist nicht der Mittelpunkt und nicht mehr das Maß, gemessen wird am Unendlichen, also Maßlosen. So gibt es für Pascal an sich keinen Fortschritt der Erkenntnis, da die Mitte, nur am Unendlichen gemessen, kein Mehr oder Weniger zulässt und folglich jede endliche Größe gleich weit entfernt ist von den Extremen des unendlichen Kleinen und Großen." (Heinz Röttges: Mitte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Spalte 1422).

Doch können die Gemeinsamkeiten wie Differenzen zwischen antiker und moderner, platonischer und christlicher Philosophie, beispielsweise ob Gott als Vereinigung der Extreme zu bestimmen ist oder jenseits derselben aller Bestimmung enthoben ist, hier nicht weiter erörtert und durchdacht werden. Hingewiesen sei hier über das bisher Gesagte hinaus, dass man auch Extremist aus Unzufriedenheit, Übersättigung und Langeweile werden kann. Was man wieder entdecken kann, wenn man sich damit befasst, was heute jüdische Theologen und Philosophen über das Böse in der Bibel denken, also über das Bilderverbot, Verbot des Götzendienstes und dem Verbot, vom Baum

der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen. Denn die Schlange verführte mit folgenden Worten: „...und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ (Genesis 3,5).

Unsere Aufmerksamkeit, zumal dann, wenn wir uns mit Extremismus- und Antisemitismusforschung befassen, könnten wir dann beispielsweise Daniel Krochmalnik schenken, der böse Menschen als Möchtegern und Nimmersatt nicht ohne bittere Ironie und sarkastischem Seitenhieb auf Kollegen, die meinen, dass Deprivation oder fehlende gesellschaftliche Anerkennung ausreicht zur Bestimmung dessen, was extrem im Sinne von dem ist, was in Bezug auf eine transzendent verstandene Mitte das Böse ist oder nur so genannt wird, wie folgt charakterisiert gegenüber denen, die nicht müde werden darauf hinzuweisen, wie komplex doch die Ursachen von Extremismus seien. Indes kann es mitunter auch ganz einfach sein: „Gott ist wie ein fürsorglicher Vater [möglicherweise auch Diverser oder fürsorgliche Mutter, darauf kommt es hier nicht an, PK]. Er hat seinem Kind eine luxuriöse Wohnung, lauter Delikatessen und eine hübsche Frau gegeben. Er hat ihn aber nicht nur mit Luxus verwöhnt, er hat ihn auch seinen Fähigkeiten gemäß gefordert und gefördert. Insgesamt hätte es dem jungen Paar kaum besser gehen können, doch das reichte ihnen nicht, und sie missachteten die einzige göttliche Einschränkung: Sie aßen vom ‚Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen‘ ... [Bei] dem ersten Menschenpaar, das im göttlichen Schlaraffia großzügig mit allen Luxusgütern versorgt ist, ... handelt es sich nicht um einen notwendigen Frevel, sondern um die uns wohlbekannte Sünde aus Übersättigung und Langeweile. Aber Nimmersatt will nicht nur ausgerechnet das haben, was ihm vorenthalten ist, sondern Möchtegern will auch ausgerechnet das werden, was er nicht sein kann – Gott. Denn der verbotene Baum besaß nach der von Gott bestätigten Auskunft der Schlange (3,5.22) die Fähigkeit, dem Menschen das Gefühl der Göttlichkeit zu geben. Die Unersättlichkeit des Menschen wird Maß für Maß mit Mangel bestraft“ (Daniel Krochmalnik: Das Böse in der jüdischen Tradition. In: Johannes Laube (Hrsg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, S.14f.).

Nun gibt es überdies gewiss viele jüdische Stimmen und manche unter den heutigen Judaisten sind der Meinung, dass die Schlange klug war.[202] Heinrich Heine hingegen, um über die heute nur selten übergangenen Hannah Arendt, Max Horkheimer,

[202]So Peter Schäfer: Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen westlichen Denkens, München 2022.

Theodor W. Adorno und Sigmund Freud hinaus zur Abwechselung nach einem der ersten Lehrstuhlinhaber für jüdische Theologie und Philosophie in Deutschland mal einen philosophierenden Poeten zu zitieren, der leichtfüßig eine überaus lesenswerte Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland mit einem noch erstaunlicheren Vorwort zur deutschen Ausgabe verfasst hat, empfahl darin die Lektüre der Bibel „nicht bloß dem guten Ruge, sondern auch meinem noch viel verstocktern Freunde Marx, ja auch den Herren Feuerbach, Daumer, Bruno Bauer, Hengstenberg, und wie sie sonst heißen mögen, diese gottlosen Selbstgötter, zur erbaulichen Beherzigung […]. Es stehen überhaupt noch viele schöne und merkwürdige Erzählungen in der Bibel, die ihrer Beachtung wert wären, z.B. gleich im Anfang die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotte werde durch die Erkenntnis, oder, was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst gelange – Diese Formel [Hegels, PK] ist nicht so klar wie die ursprünglichen Worte: ‚Wenn ihr vom Baume der Erkenntnis genossen, werdet ihr wie Gott sein!'“[203] Eine kürzere und zugleich vergnüglichere, Hegel gewiss nicht mit all seinen Differenzierungen gerecht werdende, indes wesentliches doch malumtypologisch prägnant erfassende Zusammenfassung Hegels kenne ich nicht.

Jüdische Stimmen sollten in ihrer Vielfalt nicht allein deshalb eingeholt werden, weil sie Ziel von Judenhass und Judenfeindschaft sind und als Opfer gehört werden sollten. Zumal dann, wenn vorgeblicher Philosemitismus – schon das Wort hat einen rassistischen Unterton – mit Unterlassung einer dringend erforderlichen Kritik an nationalreligiöser Politik der gegenwärtigen Regierung Israels einhergeht. Beachtung finden sollten sie vielmehr auch, weil sie einen Beitrag zur Diagnose der Täter aus spezifisch jüdischen Perspektiven leisten können. Zu denen zählen nicht zuletzt theologische, philosophische und poetische, die andere in aller Regel so nicht geben. Da Ko-Extremisierung nicht bloß gegeneinander, sondern auch gemeinsam gegen Dritte erfolgt, gegen Schwache, Kranke, Frauen, Homosexuelle, Arme, Hilfsbedürftige und vor allem immer noch gegen Juden, sollten wir diese beachten, was in der Extremismus- und Präventionspraxis meines Wissenstandes nach gar nicht und sogar in der

[203]Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Heines Werke in fünf Bänden, Fünfter Band, Berlin und Weimar 1991, Seite 10f.

Antisemitismusforschung leider nur selten, wenn überhaupt der Fall ist. Mir ist – sieht man einmal von dem linken, zudem gläubigen Außenseiter Götz Aly ab, der zumindest Sozialneid thematisiert - keine moderne Extremismustheorie bekannt, die auf Neid und vor allem Gottesneid setzt und dies zumindest als eine eigenständige und zentrale Dimension von Extremismus bezeichnet. Manche ziehen letzteres nicht einmal unter stets angemahnter Komplexität unter vielem anderen in Erwägung. Juden wurden und werden indes als Kollektiv verantwortlich gemacht für religiöse, politische, gesellschaftliche, ökonomische wie natürlich Missstände, für metaphysische, moralische und physische Übel, für menschengemachte, vermeidbare Übel wie für unvermeidbares Unglück, Vernichtung, Negation und menschliches Leiden aller Art. Juden wurden und werden als Gottesmörder und Gottes-, Welt-, Menschheits- und Menschen-, Volks-, Kultur-, Klasse-, Rasse- und Naturfeinde bezeichnet, d.h. sie werden nach wie vor ebenso komplex vielfältig wie simpel und einfältig sowohl dedivinisiert und demondialisiert, dehumanisiert, depersonalisiert, desozialisiert als auch denaturalisiert und dämonisiert. Juden werden als Übel, Unglück und Unheil exkludiert aus der Gemeinschaft mit Gott und der Welt, der Menschheit, der Geschichte und der Gesellschaft, dem Tierreich und der Natur. Zum Glück nicht mit allem von allen zugleich. Ein kurzer Blick in Monika Schwarz-Friesel und Jehuda Reinharz: Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert (Berlin/Boston 2013), von ihnen gewonnen anhand einer Korpusanalyse, der Auswertung von 14.000 Zuschriften an den Zentralrat der Juden und die Israelische Botschaft in Berlin zwischen 2002 und 2012, muss hier genügen, um die Aktualität und bittere Notwendigkeit von multidimensional zu erfassender Judenfeindschaft anzudeuten und dabei auch auf religiöse Dimensionen hinzuweisen:

> „Juden sind unser Unglück [1]; Juden sind das Übel der Menschheit und bedrohen den Weltfrieden [2]; Alle Juden sind geldgierig; Pestbeule Judentum, … das internationale Judentum will uns vernichten; Juden sind dominant im Finanzsektor; Mit SS-Methoden geht das israelische Militär vor; Die Juden zerstören Deutschland; Alle Israelis sind Mörder; Juden beherrschen die Presse; Juden sind das Übel der Welt; Sollen wir Deutsche ewig büßen? Usrael, IsraeHölle, Schwindlers List; Die Israelis sind eine verbrecherische, blutgierige Mörderbande unterm Davidstern; Ich werde alles tun, um meine Mitmenschen gegen Juden aufzuhetzen; Wir schlagen euch alle tot; Verbrecherstaat, Mörderregime, Gewaltorgien, schlimmste Kriegsverbrecher, übelste Schandtaten; Die rachsüchtigen Juden nutzen die Deutschen schamlos aus! Parasiten, Rattenpack, Untermenschen, Monster, Ungeheuer, Teufelsbrut, Verschwindet endlich aus unserer Welt [5]; Juden – Sie sind das Krebsgeschwür auf unserer Welt [6]; Seit zwei Tausend Jahren betreiben Sie Landraub und Mord [9]; Können Juden Deutsche nicht endlich in Ruhe lassen? [10]; Ihr Juden ward und seid Diebe, Mörder, Betrüger, Landräuber [11]; Ihr Juden ändert euch nie. Mieses Volk!!! [16]; Christusmörder,

> Diebe, Betrüger, Judenpack: ‚auserwähltes Volk'! [24]; Christusmörder – Menschenschänder !!!!!!!!!!!! [30]; Pfui Teufel ihr Pack! Ihr seid doch die niederste Rasse die Gott auf diese Welt losgelassen hat; Christus Mörder war nur der Anfang [31]; Warum müsst ihr mit aller Macht die ganze Welt beherrschen? [131]; Israel kontrolliert Amerika und sicherlich morgen die ganze Welt [132]; Plage der Menschheit. !!!Judendreck muss von Gottes Erde weg [143]."
>
> Alle Auszüge von judenfeindlichen Aussagen, die, sofern von Schwarz-Friesel und Reinharz als Stereotype bezeichnet, von ihnen in eckige Klammern gesetzt und über den gesamten Text von ihnen fortlaufend durchnummeriert wurden und daher leicht auffindbar sind, aus: Ebenda, alle anderen Auszüge siehe Seite 36-46.

Nun mag es nicht religiös gemeint, geschweige denn theologisch überaus reflektiert und auch von traditionellen wie aktuellen Religionen, Theologien und Philosophien nicht in jeder, aber doch in mehr als einer spezifischen Hinsicht scharf zu unterscheiden sein, wenn Juden nicht nur, aber auch als Übel der Menschheit, Bedrohung für den Weltfrieden, Teufelsbrut und Teufelspack, Christusmörder oder Plage der Menschheit und Judendreck, der von Gottes Erde weg müsse bezeichnet werden. Wie anders als mithilfe von Kategorien, in Bezug auf die man formal wie materiell zwischen Transzendenz und Immanenz sowie Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft unterscheiden kann, ist es überhaupt möglich zu erkennen, dass Menschen zwar in der Welt und zwischen Gruppen gegenwärtig lebender Menschen Frieden, aber keinen Weltfrieden oder Frieden der Welt stiften können. Letzteres, ob man daran glaubt oder nicht, könnte nur ein Gott tun, der nicht nur in der Welt ist, sondern auch der jenseitige Grund der Welt ist. Und wer außer einem fernen Gott jenseits der Welt oder zumindest einem immanent Transzendenten und transzendent Immanenten könnte die Welt beherrschen, was doch Juden nach wie vor von ihren Feinden unterstellt wird? Wie kann man ohne Unterscheidung wie Verbindung von Gott und Welt oder ohne Rückgriff auf philosophisch-henologische, materielle wie formale, nicht allein onto-theo-logisch-politische Kategorien überhaupt verstehen, was mit Weltherrschaft impliziert ist? Wie kann man überhaupt von *der* Welt sprechen, wenn man ohne Bezug auf einen weltjenseitigen Grund an Anfang, Grenzen und mögliches Ende der Welt aus dem Nichts gar nicht denken, geschweige denn kennen und davon sprechen könnte? Wie kann ein Volk Plage oder Übel der Menschheit sein, wenn Menschheit alle bisher Gestorbenen, gegenwärtig Lebenden wie künftig Geborenen umfasst, ohne dass dabei das jüdische Volk, Übel und Plagen und Krankheiten wie Pest oder Krebs substanzialisiert werden? Wie soll man sich vorstellen, dass Juden seit Jahrtausenden sich nie ändern, ohne dabei auf theologisch philosophische Kategorien wie Substanz, Essentialisierung, Extremisierung oder Dämonisierung zurückzugreifen, wobei gegenwärtig Topoi wie

Essentialisierung und Dämonisierung mit durchgängig antimetaphysischem Affekt durchaus Konjunktur haben. Zumindest kaum jemand derjenigen, der diese heute verwendet, dabei auf die Idee kommt, dass es sich hierbei um Übertragungen philosophisch-religiöser Topoi handelt. Worunter traditionell Substanz im Unterschied zu Akzidenz, Essenz im Gegensatz zu Existenz oder gute und böse Geister, wenn nicht der Leibhaftige, von Gott abgefallene Engel selbst verstanden wurden. Kann man versuchte Substanzialisierung, Immanentisierungen oder Inkarnationen des Bösen nur erkennen, wenn im Rückgriff auf traditionell religiöse Vorstellungen expliziter von Teufelsbrut und Teufelspack die Rede ist, so werden doch auch diese noch in der Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert fündig, wie oben angezeigt. Kann man ohne geistige Elementarbestandteile zur Erfassung des Seins und Daseins durch Bezug des Denkens auf diese überhaupt erkennen, dass Juden und das jüdische Volk auch ohne Rückgriff auf die traditionell oder aktuell religiöse Sprache dämonisiert werden, wenn es z.B. heißt, dass sie mit aller Macht die ganze Welt zum vermeintlichen Schaden aller anderen beherrschen würden? Man kann dies durchaus, so mag man einwenden, indem man beispielsweise Einheit im strikten Sinne allein als menschliche Imagination versteht. Doch setzt dies voraus, dass man die göttliche Realität kennt. Denn andernfalls könnte man ja gar nicht wissen, dass es sich *allein* um eine menschliche Imagination handelt, die von göttlicher Realität zu unterscheiden ist. Zudem besteht die kontraintuitive Schwierigkeit, dass ausgerechnet die Kategorie, deren Anwendung es erst ermöglicht, überhaupt Realität oder auch nur etwas als ein bestimmtes Etwas und nicht etwas anderes zu erfassen, soweit dies Menschen möglich ist, als imaginär bezeichnet wird. Ein extremer, in sich widersprüchlicher Subjektivismus, wie übrigens auch gesellschaftlich radikaler Konstruktivismus oder weltlicher Objektivismus, lässt sich dann nur schwer, wenn überhaupt, vermeiden. Werden Gott und Erde miteinander identifiziert und damit versucht, letztere zu verabsolutieren, müssen geradezu zwanghaft diejenigen, die an diesen Unsinn glauben, indem sie nicht hinreichend zwischen Gott und Erde unterscheiden, dann andere dafür verantwortlich machen, wenn sie bemerken, dass es ungeachtet ihrer Ineinssetzung immer noch Dreck auf Gottes Erde gibt, was doch ihrer Immanentisierung zufolge gar nicht sein kann. Wer dessen ungeachtet an der vermeintlichen Einheit von Gott und Erde oder scheinbar völlig profaner kollektiver Identität oder völkischer Einheit festhält, kommt dann – solange er seine falsche Grundannahme nicht aufgibt - kaum umhin zu vermeinen, andere in der Konsequenz seines fundamentalistischen Glaubens als Dreck wegschaffen und vernichten zu

müssen. Wie anders denn als Religiosität oder entgleiste Form von Religiosität kann man sonst die Aussage: Plage der Menschheit, Judendreck muss von Gottes Erde weg interpretieren? Letzteres Wegwünschen ist dann doch die Konsequenz daraus, dass man nicht nur an die Konsubstanzialität, sondern an die Einheit von Gott und Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte glaubt. Was nicht zuletzt ein Hinweis darauf ist, dass spezifische Formen von Religiosität oder deren Entgleisung nicht allein Privatsache sind und es aufgrund der institutionellen Trennung von Kirche oder Religionsgemeinschaften und Staat völlig unerheblich wäre, was geglaubt oder nicht geglaubt oder orthopraxiert oder nicht mehr orthopraxiert wird. Von extremismuskritischer und präventionspraktischer Relevanz ist es also, solange es Menschen gibt, die bewusst oder unbewusst religiös sind, dass man Judenhass nicht allein durch säkulare Kategorien hinreichend erkennt und allein durch profane Maßnahmen verhindert. Letzteres ist Platon wie Kierkegaard zufolge ohnehin nicht möglich, da Zeit und Ewigkeit nicht einnehmbare Pole menschlicher Existenz sind. Rein säkulare und profane oder bloß ewige und heilige Daseinsweisen kann es dann gar nicht geben. Wie kann es überhaupt möglich sein, Juden zu unterstellen, dass sie Gott oder Christus töten könnten, ohne dabei einer manichäisch-immanentisierten Form von Religiosität anzuhängen? Wie können denn Menschen, die an den dreieinigen Gott als Schöpfer und Erlöser der Welt glauben, dessen Sohn Mensch wird und freiwillig Leid und Tod auf sich nimmt und sich für die Sünden der Menschheit opfert, zu der Annahme kommen, dass Menschen Gott töten könnten, wenn sie nicht implizit bizarren Formen von Gottesvor- oder Gottesverstellungen anhängen. Die unsinnige Annahme, dass Menschen Gott oder den Weltgeist und Götter töten könnten, setzt doch wohl voraus, dass entweder, wenn Gott eine bloße Imagination ist, dann Vorstellungen nicht getötet, sondern schlicht aufgegeben werden. Oder wenn Gott doch größer als Menschen ist, Menschen dann, die Gott töten könnten, dämonisch diabolischer als Gott und noch größer, mächtiger als Gott oder eher weniger gute Götter, wenn nicht das absolut Böse wären, so sie denn Götter zu töten vermögen. Hören wir hierzu, bevor ich mich angesichts der Apperzeptionsverweigerung heutiger Antisemitismus- und Extremismusforschung allzu sehr in Rage rede, nochmals kurz dem vergnügt lässigen und überaus amüsierten Heinrich Heine zu: „Nein, es ist nicht wahr, dass die Vernunftkritik, welche die Beweistümer für das Dasein Gottes, wie wir derselben seit Anselm von Canterbury kennen, zernichtet hat, auch dem Dasein Gottes selber ein Ende gemacht habe. Der Deismus lebt, lebt sein lebendiges Leben, er ist nicht tot, und am allerwenigsten hat ihn

die neueste deutsche Philosophie getötet. Diese spinnwebige Berliner Dialektik kann keinen Hund aus dem Ofenloch locken, sie kann keine Katze töten, wieviel weniger einen Gott. Ich habe es am eigenen Leibe erlebt, wie wenig gefährlich ihr Umbringen ist; sie bringt immer um, und die Leute bleiben dabei am Leben. Der Türhüter der Hegelschen Schule, der grimme Ruge, behauptete einst steif und fest oder vielmehr fest und steif, dass er mich mit seinem Portierstock in den ‚Hallischen Jahrbüchern' totgeschlagen habe, und doch zur selben Zeit ging ich umher auf den Boulevards von Paris, frisch und gesund und unsterblicher als je." (Heine 1991, Seite 10).

Mir geht es hier um die Beachtung der religiösen Dimension bei extremistischen Phänomenen und nicht um Wortklauberei oder das Für oder Wider und um Exkulpation oder Bezichtigung von Religiösen und nicht einmal um schlichte Apologie mir sehr am Herzen liegender Philosophen. Platons synkritische Analyse wie diakritische Synthese der Gigantomachie unter Philosophen bildet schließlich den Ausgangspunkt und die von ihm erfasste Gigantomachie unter Philosophen den negativen Bezugspunkt meiner Extremismusforschung und Präventionspraxis. Sehr wohl liegt mir indes daran, dass Extremisierungen verkannt werden, wenn übergangen wird, dass diese, wie sie stets personale, soziale und historische, immer auch (ersatz)religiöse, religionsersetzende und (pseudo)philosophische Dimensionen aufweisen. Obschon Distinktion gegenüber unmittelbarer Gewissheit stets Not tut, reicht es nicht aus, allzu trennscharf zwischen religiös vormodernem Antijudaismus und modernen Antisemitismus zu unterscheiden und sich darauf zu beschränken, wie dies beispielsweise Heiko Beyer bei seinem systematischen, ansonsten überaus lesenswerten Vergleich der heute wichtigsten Erklärungsansätze (Theorien des Antisemitismus: Eine Systematisierung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 2015 67:753) tut und dabei hervorhebt, dass diese „eine soziale und zwei psychische Funktionen [unterscheiden, PK]: die Rationalisierung sozialen Wandels, die Externalisierung negativer Selbstanteile und die semantische Konstruktion kollektiver Identität." (ebenda). Es sei hier dahingestellt, ob kollektive Identitätsvorstellungen nicht immer eine religiöse Dimension enthalten oder nicht. Und obschon hier keineswegs in Abrede gestellt werden soll, dass Beyer wesentliche Dimensionen erfasst hat und er überdies darauf hinweist, dass über die Unterscheidung „zwischen vormodernem (wesentlich religiös konnotiertem) Antijudaismus und modernem Antisemitismus" auch über „Kontinuitäten und Brüche zwischen diesen beiden Formen des Judenhasses … in der Literatur durchaus gestritten" wird, so ist doch zu beachten, dass er sodann im Nebensatz fortfährt, dass sich

„im Grunde … die Autorinnen und Autoren jedoch darin einig [sind, PK], dass die Ursachen judenfeindlicher Ressentiments in der Moderne komplexer und abstrakter werden“ (ebenda), und fortan die religiöse Dimension ausklammert. Mag sein, dass sie sich im Grunde einig sind, dennoch leuchtet es mir nicht ein, dass moderne Forschung, um hier von postmoderner Wiederkehr der Religionen und dem Cultural Turn in den Wissenschaften mitsamt dem weitgehenden Ausschluss der Philosophie als Metawissenschaft und der voreiligen Inthronisierung der Kulturwissenschaften zu schweigen, komplexer geworden sein soll, wenn anschließend Gottesneid oder Gottes- und Gottesvolkswahn und religiöse, ersatzreligiöse oder religionsersetzende Gründe von Judenfeindschaft und Judenhass nicht mehr unter diese Komplexität fallen sollen und nurmehr von psychisch oder sozial säkularen Gründen die Rede sein soll, was doch ein Widerspruch ist, wenn man nicht glaubt, damit die Hegelsche Aufhebung vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben. Als Antidot sei hier auf Elad Lapidots philosophische Kritik des Anti-Anti-Semitismus (Berlin 2021) hingewiesen. Der Anti-Antisemitismus subsumiere und amalgamiere unter der Kategorie 'Antisemitismus‘ „drei unterschiedliche Typen von Judenfeindschaft“, nämlich kulturellen und religiösen Antijudaismus, rassistischen Antisemitismus und Feindschaft gegen den Staat Israel, gegen den jüdischen Staat. „Diese sind üblicherweise drei historischen Zeiträumen zugeordnet, wenngleich in der modernen Gesellschaft auch ihr gleichzeitiges sowie in Mischformen vorkommendes Auftreten konstatiert wird.“ (ebenda, Seite 7). Sein kritischer Kernbefund lautet indes: „Der gegenwärtige Anti-Anti-Semitismus verdammt den rassistischen Anti-Semitismus weder weil er *rassistisch* ist, noch weil er den Juden feindlich gegenübersteht, sondern weil er überhaupt *irgendwelche* allgemeinen Aussagen über Juden als Juden macht, weil er kollektiven jüdischen Lebensweisen spezifische Inhalte oder Werte zuschreibt. Anders ausgedrückt: Der Anti-Anti-Semitismus bekämpft den Anti-Semitismus, indem er das Judentum leugnet.“ (ebenda, Seite 8).[204] Und klammert

[204]„Dieses Grundmerkmal wird auch in den geläufigen internationalen Arbeitsdefinitionen des Anti-Semitismus sichtbar. Der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) definiert ihn als eine ‚bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann‘ – ohne zu sagen, was für eine Wahrnehmung, was *de facto* bedeutet: *jegliche* Wahrnehmung von Juden als Juden, *jegliche* Wahrnehmung von so etwas wie einer kollektiven jüdischen Existenz. Die jüngst veröffentlichte Jerusalemer Erklärung zum Antisemitismus, die einer Alternative zur IHRA-Definition anbietet, delegitimiert weiterhin jede Feindschaft ‚gegen Juden als Juden‘ als anti-semitisch. Damit schließt sie kategorisch aus, jüdischer Praxis irgendeinen kritikwürdigen Inhalt zuzuschreiben, was leicht dazu führt, jüdischer Kollektivexistenz prinzipiell einen für sie konstitutiven, wenn nicht überhaupt jedweden Inhalt abzusprechen. Dieses Verbot ist auf eine verbreitete Sichtweise zurückzuführen, die es für verwerflich erachtet, Kollektiven irgendeinen intellektuellen oder moralischen Gehalt, irgendein ‚was‘, irgendeine ‚Essenz‘ – ich spreche im Folgenden von ‚Wissen‘ – zuzuschreiben. Einen kollektiven Gehalt

damit auch eine Debatte über die (ersatz)religiöse oder religionsersetzende Dimension von Judenhass und den Beitrag von jüdischen Philosophen und Theologen zur Erkenntnis von Gottesneid aus.

Noch etwas komplexer wird es, wenn man, wie Claus-E. Bärsch dies tut, sich der Frage stellt, ob und inwiefern nicht der Anti-Semitismus führender Nationalsozialisten ein religiöser Rassismus gewesen ist.[205] Anti-Judaismus ist jedenfalls nicht schlicht eine irrationale Form von Abweichung westlichen Denkens, sondern findet sich auch bei Denkern der Aufklärung, Philosophen, Theologen und Wissenschaftlern von Voltaire, Hegel, Fichte, Marx u.v.a.m., ist vielmehr von der Antike bis heute „eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes“, wie jüngst David Nirenberg mit seiner Einleitung zu einer anderen Geschichte des westlichen Denkens aufzeigte: „Wir werden verfolgen können, wie diese Denksysteme … so viel Judentum erzeugten, das im 20. Jahrhundert *jeder Bereich menschlicher Aktivität mit Bezug auf das Judentum gesehen und kritisiert werden konnte*. … Wir werden fragen, wie die Funktionen, die von all diesen Vorstellungen vom Judentum im Lauf der Ideengeschichte übernommen wurden, zu dem beitrugen, was eine der dunkelsten Fragen der Moderne bleibt: Wieso waren mitten im 20. Jahrhundert derart erstaunlich viele der gebildetsten Bürger der Welt bereit und fähig zu dem Glauben, Juden und Judentum stellten eine so große Gefahr für die Zivilisation dar, dass sie vernichtet werden müssten? In allen Kapiteln werden wir betonen, dass der Antijudaismus nicht als archaische oder irrationale Kammer im weiten Gebäude des westlichen Denkens zu verstehen ist, sondern als eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes.“[206]

Um nun nicht die alte Debatte aus den vorigen Jahrhunderten und dem 20. Jahrhundert über den modernen Prozess höchst polyvalenter Säkularisierung, die von Hans Blumenbergs These über diese als Selbstbehauptung und Legitimität der Neuzeit bis hin zu Eric Voegelins These von der Säkularisierung als Immanentisierung von Transzendenz reicht, zum wiederholten Male aufzuwärmen, sei hier gegen diese oder andere Verflachungen ähnlicher Debatten als Fortschritts- wie Verfallsdenken im Stile einer paradoxen, noch weitaus älteren Intervention nur daran erinnert, dass schon

---

anzuerkennen, wird als ‚essenzialisieren‘ disqualifiziert, was die Jerusalemer Erklärung dann auch tatsächlich als ‚rassistisch‘ definiert.“ (Lapidot, ebenda, Seite 8).

[205]Vgl. Claus-E. Bärsch: Die Politische Religion des Nationalsozialismus, München 1998, S. 333ff.

[206]David Nirenberg: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München, 2015, Seite 18 (kursive Hervorhebung von mir, PK).

Platon nicht allein gegen seine hier im Vorwort bereits angeführte These, dass nicht Pleonexie oder die Überwältigung der Vernunft durch Leidenschaften und Leiblichkeit, sondern vor allem der Umstand, dass wer „nicht an das Dasein der Götter glaubt, oder zweitens glaubt, es gebe zwar Götter, aber die kümmerten sich nicht um die Menschen, oder drittens, sie seien leicht durch Opfer und Gebete umzustimmen und zu beeinflussen“ (Nomoi, 885b), einerseits durch Gottlosigkeit und andererseits durch magische Opfer- und Gebetspraxis oder modern gesprochen: entweder durch Negation von Glaube und religiöser Praxis oder durch magische Formen des Glaubens und der Religiosität zur Polarisierung, Gigantomachie und Gewaltentfesselung oder, wiederum modern gesprochen, zum politischen wie religiösen Extremismus in wie zwischen Gesellschaften beitragen, zuvor ausdrücklich materialistische Philosophen oder Gegner ‚seiner‘ Ideenlehre hatte sagen lassen, dass genau diese seine Behauptungen über die eigentlichen Ursachen der Gigantomachie unter Philosophen und Menschen von vielen, wenn nicht den meisten verworfen werden, zu denen die Gebildetsten seiner Zeit, also Philosophen, Dichter, Redner, Seher und Priester gehörten. Deren Einwände hat Platon überdies nicht schlicht zornig zurückgewiesen und ist dann geradewegs ohne ausführlichere Diskussion zur Frage übergegangen, wie ihm dies einer seiner beiden Mitunterredner ungeduldig in den Nomoi nahelegt: „Was könnten wir denn gegen diese Leute unternehmen oder auch bloß ihnen erwidern?“ (Nomoi 885c), so als wären mit mehr oder weniger prägnanter Zusammenfassung und Definition alle weiteren Fragen bereits ein für alle Male mit letzter Gewissheit geklärt und müssten wir schleunigst zur extremismusverhindernden Intervention und präventionspraktischen Tat ohne weitere Erörterungen oder gar weitschweifige theoretisch-theologische Ausführungen fortschreiten. Vielmehr antwortet ihm der Athener in den Nomoi folgendes: „Mein Guter, wir wollen zuerst von ihnen selbst hören, was sie, wie ich voraussehe, aus Verachtung gegen uns in scherzendem Tone sagen werden. *Kleinias*: Was denn? *Der Athener*: Folgendes würden sie vermutlich spöttelnd zu uns sagen: ‚Ihr Fremden aus Athen, Lakedaimon und Knosos, ihr habt recht. Die einen von uns glauben nämlich nicht an Götter, die anderen aber an solche, wie ihr sie da beschreibt. Nun verlangen wir, wie ihr es bei den Gesetzen verlangt habt [nur nebenbei bemerkt: eine Berufung auf das politische System oder eine Verfassung alleine reicht also schon bei Platon nicht aus, PK], dass ihr, bevor ihr uns mit harten Drohungen kommt [zu denen in den Nomoi nach Unterredung und Vorrede, Gesetzgebung, Ermahnung und milderen Strafen auch die Todesstrafe gehört, um auch dies nicht zu verschweigen,

PK], zunächst den Versuch macht, uns durch Anführung ausreichender Beweise zu überzeugen und zu belehren, dass es Götter gibt und dass sie zu gut sind, um sich, durch bestimmte Geschenke bestochen, von der Gerechtigkeit abbringen zu lassen. Denn heutzutage bekommen wir dies und anderes dieser Art gerade von denjenigen Dichtern und Rednern und Sehern und Priestern zu hören, die für die vortrefflichsten gelten, und von abertausend anderen Leuten; und dadurch werden die meisten von uns eben nicht dazu bekehrt, überhaupt kein Unrecht zu tun, sondern wir versuchen lediglich, wenn wir Unrecht getan haben, es wiedergutzumachen. Von Gesetzgebern aber, die doch nach ihren eigenen Worten nicht grausam, sondern mild sein wollen, verlangen wir, dass sie zuerst das Mittel der Überredung bei uns anwenden, indem ihr über das Dasein der Götter, wenn schon nicht viel besseres als die andern, so doch wenigstens Besseres gemessen an der Wahrheit vorbringt; und vielleicht werden wir uns dann von euch überzeugen lassen. Versucht also, wenn unser Verlangen vernünftig ist, das zu sagen, wozu wir euch auffordern.‘ (Nomoi 885c-e). Auf den Einwand von Kleinias, ob es denn dem Athener nicht ganz leicht scheine, „der Wahrheit gemäß nachzuweisen, dass es Götter gibt“ (885e), gäbe es doch „die Erde und die Sonne und die Sterne und das gesamte All und die so schön geordnete Folge der Jahreszeiten mit ihrer Einteilung in Jahre und Monate; und ferner die Tatsache, dass alle Hellenen und Barbaren glauben, dass es Götter gibt“ (886a), antwortet ihm der Athener, dass sie die Ursachen von deren Meinungen gar nicht kennen, wenn sie bloß vermeinen, dass deren „Seelen lediglich durch ihre Unbeherrschtheit gegenüber den Lüsten und Begierden zu diesem unfrommen Leben hingetrieben“ (886a-b) werden. Auch reiche es zu diesem Zwecke nicht aus, auf die ältesten Erzählungen über die Entstehung des Himmels, der Götter und die übrigen Dinge hinzuweisen, vielmehr will der Athener diese „alten Geschichten … beiseite lassen und ihnen Lebewohl sagen, und wie es den Göttern gefällt, so mag man sie erzählen“ (886d). Es reicht also nicht aus, die alten Mythen wiederzukäuen, sondern sie sind so zu erzählen, wie es den Göttern gefällt, diese sind also nicht einfach zu verwerfen, sondern durch philosophische, wahrscheinlich wahre Mythen und bessere Argumente zu ergänzen und auch nicht schlicht durch Philosophie zu ersetzen. Eine fürwahr überaus schwierige Aufgabe.[207] Doch reicht Platon zufolge auch dies noch nicht aus, denn: Gegen Ersteres müssten „die Lehren der

[207]Zu Platons Theologie vor allem aus Politeia wie Nomoi siehe Michael Bordt: Platons Theologie, Alber Verlag, Freiburg 2006 und Daniel Recker: Platons philosophische Theologie – Eine Analyse seiner Gottesvorstellung, Dissertation Bochum 2020. Umfassender noch zu Platons Prinzipienphilosophie siehe z.B. Jürgen Wippern (Hrsg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons – Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie, Darmstadt 1972.

jüngeren Weisen verantwortlich gemacht werden als die Ursache des Übels. Folgendes bewirken doch die Reden solcher Menschen. Wenn wir beide, ich und Du, Beweise dafür beibringen, dass es Götter gibt, indem wir das eben Erwähnte, die Sonne, den Mond, die Sterne und die Erde als Götter anführen, so würden diejenigen, die sich von diesen Weisen bekehren ließen, behaupten, das seien ja bloß Erde und Steine und daher keinesfalls imstande, sich um die menschlichen Angelegenheiten zu kümmern, sondern sie seien lediglich durch unsere Reden hübsch aufgeputzt worden, um damit Glauben zu finden.“ (886d-e). Dass dies eine schwer zu widerlegende Lehre sei, zumal es deren sehr viele gebe, meint nun auch Kleinias. Woraufhin der Athener ausführt, dass man „ohne sich zu ereifern“, zu „entrüsten“ und zu „hassen“ (887c-d) „diese Leute bloß mit sanften Worten“ zurechtweisen und sie als erstes davon überzeugen müsse, dass es Götter gebe (vgl. 888a). „Denn es geht nicht an, dass *beide Seiten* von Sinnen sind, die einen aus unersättlicher Gier nach Lust und die andern aus Zorn über solche Leute.“ (ebenda). Als die „weiseste aller Behauptungen“ aber gilt „bei vielen“, dass „alle Dinge, die entstehen und entstanden sind und entstanden werden, ihr Dasein teils der Natur, teils der Kunst, teils dem Zufall verdanken“ (888e) und es darüber hinaus offensichtlich sei, „dass die größten und schönsten unter diesen Dingen die Natur und der Zufall hervorbrächten, die kleineren aber die Kunst, die eben von der Natur die Entstehung der großen und ursprünglichen Werke übernehme und so all die kleineren Werke bilde und herstelle, die wir ja alle als Kunsterzeugnisse bezeichnen.“ (889a). Und da Kleinias noch immer nicht versteht, drückt sich der Athener noch deutlicher aus: „Feuer und Wasser und Erde und Luft verdanken alle ihr Dasein der Natur und dem Zufall, behaupten sie, keines aber davon der Kunst; und die nach diesen entstandenen körperlichen Stoffe, die die Erde, die Sonne, den Mond und die Sterne ausmachten, seien aus jenen völlig unbeseelten Elementen entstanden; und diese seien alle durch den Zufall der einem jeden innewohnenden Kraft umhergetrieben worden, und so … überhaupt alles, was durch Mischung von Gegensätzlichem gemäß dem Zufall infolge einer Notwendigkeit zusammengemischt worden sei – so und auf diese Weise also hätten sie den ganzen Himmel und alles am Himmel hervorgebracht und ferner alle Tiere und Pflanzen, nachdem zuvor alle Jahreszeiten von diesen Himmelskörpern hervorgebracht worden seien, und zwar nicht durch Vernunft, behaupten sie, und auch nicht durch einen Gott oder eine Kunst, sondern, wie schon gesagt, durch die Natur und den Zufall. Die Kunst aber, die erst später von diesen als ein spätes Erzeugnis hervorgebracht worden sei, habe, selber sterblich und von Sterblichen

geschaffen, später gewisse Spielereien hervorgebracht, die kaum an der Wahrheit teilhätten, sondern nur Schattenbilder der gleichen Art wie *die Künste* selber seien, so wie sie die Malerei hervorbringe und die Musik und alle Künste, die diesen dienen. Wenn dagegen einige von den Künsten wirklich auch etwas Ernstes hervorbrächten, so seien das ausschließlich diejenigen, die ihre eigene Kraft mit der Natur teilten, wie die Heilkunst und die Landwirtschaft und die Gymnastik. Und so behaupten sie auch, von der Staatskunst hänge nur ein kleiner Teil mit der Natur zusammen, mit der Kunst dagegen der größte; und so beruhe auch die Gesetzgebung insgesamt nicht auf der Natur, sondern auf der Kunst, deren Satzungen nicht wahr seien. … Die Götter, mein Bester, so lautet die erste Behauptung dieser Leute, verdankten ihr Dasein der Kunst und nicht der Natur, sondern bestimmten Gesetzen, und diese seien jeweils verschieden, je nachdem wie die einzelnen Gesetzgeber hierbei miteinander übereingekommen seien; und so sei auch das Schöne etwas anderes nach der Natur und etwas anderes nach dem Gesetz; das Gerechte vollends beruhe überhaupt nicht auf der Natur, sondern die Menschen würden darüber fortwährend streiten und es ständig neu festsetzen; was sie aber festsetzten und sobald sie es einmal festgesetzt hätten, das sei dann jeweils gültig, obwohl es auf der Kunst und auf den Gesetzen beruhe, aber gewiss nicht auf irgendeiner Ordnung der Natur. Das alles, meine Freunde, sind Lehren von Männern, die bei den jungen Leuten für weise gelten, von Prosaschriftstellern und von Dichtern, die behaupten, das Gerechteste sei das, was einer mit Gewalt durchsetzt. Daher befallen unfromme Überzeugungen die jungen Leute, als gäbe es keine solchen Götter, wie man sie sich nach der Vorschrift des Gesetzes zu denken hat, und dadurch entstehen Aufstände, weil jene die jungen Leute zu dem ‚richtigen Leben gemäß der Natur' hinziehen, das in Wahrheit darin besteht, dass man die anderen beherrscht und nicht dem Gesetz gemäß andern dient." (Nomoi, 889b-890a).

Dass die hier angeführten Zitate keineswegs genügen, um mit Platon auf Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen philosophischer Gesetzgebung und Gigantomachie unter Philosophen wie unter mehr oder weniger braven und gesetzestreuen Bürgern wie weitaus gefährlicheren Biedermeiern und Brandstiftern in Antike und Gegenwart und damit auch erheblichste Differenzen zwischen antiken und aktuellen Gründen für Gewaltentfesselung und Aufstände nicht erfasst werden können, sollte sich ebenso von selbst verstehen wie die begründete Vermutung, dass sie nicht völlig voneinander verschieden oder schlicht ineinsgesetzt werden dürfen. Hier habe ich aus platonischem Drama und philosophischer Dichtkunst ja vor allem zu dem Zwecke einmal

etwas ausführlicher und zusammenhängender paraphrasiert und zitiert, um darauf hinzuweisen, dass ungeachtet historisch und gesellschaftlich unterschiedlich vorherrschender Wahrheitsstile, bei denen die Glaubensformen an Gott, Götter, Gottheiten oder der Negation von deren Äquivalente im Verhältnis zum jeweils sozialdominanten Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt oder Natur zumindest nicht gänzlich voneinander isoliert oder identifiziert werden können, weil es in Glaubensfragen, Ethik und Politik unbeachtet menschlich-göttlicher Konsubstanzialitäten wie Differenzen keinen einfachen Fort- oder Rückschritt von vormoderner Primitivität zu moderner Komplexität gibt. Die ungeheuerliche Leichtigkeit, mit der Fortschritts- oder Verfallsapologeten vor oder nach ihnen lebenden Menschen implizit Freiheit, Verantwortung und Würde absprechen, ist frappierend. Denn selbstredend kommt es beim Überlegen, Entscheiden und Handeln nicht primär auf Fortschritt oder Tradition, sondern auf die aktuelle Theorie wie Praxis an. Dass dies nicht zuletzt für die ‚Judenfrage' gilt und „die Geschichte dieses Denkens spätere Existenzmöglichkeiten für reale Juden" beeinflusst, wie zuletzt Nirenberg aufgezeigt hat (a.a.O., Seite 14), und auch dies selbstredend nicht ausreicht, da wir uns praktisch von Traditionen ebenso distanzieren wie diese erneut aus aktueller Perspektive zur Kenntnis nehmen können, ist wohl einer der Gründe dafür, weshalb Elad Lapidots philosophische Kritik des Anti-Anti-Judaismus zwecks voreiliger Zuschreibung oder unterlassener Zurkenntnisnahme dessen, was Juden unter Jüdischsein oder Jüdischem aktuell verstehen, auch und gerade Nicht-Juden „das akademische und philosophische Studium des Talmuds" (Lapidot 2021, Seite 304f.) empfiehlt: „Tatsächlich wäre es aufschlussreich zu zeigen, wie das biblische Paradigma die verschiedenen Diskurse konfiguriert und reguliert hat, durch die ‚das Jüdische' und selbst das nicht-christliche Jüdische, d.h. das Rabbinische, für Wissenschaft und Denken in der Moderne relevant geworden sind. Das ‚biblische Paradigma' bezieht sich nur bzw. nicht genau auf das spezifische Korpus des Alten Testaments; es bezieht sich vielmehr insofern auf dieses Korpus, als es zum Prototyp für das Buch (*biblos*) gemacht wurde und damit zum paradigmatischen Logos theo-poeto-politischer Präsenz. Der Ort, an dem die Funktionsweise dieses biblischen Paradigmas in der zeitgenössischen epistemologischen Konstruktion ‚des Jüdischen' vor allen anderen zu prüfen wäre, ist das akademische und philosophische Studium des Talmuds … Eine Leitfrage für jede künftige Reflexion über das Potenzial des Talmuds, innerhalb westlichen Denkens einen Zugang zum nicht-westlichen epistemischen Anderssein zu eröffnen, ist daher, inwieweit das Buch (*biblos*) bei jedem

Versuch, den Talmud durch die alleinige Kategorie der Literatur zu erschließen, noch am Werk ist. Im Horizont der politischen Epistemologie müsste jeder Versuch der Talmuderkundung jenseits des griechisch-judäo-christlichen Denkens ebenso grundlegend den performativen Modus der Sprache erwägen, den wir Gesetz nennen.“ (ebenda, Seite 304f.). Ich lese dies auch als einen Hinweis darauf, dass akademisches und philosophisches Studium mit den umlaufenden Meinungen darüber, was ein richtiges oder gelingendes Leben ist, zu beginnen hat, wozu auch jüdisch liberale wie orthodoxe Religionspraxis in ihrer aktuellen Vielfalt gehören. Zur nicht christlichen, von dieser erheblich abweichenden Platon und Aristoteles Rezeption im Mittelalter durch jüdische und muslimische Philosophen, die wie Fārābī und Maimonides im Gegensatz zu den christlichen Aristotelikern bereits seit dem 9. Jahrhundert und nicht erst wie Philosophen im Christentum seit dem 15. Jahrhundert mit Platons Politeia wie Nomoi vertraut waren und nicht den Glauben, sondern das Gesetz philosophisch reflektierten und nach wie vor von großer Bedeutung für das Verhältnis von Philosophie zur Religion und unterschiedlicher Religionspraxis von Juden, Muslimen und Christen sind, sei hier ergänzend noch auf Leo Strauss Persecution and the Art of Writing (Chicago 1952, Seite 8ff.) hingewiesen. Straus spricht dabei von exoterischer Substitution von Offenbarungsreligion und Gesetzesgehorsam durch früher erfolgte, von westlichen Denkern bis heute kaum zur Kenntnis genommenen Restoration der platonisch-aristotelischen Philosophie im jüdisch wie muslimisch geprägten Kontext bzw. der wechselseitigen Exklusion von Talmud/Halacha oder Figh und platonisch-aristotelischer Philosophierestoration einerseits und von partieller Anerkennung der aristotelischen Philosophie im christlichen Kontext z.B. bei Thomas von Aquin andererseits. Da erstere in einer weitaus prekäreren Lage denn letztere waren, habe dazu geführt, dass Philosophen sich durch drohende Exklusion eine größere Freiheit als christliche Philosophen haben bewahren können, deren partielle Anerkennung hingegen mit größerer Gefahr der Vereinnahmung und Unterordnung unter Offenbarungsreligion, Gesetzes- oder Glaubensgehorsam einhergehe (vgl. ebenda).[208]

Weil die Topoi von Politik, Politischer Kultur, Extremismus und Radikalisierung hier von mir vor allem in direkter Anlehnung an platonisch-aristotelische Auffassungen und aktuelle Philosophien im deutschen Sprachraum bestimmt wurden und dabei jüdische,

[208]Zur „Philosophie im islamischen Raum vom 9. bis zum 12. Jahrhundert“ siehe die Einleitung von Patric O. Schaerer in den von ihm herausgegebenen philosophischen Inselroman von Ibn Tufail: Der Philosoph als Autodidakt, Hamburg 2023, Seite XVIII ff.

muslimische und christliche Theologen und Philosophen nur gelegentlich erwähnt wurden und die empirische Erfassung der gegenwärtigen Praxis bisher nur ansatzweise erörtert wurde, sei hier ausdrücklich nochmals hervorgehoben, dass ich die verwendeten Topoi nicht substanziell verstehe, vielmehr formal davon ausgehe, dass jeder Seins- und Daseinsbereich in Relation und im Verhältnis zu den übrigen Bereichen zu beachten ist und keiner der Seins- und Daseinsbereiche seinen unbedingten Grund in und aus sich selbst heraus hat. Dies gilt selbstredend auch und gerade für Politik und Politische Kultur. Politik kann, aber muss nicht religiös, theologisch oder philosophisch über eine Reflexion auf das Verhältnis von Gott, Mensch, Gesellschaft und Geschichte bestimmt werden. Politik sollte vielmehr, sofern erforderlich, immer auch entsubstanzialisiert, jedenfalls nicht ausschließlich religiös oder aus Glaubens- oder Gesetzesgehorsam heraus konzipiert werden. Der Zusammenhang zwischen politikvorausgehenden und politikübergreifenden, gleichwohl politisch zu ordnenden Feldern des Politischen kann selbstredend auch ohne religiöses Bewusstsein gedacht und geordnet werden. Und sollte dies immer auch, nicht zuletzt im Hinblick auf die empirisch vorherrschenden Formen der durch Glaube, Gesetz oder Praxis bestimmten Wahrnehmung des Verhältnisses der Menschen zu Gott oder den Göttern und zum Religiösen wie zu den Religionen und Konfessionen. Schon allein, weil jüdische, christliche oder muslimische Glaubens- und Praxisformen zumeist unabhängig von den gegenwärtigen Wissenschaften, Theologien und Philosophien ausgebildet werden. Eine durch Philosophie politisch geordnete Gesellschaft gibt es nicht. Darin sind sich Eric Voegelin und Leo Strauss, die beiden Politischen Philosophen, die sich im vorigen Jahrhundert am intensivsten mit dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsreligionen befasst haben, trotz erheblicher Unterschiede und konträrer Auffassungen einig.[209]

Das Politische bzw. Politik im engeren, modernen Sinne habe ich daher als das Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte und deren Ordnung ohne ausdrücklichen Bezug auf das Religiöse, Orthopraxie oder Metaphysik bestimmt. Indes soll damit nicht bestritten werden, dass auch über eine theoretische, praktische wie empirische Reflexion auf das „Verhältnis von Gott, Mensch, Gesellschaft und Geschichte … ein vernünftiger Begriff des Politischen gefunden werden“ kann, wie Bärsch hervorhebt (2004, 35). Doch darf darüber keinesfalls übergangen werden, dass

[209]Zu letzterem siehe: Faith and Political Philosophy – The Correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964, Translated and Edited by Peter Emberly and Barry Cooper, Columbia and London 1993.

Extremismus, ob nun in offen religiöser Form als versuchte Immanentisierung von Transzendenz oder in verdeckter Weise als intendierte Verabsolutierung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, immer auch ein Spiritualität ersetzendes, ersatzreligiöses oder philosophiesubstituierendes Phänomen ist und ohne deren Beachtung, wenn überhaupt, dann nicht hinreichend erfasst werden kann.

Obgleich ich bei der Bestimmung des Topos Politische Kultur religiöse Dimensionen beachte, so wird doch auch dieser Topos von mir nicht ausschließlich religiös oder für oder wider eine oder die Religion oder gar gegen Theologie und Philosophie bestimmt, sondern als das von wem und wie auch immer hervorgerufene Bewusstsein von Gott und Göttern *oder deren Negation* und von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur. Dabei kommt es mir, um mit Hegel gegen ihn zu sprechen, bei der Erfassung des Bewusstseins des Bürgers nicht allein philosophisch-ethisch und damit „wesentlich auf das Verhältnis der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung an“, sondern empirisch auch auf Indifferenz oder Negation des Religiösen. Denn unabhängig davon ist Hegel der Ansicht: „Aber in der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können niemanden für so elend achten, dass er überhaupt nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, dass er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Hass gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Mensch ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung. Doch kommt es wesentlich auf das Verhältnis der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung an.“ (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in 20 Bänden, Band 16, Seite 15). Und Bärsch führt über dieses Diktum Hegels hinaus noch ein weiteres Diktum von ihm an: „Ein Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung und schlechte Gesetze“ (ebenda, Seite 237) und fügt die Frage hinzu: „Was aber ist der Fall, wenn die Mehrheit des Volkes einem atheistischen Materialismus verfällt?“ (Bärsch 2004, Seite 43).

Platon hingegen ist, wie oben angeführt, der Ansicht gewesen, dass die Mehrheit der Bevölkerung oder zumindest viele und vor allem die angesehensten unter ihnen schon zu seiner Zeit der Ansicht gewesen sind, dass die „Götter … ihr Dasein der Kunst und nicht der Natur, sondern bestimmten Gesetzen“ verdankten, wobei die bei den jungen Leuten für weise Geltenden behaupten, „das Gerechteste sei das, was einer mit Gewalt durchsetzt. Daher befallen unfromme Überzeugungen die jungen Leute, als gäbe

es keine solchen Götter, wie man sie sich nach der Vorschrift des Gesetzes zu denken hat, und dadurch entstehen Aufstände, weil jene die jungen Leute zu dem ‚richtigen Leben gemäß der Natur' hinziehen, das in Wahrheit darin besteht, dass man die anderen beherrscht und nicht dem Gesetz gemäß andern dient." (Nomoi, 889b-890a). Ob es besser ist, mit Hegel allen Menschen religiöse Empfindung zuzusprechen und dabei bessere oder schlechtere Begriffe von Gott im Hinblick auf einen besseren oder schlechteren Staat, Regierung und Gesetze zu postulieren, oder Platon und seinem Rat zu folgen, dass es nicht angeht, „dass *beide Seiten* von Sinnen sind, die einen aus unersättlicher Gier nach Lust und die andern aus Zorn über solche Leute" (Nomoi 888a), auch und gerade wenn die meisten unter ihnen zu Platons Zeiten - so jedenfalls sein empirischer Befund, den vor allem diejenigen zur Kenntnis nehmen sollten, die historisch linear einen Fortschritt oder Verfall von Religion über Metaphysik zu Wissenschaft und Säkularismus konstruieren - Zufall, Natur und Kunst als wesentliche Elementarbestandteile ihrer Selbst- und Weltdeutung betrachten und sowohl das Dasein der Götter als auch deren Gerechtigkeit wie Unbestechlichkeit durch magisches Handeln negierten, kann hier nicht weiter verfolgt werden und ist weiterer Forschung vorbehalten.

Ein grundbezogen-relationales Politik- und Kulturverständnis impliziert indes, dass nicht nur jedem innerweltlichen Seinsbereich von der anorganischen Materie über die vegetative und animalische Natur bis hinauf zur psychisch-leidenschaftlichen und spirituell-kognitiven Seinssphäre der Menschen eine relative Eigenständigkeit bzw. Unabhängigkeit zukommt. Vielmehr gilt dies auch für jeden menschlichen Daseinsbereich, sei es z.B. der wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, rechtliche, pädagogische, wissenschaftliche, gesetzliche oder religiöse Handlungsbereich.

Dass ein vernünftiger Begriff des Politischen auch über eine Reflexion auf das Verhältnis von Gott, Mensch, Gesellschaft und Geschichte gewonnen werden kann, wurde bereits im Verlauf vorliegender Working Paper Reihe mit Platon und Aristoteles aufgezeigt. Hier sei nur hinzugefügt, dass für sie der Mensch in seiner Existenz, von seinem Leibfundament ausgehend, an allen Stufen der Seinshierarchie der Welt seinen Anteil hat und darüber hinaus über den kognitiv-spirituellen Bereich seiner Seele am weltjenseitigen Grund (Substanz) der Welt partizipiert. Gemäß der philosophischen Anthropologie von Platon und Aristoteles werden Menschen nicht nur potentiell als rationale Lebewesen erfahren, die Vernunft haben (zôon noêtikon) und qua dieser am

Seinsgrund (nous) partizipieren. Zugleich werden sie als leibliche, gesellschaftliche und politische Lebewesen betrachtet, die an allen weltimmanenten Seinsschichten teilhaben. Und erst wenn beide Tätigkeiten oder Philosophie mit Politischer Philosophie und Praxis verknüpft werden, können Polarisierungen und Extremisierungen in der Gesellschaft erkannt und abgeschwächt werden.

Weder für Platon noch für Aristoteles ist der Mensch eine körperlose Seele oder ein unbeseelter Körper. In der Psyche als seinem Sensorium für Transzendenz wird nicht allein die Vernunft (nous, ratio) in ihrer erotischen Spannung zum unbedingten Grund als Quelle von Ordnung entdeckt; in ihr wirken als weitere Seelen- und Triebkräfte auch die der Leiblichkeit und der Spannung zwischen Leib und Seele, Leben und Tod, dem Einen und dem Nichts sowie göttlicher und menschlicher Weisheit entspringenden Leidenschaften und Affekte, die es von der Ratio her zu ordnen gilt. Die Psyche hat für Platon und Aristoteles insofern ihr Fundament in der Leiblichkeit, durch die der Mensch an anorganischer, vegetativer wie animalischer Wirklichkeit teilhat. Die durch den Leib bedingte Bedürftigkeit des Menschen bzw. das aus ihm mithervorgehende Begehren, das materielle Befriedigung wie bisweilen Besänftigung, vor allem aber noetische Befreiung und gesetzliche Regelung verlangt, begründet zudem die gesellschaftliche und politische Existenz der Menschen. Deren politisch verfasste Wohlordnung hängt wiederum vom Ausmaß der Aktualisierung der Vernunft, der psychischen Verfassung und von den an ihr orientierten und dementsprechend habitualisierten Einstellungen gegenüber den Leidenschaften und Affekten ab.[210] Platon und Aristoteles entdeckten also a) die Vernunft als Ordnungsquelle in der Psyche der Menschen und gingen b) von der konkreten Existenz der stets in Gesellschaft lebenden Menschen aus, die vom *Nous* bis zur Materie an allen Seinsbereichen partizipieren. Letzteres wurde unter den Begriff der synthetischen Natur, die Partizipation am *nous* hingegen unter den Begriff der spezifischen Natur des Menschen subsumiert. Die Gesamtexistenz des Menschen in der Welt war für Platon und Aristoteles daher das, was von der am transzendenten Weltgrund teilhabenden Vernunft her zu ordnen ist.[211]

---

[210]Ausführlichst zur platonisch-aristotelischen Éducation sentimental, durchaus im Unterschied zu Eric Voegelins Terminologie, siehe insbesondere Arbogast Schmitt: Die Moderne und Platon, Stuttgart 2003, II. Teil ‚Konkretes Denken' als Voraussetzung einer Kultur der Ethik, der Politik und Ökonomie bei Platon und Aristoteles, Seite 207-540.

[211]Vgl. hierzu und zum folgenden: Eric Voegelin: Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. In: Ders: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Stuttgart 1988, S. 127ff. und 162ff. Siehe auch: ders.: Was ist politische Realität? In: ders.: Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und der Politik, München 1966, S. 340ff.

Keiner der weltimmanenten Bereiche darf daher, so Eric Voegelins Aktualisierung der philosophische Anthropologie Platons, ausgelassen (Prinzip der Vollständigkeit) oder unter Vernachlässigung des weltlichen Kontextes und ihrer Spannung zum unbedingten Grund zu einer selbstständigen Entität als ein Absolutum hypostasiert werden (Prinzip der Zwischen-Realität). Auch dürfen weder, von der Psyche bis hinab zur Materie, die Reihenfolge der Organisation von oben nach unten (Prinzip der Organisation), noch, von der Materie bis hinauf zur Vernunft, die Reihenfolge der Fundierung von unten nach oben (Prinzip der Fundierung) umgekehrt und vertauscht werden. Kurzum: Die weltimmanenten, grundbezogenen Daseins- und Handlungsbereiche müssen stets in ihrer relativen Eigenständigkeit berücksichtigt werden, ohne dass dabei das Ordnungs- oder Fundierungsprinzip verletzt wird.

Einerseits muss daher jeder Handlungsbereich, wenn man ihn angemessen verstehen will, immer auch in seiner Relationalität zu dem verschiedenen Seinsbereichen und den übrigen Handlungsbereichen betrachtet werden. Andererseits kann, da formal nicht nur die Relativität und wechselseitige Durchdringung, sondern auch die jeweilige Eigenständigkeit zu beachten ist, keiner der Seins- und Daseinsbereiche aus einem der anderen vollständig abgeleitet oder die menschliche Existenz auf ihren Grund oder nur einen der Bereiche reduziert werden. Tut man dies dennoch und identifiziert den Topos Kultur mit dem Verhältnis der Menschen zu einem der Seins- und Daseinsbereiche allein, folgt aus der Substanzialisierung eines Bereiches, dass man die relative Unabhängigkeit der jeweils anderen Bereiche fundamentalistisch in Frage stellt oder gar nicht mehr wahrnehmen kann. Ein substanzielles Verständnis von politischer Kultur verhindert also die Wahrnehmung der Stellung des Menschen in der Seinshierarchie und die der Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Seins- und Daseinsbereichen oder schränkt diese doch zumindest erheblich ein.

Ein relationales Verständnis von politischer Kultur impliziert, dass das kulturelle Bewusstsein und Handeln weder gänzlich unabhängig von den verschiedenen Daseinsbereichen noch vollständig identisch mit nur einem oder allen Handlungsbereichen sind. Wenn der Gegenstand Politischer Kultur vor allem das Verhältnis der Bereiche zueinander ist, impliziert dies, dass die empirisch jeweils vorherrschende Kulturform nicht nur von der jeweiligen Wahrnehmung des Verhältnisses zum unbedingten Grund, dem Sein und der Natur, sondern immer auch von der spezifischen Wahrnehmung und

Gestaltung der einzelnen Handlungsbereiche und dem Zusammenwirken der Handelnden mehr oder weniger abhängig ist.

Da jedoch auch die Eigenständigkeit der verschiedenen Handlungsbereiche nur eine relative ist, sind weder der Bereich der Wirtschaft, noch der Bereich der Erziehung und Bildung, der Kunst, der Politik oder die Sphäre der Religion - um hier einmal fünf zentrale Daseins- und Handlungsbereiche einzeln aufzuzählen - vollständig unabhängig von (politischer) Kultur, wenn dieser als ein grundbezogener Topos der Relationen verstanden wird. Ob nämlich einer dieser Bereiche als ein von der Tätigkeit konkret interagierender Menschen losgelöstes Absolutum hypostasiert oder vollständig ausgeblendet wird und die Fundierungs- und Ordnungsprinzipien dabei vertauscht werden, oder ob ein allen Seins- und Daseinsdimensionen bis hin zu ihrem transzendenten Grund gegenüber offenes Bewusstsein vom Menschen ausgebildet und die damit einhergehende Pluralität gesellschaftspolitischer Wertorientierungen anerkannt wird oder nicht, hängt von der empirisch vorherrschenden Kultur ab, d.h. vor allem von dem Verhältnis des sozialdominanten Glaubens oder dessen Negation und der Säkularität zur übrigen Weltdeutung und Wertorientierung der Bürger, wie diese erstmals von Platon theoretisch, empirisch wie praktisch erfasst wurde, wie mit oben genannten ausführlicheren Zitaten aus den Nomoi angedeutet, die nicht ganz so verschieden von meinen empirischen Befunden sind, auf die ich gleich nochmal zu sprechen komme.

Indem zunächst empirisch offen und nicht wertend die je besondere Art und Weise, wie Menschen das Verhältnis zu ihrem unbedingten Grund, zu sich selbst, zu ihren Mitmenschen und zur Natur wahrnehmen und diese zueinander in Beziehung setzen, in den Mittelpunkt eines grundbezogen-relationalen Verständnisses von Politischer Kultur gestellt wird, und andererseits wertend in Anlehnung an die philosophische Anthropologie auf die vier Prinzipien der Vollständigkeit, Zwischen-Realität, Organisation und Fundierung rekurriert wird, kann ein gleichermaßen empirisch deskriptives wie theoretisch-kritisches Verständnis von Politischer Kultur ausgebildet werden.

Wird also unter Politik das Bewusstsein der Bürger von Mensch, Gesellschaft und Geschichte und unter Politischer Kultur der Zusammenhang zwischen diesem Bewusstsein und ihrer Wahrnehmung des Verhältnisses zu Gott und Göttern oder deren Negation verstanden, kann die politische Kultur in extremismuskritischer und präventionspraktischer Absicht empirisch erfasst werden und diesbezügliche Befunde bei der Entwicklung von phänomenübergreifenden Maßnahmen durch die Zusammenstellung

von interdisziplinär wie multiprofessionell zusammengestellten Wissenschaft-Praxis Tandem Teams berücksichtigt werden.

Ob es mir dabei gelungen ist, in der Frage der Polarisierung und Extremisierung mit Platon über diesen in dieser Frage auch nur in empirischer Hinsicht bisweilen hinausgelangt zu sein, wie im Vorwort postuliert, erscheint mir nunmehr ein allzu kühnes Vorhaben gewesen zu sein. Denn Platon will wohl, zu dieser Überzeugung bin ich inzwischen gelangt, dass wir mit ihm über ihn hinausgehen, alldieweil seinen Worten zufolge der gottesgewisse Philosoph kein überführender Gott sein will und dies auch gar nicht kann. Und zunächst und wohl zumeist habe ich mich an Eric Voegelin und an Claus-E. Bärsch, der von Voegelin promoviert wurde und mich zum Studium der Primärtexte der Philosophen anhielt, und ihren Studien als Propädeutikum zu den antiken Denkern orientiert. Voegelins Hinweise, obgleich Bärsch Voegelin durchaus widersprochen hatte und er im Gegensatz zu ihm am Topos der Politischen Religion zur Kennzeichnung nationalsozialistischer Ideologie auch noch festhielt, als Voegelin die Unterscheidung von inner- und außerweltlicher Religiosität längst wieder aufgegeben hatte, weil Voegelin den Topos der Religion nun für außerweltliche Religionen allein reservierte und fortan stärker zwischen Religion und Gnosis oder Religionsersatz unterschied, Bärsch zufolge hingegen führende Nationalsozialisten durchaus in Anlehnung an die christliche Tradition die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz getroffen hätten, also an einen außerweltlichen Gott geglaubt hätten, indes Gott zugleich in das deutsche Volk und die arische Rasse und das Böse ins Jüdische als Gegenrasse inkarniert hätten, weshalb Bärsch nach wie vor von einem religiösen Rassismus der Nationalsozialisten im Unterschied zu anderen Formen von Rassismus und Biologismus spricht, stimme ich nichtsdestotrotz Voegelin zu, als der 1938 folgendes konstatierte: „Der politische Kollektivismus ist nicht nur eine politische und moralische Erscheinung; viel bedeutsamer schein mir das religiöse Element in ihm zu sein. Der literarische Kampf als ethische Gegenpropaganda ist wichtig, aber er wird bedenklich, wenn er das Wesentliche verdeckt. Doppelt bedenklich, denn er lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, dass sich hinter den ethisch verwerflichen Handlungen ein tieferes und gefährlicheres Übel verbirgt; und er wird in seinen eigenen Mitteln wirkungslos und fragwürdig, wenn er keinen tieferen Grund findet als einen sittlichen Kodex. Ich will also nicht sagen, dass der Kampf gegen den Nationalsozialismus nicht auch als ethischer geführt werden soll; er wird nur – nach meiner Ansicht – nicht radikal geführt, weil die radix, die Wurzel in der Religiosität fehlt. Eine religiöse Betrachtung des

Nationalsozialismus muss von der Annahme ausgehen dürfen, dass es Böses in der Welt gebe; und zwar das Böse nicht nur als einen defizienten Modus des Seins, als ein Negatives, sondern als eine echt, in der Welt wirksame Substanz und Kraft. Einer nicht nur sittlich schlechten, sondern religiös bösen, satanischen Substanz kann nur aus einer gleich starken religiös guten Kraft der Widerstand geleistet werden. Man kann nicht eine satanische Kraft mit Sittlichkeit und Humanität allein bekämpfen. Dieser Schwierigkeit aber ist nicht durch einen einfachen Entschluss abzuhelfen. Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüsste – und es auch ausgesprochen hätte – dass sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozess des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüsste, dass die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es außerhalb dieses Rahmens, herbeigeführt werden kann. Die Erneuerung kann in großem Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen – aber jedem ist es möglich, bereit zu sein und das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt. In diesem Punkte nun versagen die politisierenden Intellektuellen völlig. Es ist grauenhaft, immer wieder zu hören, dass der Nationalsozialismus ein Rückfall in die Barbarei, in das dunkle Mittelalter, in Zeiten vor dem neueren Fortschritt zur Humanität sei, ohne dass die Sprecher ahnen, dass die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus erst aufwachsen konnten. Die religiöse Frage ist für die säkularisierten Geister tabu; und sie ernsthaft und radikal aufzuwerfen, scheint ihnen bedenklich – vielleicht auch als eine Barbarei und ein Rückfall in das dunkle Mittelalter … Dass ich die Kraft des Bösen nicht für eine Kraft des Guten halte, geht für jeden, der nicht stumpf ist, deutlich aus dieser Abhandlung hervor.“ (Voegelin: Die politischen Religionen, München 1993 [1938], Seite 5ff.).

Ich stimme hier Voegelin fast gänzlich zu, wenn ich auch gegen ihn - wie übrigens auch gegen Horkheimer und Adorno und ihre in der Dialektik der Aufklärung gemachte Aussage, dass die Juden als Gruppe zu ihrer Zeit diejenigen gewesen seien, die „vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt“ wurden - nicht an die Substanz des Bösen in der Welt oder gar im Menschen glaube, was wohlfeil angesichts historisch unterschiedlicher Situationen erscheinen mag. Wie oben im Vorwort anlässlich der Möglichkeit des Gar Nichts bereits angedeutet und näher mit Platon ausgeführt,

dass es zumindest denknotwendigerweise außer dem Absoluten nicht noch ein Absolutes, wohl aber ein schlichtes Nichts gibt, das wie alles übrige, außer dem nichtseiendem Ein-Einem im strikten Sinne, ist und auch nicht ist, also an Substanz teilhat, was mehr ist als ein allein defizienter Modus, indes nicht substanzgleich ist, was einerseits schlimm und schwer, andererseits in aller Regel gut und leicht genug zu ertragen und durch die Verbindung von Glaube und Wissen zumeist auch postheroisch zu meistern, obgleich innerweltlich nicht völlig aufzuheben ist. Auch nicht von Heroen. Doch ob nun Voegelin lediglich Teilhabe oder Gleichheit mit Substanz oder was auch immer, ob nun als provokative Übertreibung in extremer Situation oder nicht mit dem Bösen als Substanz in der Welt gemeint haben mag und mit menschenhöchstmöglicher Gewissheit zu wissen ist, meine Bestimmung, dass Extremismus die Vereinheitlichung, Verwechselung oder vollständige Trennung ist von a) irgendeinem Etwas (oder mehreren) mit dem alles umfassenden, erhaltenden und hoffentlich vollendenden Einen oder dem Nichts, dass als Nicht-Seiendes leider nicht nur als defizienter Modus im Seienden ist und überdies außer allem Seienden als Abgrund und schlichtes nichts ‚ist', und b) dem alles umfassenden Einen mit irgendeinem Etwas (oder mehreren) oder dem Nichts oder c) dem Nichts mit irgendeinem Etwas (oder mehreren) oder dem Einen, das alles umfasst, hätte ich ohne Claus-E. Bärsch, Eric Voegelin sowie vor allem Platon und den Platonikern nicht vornehmen können, für deren hier vorgelegte Interpretationen ich selbstverständlich die Verantwortung übernehme. Und dies gilt auch für die daran anschließend vorgenommene Bestimmung, dass ich Einfalt wie Vielfalt des Extremen (ab)grund-, welt-, personen- wie gesellschaftsbezogen in positiver wie negativer, in fachlicher, multi- wie transdisziplinärer Hinsicht durch weitere Ausdifferenzierung anhand umfassendster Elementarbestandteile des Denkens wie des Seins und Daseins darüber hinaus noch an den obersten Ideen der Philosophen – Gott, Welt, Mensch, Gesellschaft und Nichts – dahingehend konkretisiert habe, dass Extremismus der früher oder später zum Scheitern verurteilte Versuch einer ‚extremen' Vereinheitlichung oder Trennung von Gott, Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt ist, d.h. a) einer Vergöttlichung oder Entgöttlichung, Divinisierung oder Dämonisierung von Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte oder von Teilen derselben, b) einer Verweltlichung, Vermenschlichung, Vergesellschaftung oder Historisierung von Gott oder Entzeitlichung, Entweltlichung, Entmenschlichung und Entgesellschaftung von Gott oder c) einer Verabsolutierung oder Nihilierung von Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte oder von Teilen derselben. Ob dies zutreffend ist, müssen und mögen

hoffentlich andere beurteilen, hier sei abschließend im Sinne der hier vorgestellten Evaluation nur darauf verwiesen, dass ich lediglich der Ansicht bin, damit allenfalls in empirisch aktualisierender Absicht über Platon und einige Platoniker hinausgegangen zu sein und meine begrifflichen Bestimmungen im Kontext der hier vorgestellten Evaluation nicht allein in theoretischer wie praktischer, sondern überdies in empirischer Hinsicht von Relevanz für eine unvoreingenommene Extremismusforschung und Präventionspraxis in dennoch kritischer Absicht sind. Für diese und die Konsequenzen, die ich daraus im Hinblick auf aktuelle Extremismusforschung und Präventionspraxis ziehe, übernehme ich die Verantwortung, auch wenn ich selbst der Ansicht bin, dass ich all dies Platon und einigen Platonikern verdanke, für die Gott nur an wenigem, was die Menschen betrifft, schuld, an vielem hingegen unschuldig ist.

Nachfolgend überprüfe ich noch kurz im Anschluss an oben zitierte empirische Befunde Platons aus den Nomoi auf analoge Weise, ob es auch heute noch so ist, wie seinerzeit Platon im Hinblick auf das sozialdominante Meinungsklima unter Bürgern wie Sophisten konstatierte, dass die Mehrheit junger Menschen davon überzeugt sind, dass nicht ein Gott oder die Vernunft, sondern Zufall, missverstandene Natur und Kunst ihr Leben bestimmen. Wie auch immer die Befunde ausgefallen sind, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass junge Menschen ihre Meinungen nicht unabhängig vom sozialdominanten Meinungsklima ausgebilden, vielmehr für dieses auf spezifische Weise auch ein Teil der älteren Generation der Bürger verantwortlich ist, zu denen damals wie heute vor allem die Angesehensten unter ihnen gehören. Denn andernfalls hätte man ja kaum das sozialdominante Klima auch nur empirisch erfasst, selbst und wohl gerade dann, wenn die jüngeren entweder zu der Ansicht neigen, überhaupt nichts mehr, oder im Gegenteil vermeinen, grotesk viel mit der älteren Generation gemein zu haben.

Im Verlaufe der Working Paper Reihe habe ich ja bereits die zwei von mir im RISP regional durchgeführten quantitativ empirischen Befragungen erwähnt und dabei vor allem Befunde in Rücksicht auf Ko-Extremisierungsprozesse zwischen jungen, nicht allein, indes doch durchaus noch sehr entschieden an den Einen glaubenden Muslimen und radikal säkular orientierten Jugendlichen vorgestellt (Working Paper C II Befunde, Begriffe und Bildung im Rekurs auf Philosophie und Religionspolitologie). Nachfolgend sei nun noch auf die Befunde unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Hinblick auf ihre Politische Kultur und die Polarisierung durch ihre Glaubensformen

und dessen Negationen hingewiesen und damit angedeutet, dass die hier mit der Evaluation weiterentwickelten Konzepte nicht nur theoretisch reflektierte Maßstäbe für eine kritische Extremismusforschung und Präventionspraxis bieten, sondern zunächst einmal offen sind für empirisch möglichst unvoreingenommene und nicht vorschnell wertende Erhebungen.

Versteht man unter Politischer Kultur den Glauben und die religiöse Praxis in der Spannung von Transzendenz und Immanenz oder deren Negation im Verhältnis zum politischen Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur kann man, indem man diese Topoi in ein Verhältnis zueinander setzt, je vier säkulare und vier religiöse Elementarbestandteile oder Formen politischer Kultur unterscheiden.

Je nachdem, ob bei den säkularen Formen politischer Kultur der Mensch, die Gesellschaft und Geschichte oder Natur und Welt das Kristallisationszentrum bilden, kann man autonome, sozionome, traditionell ethnozentrische und physionome Formen als Elementarbestandteile und Konfigurationselemente unterscheiden. Und je nachdem, ob bei den religiösen Formen politischer Kultur der Glaube primär ins Verhältnis zum Menschen, zur Gesellschaft, Geschichte oder Natur gesetzt wird, kann man zwischen anthropo-, sozio-, poly- und physiotheistischen Glaubensformen differenzieren. Fügt man noch durch zwei Indikatoren eine transzendenzskeptische Form, eine theomorphe Form von Autonomie (Gott ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen) sowie eine gänzlich weltabgewendete Religionsform und eine vollständig religionsabgewendete Säkularform hinzu, bei denen entweder ausschließlich religiöse oder säkulare Bestandteile genannt werden, kommt man auf 12 zu unterscheidende Elementarbestandteile politischer Kultur.

Eine quantitative Befragung nötigt nicht nur zu einer gewaltigen Reduktion von Komplexität. Sie verlangt vor allem eine Besinnung auf extreme Denkmöglichkeiten, um durch die Notwendigkeit zu geschlossenen Fragen zumindest keine unverhältnismäßigen Vorentscheidungen zu fällen. Es gilt dabei - wie oben angedeutet – wenigstens zu bedenken, dass spezifische Bewusstseinsformen in Extremfällen dazu führen, dass die menschlichen Handlungsmöglichkeiten grob über- oder aber unterschätzt werden. Es gilt daher zu beachten, dass die Sinnfrage, das Selbstbewusstsein und die Ordnung von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur in der Spannung von Diesseits und Jenseits wie deren Negation konzipiert werden können, der Grund der Existenz also in alle Richtungen gesucht und auch tatsächlich oder vermeintlich gefunden werden

kann. Es ist also auch möglich, dass der Mensch, die Gesellschaft, Geschichte oder Natur oder Teile derselben im Rahmen einer säkularen Deutung verabsolutiert und an die Stelle von Sein und Seinsgrund gerückt werden, oder im Kontext einer religiösen Selbstdeutung eine Identität oder exklusive Beziehung zwischen der eigenen Person, einer Gesellschaft oder Kultur zu Gott hergestellt und das interkulturell-zivilreligiöse Gebot der Gleichheit aller Menschen vor Gott verletzt wird. Selbstredend ist es bei einer quantitativen Befragung nicht möglich, die potentielle Vielfalt der möglichen Kombinationen vollständig abzufragen. Bei den Glaubensformen wurde zumindest danach gefragt, ob an die Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott bzw. an einen radikal-universalen Gott, vor dem alle Menschen gleich sind („Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“), oder an einen mehr oder weniger immanenten Gott für das eigene Volk („Es gibt einen Gott für unser Volk“) geglaubt wird und damit eine Identität und exklusive Beziehung zwischen der eigenen Gesellschaft zu Gott hergestellt wird oder nicht. Um stärker außer- von innerweltlichen Vorstellungen und eine tendenzielle Auflösung der Spannung von Immanenz und Transzendenz durch das Schwanken zwischen dem allzu fernen Gott eines deistischen Glaubens und Erweckungsreligiosität, Inkarnationsglaube oder einer pantheistischen Wiederverzauberung einer Welt voller Götter zu erfassen, wurden nicht nur vier religiöse Glaubensformen unterschieden, 1. eine monotheistisch-universale, 2. eine monotheistisch-exklusive bzw. völkisch-religiöse oder soziotheistische 3. eine religiös-diffuse bzw. polytheistische und 4. eine innerweltlich-kosmologische bzw. physiotheistische Glaubensform, sondern die - vom dogmatischen Standpunkt eines christlichen Glaubens und erst recht einer strikt monotheistischen Religionspraxis aus betrachtet – theologisch nicht ganz korrekte Frage gestellt, ob Gott, Götter oder höhere Mächte nirgendwo oder überall sind, im Himmel oder auf der Erde, im oder zwischen Menschen oder in der Natur wirken oder walten, wie es ihm oder auch nur uns gefällt.

Eine zumindest weitgehend Entheiligung von Welt, Mensch, Gesellschaft und Geschichte durch einen personal-universalen Glauben an den einen unbedingten bzw. welttranszendenten Grund kann nicht nur zur Aufklärung und wissenschaftlichen Erforschung der dann relativ unabhängigen irdischen Seins- und Daseinsbereiche führen, d.h. zu einer Entdeckung des anthropologischen Prinzips bzw. der Gestaltungsmöglichkeiten der Menschen im Verhältnis zu sich selbst, zu ihren Mitmenschen und zur Natur, sondern auch zu gänzlich weltabgewandten oder im Gegenteil zu mehr oder weniger vollständig welt-, geschichts-, gesellschafts- oder menschimmanentisierten

Formen von Transzendenz. Darüber hinaus können auch säkulare oder areligiöse Selbsteinschätzungen politisch zu Konflikten führen, wenn die Welt und die eigene Existenz allein autonom, lediglich sozionom oder nur physionom gedeutet werden. Zu einer unbemerkten Resakralisierung kann es kommen, wenn die innerweltlichen Bezugspunkte säkularer Deutungen an die Stelle von Sein und Seinsgrund gerückt und verabsolutiert werden. Wiederum an das grundbezogen-relationale politische Kulturkonzept anknüpfend, habe ich daher auch vier säkulare Selbst-, Gesellschafts-, Geschichts- und Weltdeutungsformen unterschieden, nämlich eine humanistisch-autonome, eine naturalistische, eine soziodeterministische und eine traditionell ethnozentristische.

Um exemplarisch nachzufragen, ob eine kryptoreligiöse Tendenz zur Verabsolutierung säkularer Selbstdeutungen besteht, indem entweder das, woran traditionell geglaubt wird, oder Merkmale zur Kennzeichnung der Transzendenz dessen, woran althergebracht geglaubt wurde oder noch oder wieder wird, mehr oder weniger unbemerkt auf innerweltliche Wirklichkeiten übertragen werden, habe ich die jungen Erwachsenen auch explizit danach gefragt, ob ihrer Meinung nach Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen ist.

Insgesamt konnten auf diese religionspolitologisch vergleichende Weise auf einer fünfstufigen Skala je vier religiöse Glaubens- und vier säkulare Selbstdeutungsformen oder Konfigurationselemente und damit auch gänzlich weltabgewendete Glaubens- sowie vollständig weltzugewendete Säkularformen unterschieden werden. Darüber hinaus hatte ich noch zwei auf den Glauben bezogene transzendenzskeptische Weltdeutungsformen eingeführt.

Plurale Konstellation und multireferentielle Konfigurationen

Der allgemeine Befund beider Befragungen lautete, dass es unter den jungen Erwachsenen aus Duisburger Berufsschulen und Bildungseinrichtungen[212], relativ

[212]Schriftlich befragt in Form von Klassenrauminterviews (berücksichtigt wurden berufsvorbereitende Klassen wie Ausbildungsgänge mit dem Erwerb der Hochschulreife) wurden im Zeitraum Ende 2004 bis Mitte 2005 473 Berufsschüler aus ganz Duisburg (zwischen 17 und 25 Jahre alt, 60 % junge Männer, 40 % junge Frauen, 42 % mit Migrationshintergrund und 85 % in Duisburg geboren). Nicht berücksichtigt wurden vor allem Studierende. Benachteiligte Jugendliche ohne Ausbildungsplätze aus berufsvorbereitenden Maßnahmegängen wurden indes berücksichtigt. Insofern war die Befragung nicht repräsentativ angelegt, aber aufgrund der Anzahl der Befragten mit den hier gemachten Einschränkungen bezüglich der Zielgruppe und deren Auswahl (keine Zufallsstichprobe, sondern ausgewählte Berufsschulklassen) doch der empirisch vorherrschenden Tendenz nach aussagekräftig. Die Erhebung wurde mit

unabhängig von ihrem Einkommen, ihrer Bildung, ihrem Geschlecht, ihrer Religionszugehörigkeit und Herkunft, eine Vielfalt von Glaubensformen, Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen sowie Wertorientierungen einerseits, und eine Tendenz zur Vermischung und zu mehr oder weniger inklusiven Glaubens- und Weltanschauungen andererseits gibt. Vorherrschend war in Duisburg und Umgebung in sozial-konstellativer Hinsicht ein Pluralismus von Glaubensformen, Weltdeutungen und Wertorientierungen. In personal-konfigurativer Hinsicht dominierten eher multi-referentielle denn mono-referentielle Konfigurationen von Weltdeutungen und Wertorientierungen. Beachtenswert ist nicht zuletzt, dass dieser allgemeine Befund – plurale Konstellation und multi-referentielle Konfigurationen - auf die Jugendlichen mit wie ohne Migrationshintergrund zutraf. Insofern waren auch bei diesen beiden Gruppen in konstellativer wie konfigurativer Hinsicht zunächst einmal mehr Gemeinsamkeiten denn Unterschiede auszumachen.

Obschon in sozial-konstellativer wie personal-konfigurativer Hinsicht eher multireferentielle denn monoreferentielle Konfigurationen vorkamen, kam es doch zu einer 1. Dominanz von säkularen Weltdeutungen (Soziodeterminismus und Naturalismus), 2. Vermischung von personal-universalen mit exklusiv-innerweltlichen Glaubensformen, 3. Vorherrschaft von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Weltdeutungen, 4. Dominanz von sozialer und autonomer Sinngebung bei der Existenzdeutung, 5. Vorherrschaft eines gesellschaftlichen und leidenschaftlichen Menschenbildes, 6. Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit und 7. Dominanz säkularer Werte bei persönlicher wie gesellschaftlicher Wertorientierung und vor allem 8. Polarisierung durch Religiosität bzw. Glauben und deren Negation.

Insgesamt war bei erster wie zweiter Befragung unter der plural-inklusiven Oberfläche ein doch recht deutlich ausgeprägtes Übergewicht von säkularen gegenüber religiösen Existenzdeutungen feststellbar. Vergleicht man allein das Ausmaß der Zustimmung zu den einzelnen Weltdeutungsformen oder Konfigurationselementen, war zunächst zu konstatieren, dass die jungen Erwachsenen die Welt und ihr Leben eher säkular deuteten, d.h. physionom, sozionom oder autonom, denn theonom bzw. religiös. Sieht

---

geringfügigen Veränderungen im Jahre 2016 unter 799 Befragten wiederholt, wiederum unter überwiegend Jugendlichen und junge Erwachsenen, vor allem Berufsschüler und diesmal auch Studierenden zwischen 17-30 Jahren (Durchschnittsalter: 23 Jahre, nur 10% der Befragten waren älter als 30 Jahre, Migrationshintergrund hatten 40%, junge Männer: 58%, junge Frauen: 42%). Befragungsorte in der Rhein-Ruhr Region waren Berufskollegs und Universitäten, hauptsächlich aus Duisburg, aber auch Düsseldorf und Dortmund.

man zunächst vom Skeptizismus ab, war die soziodeterministische Weltanschauung vorherrschend. Ca. 37 % der Befragten der ersten Befragung – auf die Befunde der zweiten Befragung komme ich gleich anschließend zu sprechen - waren fest davon überzeugt, dass das Leben des Einzelnen letztlich durch die Gesellschaft bestimmt wird. Immerhin noch 19 % vertraten eine dezidiert traditionell-ethnozentristische Auffassung. Sie waren voll und ganz der Meinung, dass das Leben des Einzelnen letztlich durch die Tradition eines Volkes bestimmt wird. Fasst man beide Anschauungen zusammen, ist leider zu konstatieren, dass annähernd 44 % aller Befragten über ein soziodeterministisch-ethnozentristisches Weltbild verfügten.

Fast genauso viele (43 %) hatten ein naturalistisches Weltbild bzw. sahen den letzten Grund der Weltarchitektur und des menschlichen Lebens in den Gesetzen der Natur oder der Evolution. Sie waren entweder davon überzeugt, dass das Leben nur ein Teil der Entwicklung in der Natur ist (34 %) oder letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt wird (33 %).

Mit geringem Abstand folgte die humanistisch-autonome Weltdeutung, d.h. die Annahme, dass der Mensch frei von allem ist und sein Leben selbst bestimmt. Ca. 33 % der Befragten hatten dieser Aussage voll und ganz zugestimmt. Hierbei bestand zudem eine Tendenz zur Verabsolutierung, indem das, woran traditionell geglaubt wird, und dessen transzendente Merkmale auf den innerweltlichen Bezugspunkt der säkularen Selbstdeutung übertragen wurden. Denn immerhin waren 24 % derjenigen, die eine humanistisch-autonome Weltdeutung präferierten, zugleich fest davon überzeugt, dass Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen ist. Betrachtet man nicht nur den Extremwert, sondern auch den Tendenzwert, waren es sogar 42 %, für die Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen ist.

Trotz des allgemeinen Befunds zur Vermischung gilt es aufgrund der Vorherrschaft von säkularen gegenüber religiösen Bewusstseinsformen demnach zu beachten, dass unter der plural-inklusiven Oberfläche eine Tendenz zur Ausbildung von einseitig-geschlossenen Vorstellungen in Richtung der säkularen Aspekte vorlag. Zu bedenken ist dabei, dass soziodeterministische und naturalistische Selbstdeutungen für sich allein weder mit der Würde noch mit der Freiheit der Person zu vereinbaren sind, da mit beiden die Handlungsfreiheit und Verantwortung bestritten wird. Umgekehrt ist die humanistisch-autonome Deutung, dass der Mensch frei von allem ist und sein Leben selbst bestimmt, in dieser Einseitigkeit nicht minder fragwürdig. Denn damit werden

die Gemeinsamkeiten, Gleichheiten und gesellschaftlichen Verpflichtungen ebenso wie die physisch-biologischen Abhängigkeiten weitgehend ausgeblendet und die individuellen Handlungsmöglichkeiten gleich in mehrfacher Hinsicht überschätzt.

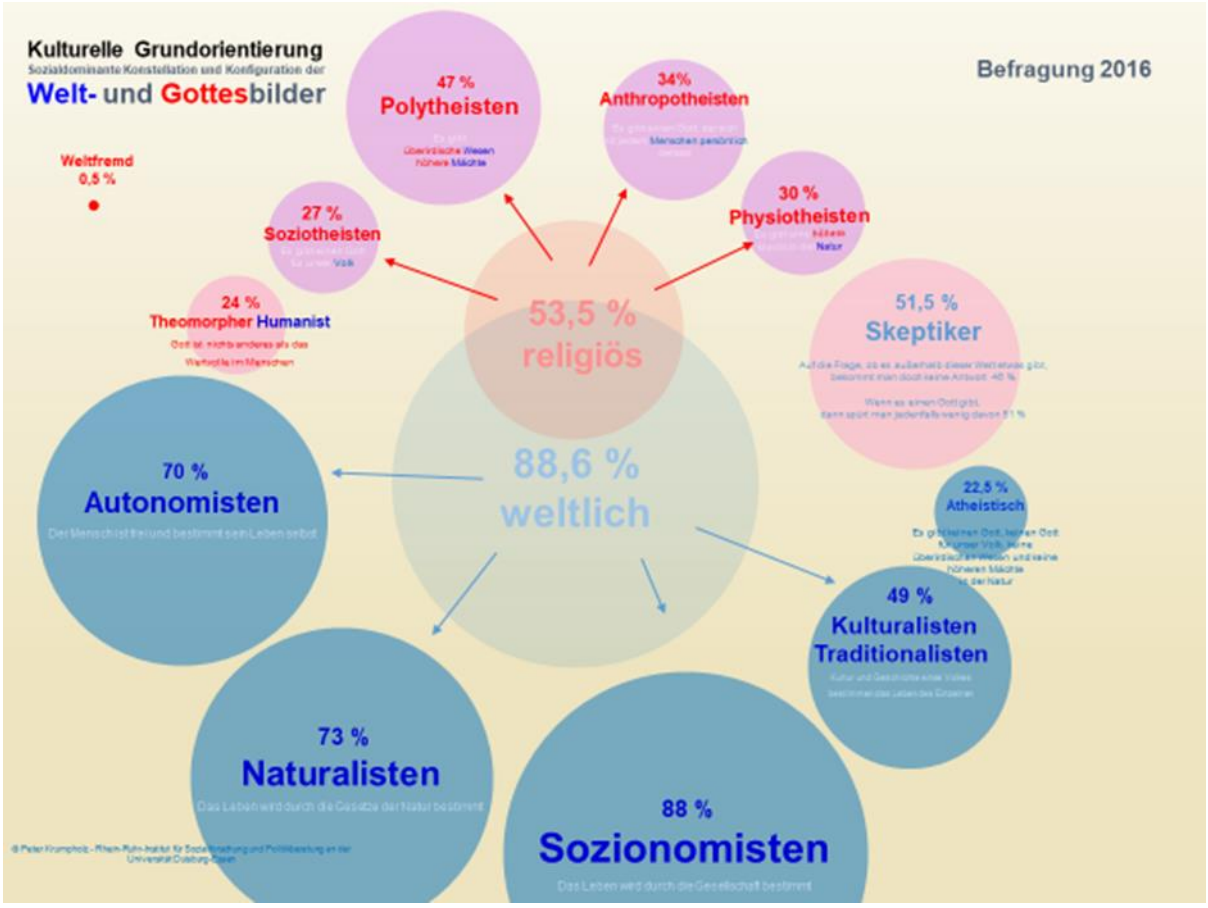
Aufgrund der überwiegend multi-referentiellen Konfiguration besteht hier keine unmittelbare Gefahr eines säkularen Reduktionismus oder Fundamentalismus. Deren Vorherrschaft bedeutet jedoch, dass der Tendenz nach ein kulturelles Konfliktpotential besteht. Dass man unter Kultur oder Integration vor allem ein soziales oder ökonomisches und nur selten oder lediglich akzidentell ein personales oder religiöses Phänomen versteht, dürfte nicht zuletzt auf soziodeterministische und naturalistische Weltbilder zurückzuführen sein.

Erst mit deutlichem Abstand auf die säkularen Selbstdeutungen folgten religiöse. Dominant, so er es denn je gewesen sein sollte, war nicht mehr der monotheistisch universale Glaube an den einen Gott, der sich jedem Menschen persönlich zuwendet. Nur mehr ca. 17 % aller Befragten stimmten dieser Glaubensform noch ausdrücklich zu. Zudem hatten die polytheistisch-diffuse, die monotheistisch-exklusive bzw. soziotheistische und innerweltlich kosmologische bzw. physiotheistische Glaubensform zur personal-universalen Gottesvorstellung aufgeschlossen. Ca. 15 % aller Befragten waren vollauf davon überzeugt, dass es so etwas wie überirdische Wesen oder höhere Mächte gibt. Etwa 14 % glaubten, dass es einen Gott exklusiv für ihr Volk gibt und immerhin noch 12 % waren davon überzeugt, dass es eine höhere Macht gibt, die den ewigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt in der Welt bestimmt.

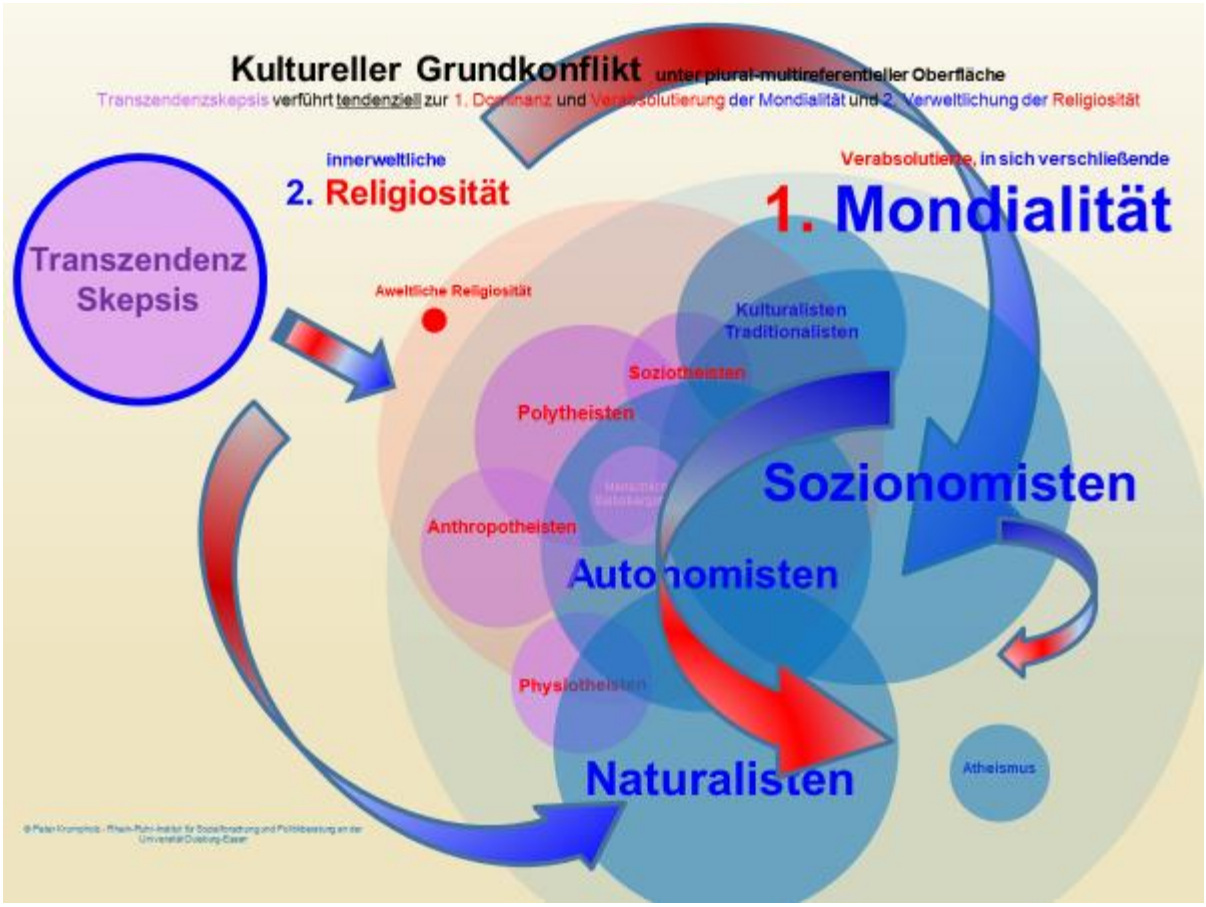
Der Trend von mono- zur multireferentiellen Konfigurationen traf auch auf die verschiedenen Glaubensformen oder religiösen Selbstdeutungselemente zu. Hierbei war insbesondere eine Vermischung des universal-personalen Glaubens mit exklusiven, diffusen und stärker innerweltlich ausgeprägten Glaubensformen zu konstatieren. Angesichts dieses Trends ist es nicht weiter überraschend, dass bei allen Glaubensformen mittlerweile pantheistische und mehr oder weniger immanentisierte Gottesvorstellungen dominierten. Auf die Frage, wo Gott oder höhere Mächte sind, hat die Mehrheit der überzeugt Gläubigen überall (63 %) und nicht zumindest zugleich nirgendwo geantwortet. Zwischen 10 und 30 % waren der Ansicht, dass Gott, Götter oder überirdische Wesen im Menschen, der Natur oder zwischen Menschen wirksam seien. Das Paradox von der Gegenwart und Abwesenheit bzw. der Nähe und Ferne dessen, woran geglaubt wird, lösten die Gläubigen unter den Befragten tendenziell zugunsten der

gegenwärtigen Nähe auf. Dies kam auch darin zum Ausdruck, dass sie bei erster Befragung einerseits mit deutlicher Mehrheit (64 %) angaben, manchmal (27 %) oder oft (37 %) die Nähe Gottes zu erfahren, und andererseits zugleich mit ebenfalls noch recht deutlicher Mehrheit (50 %) der transzendenzskeptischen Aussage (Auf die Frage, ob es außerhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort) zustimmten.

Die vorherrschenden Gottesbilder der Gläubigen implizierten, auf ähnliche Weise wie die bereits erwähnte Tendenz zur Verabsolutierung von säkularen Weltdeutungen, zumindest eine partielle Sakralisierung von Mensch, Natur und zwischenmenschlichen Beziehungen. Die spezifischen Inhalte eines Glaubens können insofern die übrigen, d.h. die säkularen Aspekte der Deutung von Mensch, Natur und Gesellschaft in Mitleidenschaft ziehen. Die einzelnen Glaubensformen oder religiöse Selbstdeutungselemente haben stets kulturelle Implikationen, insofern sie das wahrgenommene wie hergestellte Verhältnis der Seins- und Daseinsbereiche zueinander betreffen. Weil bestimmte religiöse Vorstellungen - vor allem diffus-innerweltliche - die Gläubigen allzu leicht zu einer Über- oder aber Unterschätzung ihrer weltlichen Handlungsmöglichkeiten verführen, können diese Vorstellungen - wenn auch selten unmittelbar, so doch mittelbar - kulturelle Konflikte hervorrufen. Insofern ist und sollte der Glaube auch nicht nur eine Privatsache der Gläubigen sein. An diesem Befund hat sich auch gut zehn Jahre später im Wesentlichen nichts geändert, wie folgendem Schaubild entnommen werden kann, wobei diesmal jeweils die Tendenz-, nicht die sogenannten Extremwerte genannt werden:



Hervorgehoben sei hier nur, dass atheistische Säkularformen, mit denen weder an persönliche Unmittelbarkeit zu dem einen Gott oder einen Gott für das eigene Volk noch an Götter oder höhere Mächte in der Natur tendenziell nur etwa 23 % der Befragten glaubten und so gut wie niemand (0,5 %) eine völlig welt-, gesellschafts- und menschabgewendete Form von Religiosität ausgebildet hatte, mit denen jede Form bzw. jedes säkulare Element negiert wurde. Ganz so weit entfernt, wie heute gemeinhin angesichts historischer Differenz vermutet, scheinen heutige Jugendliche nicht von Platons empirischen Befund zu sein, dass nicht ein Gott oder die Vernunft, sondern Zufall, Natur und Kunst bzw. Gesellschaft, Geschichte, Natur und sie selbst ihr Leben bestimmen. Der spezifische Befund beider Befragungen lautet jedenfalls, dass unter der plural-multireferentiellen Oberfläche ein gesellschaftlich-naturalistischer Wahrheitsstil vorherrschend ist und die Transzendenzskepsis die jungen Menschen tendenziell 1. zur Dominanz und einer Verabsolutierung der Mondialität und 2. zur Verweltlichung der Religiosität verführt:



Mittlerweile neige ich mit Platon mehr oder weniger zu der Ansicht, dass unphilosophische Haltungen in Unkenntnis der Philosophie und nicht gegen die Philosophie sich entweder im Zweifel am Dasein Gottes und seiner Ferne oder aber an allzu großer Nähe und in magischen Formen von Religiosität äußern, mit denen eine Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft in weite Ferne gerückt ist. Zwar scheint mir heute nicht unmittelbar Extremismusgefahr zu bestehen, da Extreme sich in politisch plural verfassten Gesellschaften gegenseitig neutralisieren können, indes scheint es mir ausgeschlossen zu sein, dass ökologisch-ökonomisch-soziale Krisen ausschließlich als totalitäre Rückfalle in vermeintlich vor- oder postmoderne Zeiten zu beurteilen wären. Ich befürchte inzwischen sogar, dass an Platons Diktum einer ewigen Gigantomachie mehr als mir lieb ist wahr zu sein scheint.

Vorherrschaft von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Weltdeutungen

Wenngleich also die säkularen Gesellschafts-, Geschichts-, Natur- und Selbstdeutungen bzw. Weltdeutungselemente im Einzelnen jeweils eine deutlich stärker ausgeprägte Zustimmung als die religiösen Formen erfuhren, heißt dies dennoch nicht, dass die von mir in der Rhein-Ruhr-Region Befragten jungen Menschen die Welt insgesamt

eher a-religiös denn religiös deuteten. Vielmehr war das Gegenteil der Fall. Die deutlich höher ausgeprägte Zustimmung zu den einzelnen säkularen Weltdeutungselementen war nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass a-säkulare Glaubensformen nahezu vollständig fehlten. Faktisch (< 1%) kam es nicht vor, dass jemand einer oder mehreren Glaubensformen zugestimmt und zugleich alle säkularen Weltdeutungsformen negiert hatte. Die Gefahr einer gänzlich weltabgewendeten Form von Religiosität, die von einer Gleichgültigkeit bis hin zu einer Verachtung alles Irdischen geprägt ist und leicht zu gesellschaftlicher Anomie führen könnte, war bei den Duisburger Jugendlichen und jungen Erwachsenen denkbar gering ausgeprägt. Wie angedeutet, neigten sie eher dazu, das, woran sie glauben, in die Welt hinabzuziehen, als sich selbst vom Weltlichen abzuwenden. Stellt man nun denjenigen, die einer oder mehreren Glaubensformen voll und ganz zugestimmt hatten (33 %, Tendenzwert 62 % bei erster, 54 % bei zweiter Befragung), diejenigen gegenüber, die alle Glaubensformen abgelehnt hatten und dezidiert eine a-religiöse Weltdeutung vertraten (9 %, Tendenzwert 19 % bei erster und 22,5 % bei zweiter Erhebung), wird deutlich, dass trotz der Vorherrschaft soziodeterministischer, naturalistischer und – bei zweiter Befragung schon mit recht deutlichem Abstand - autonomer Aspekte bei der Konfiguration der Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutung die Befragten die Welt insgesamt immer noch eher religiös denn a-religiös deuteten. Zwar hoben sie bei ihrer Konfiguration vor allem die säkularen Aspekte hervor, interpretierten jedoch insgesamt die Welt eher religiös – und zwar diffus-innerweltlich religiös - denn areligiös oder gar anti-religiös. Unter der plural-inklusiven Oberfläche besteht daher durch die Hervorhebung der sozialen und natürlichen Dimension sowie durch die Vermischung und Verweltlichung der Glaubensformen ein wenn auch nicht unmittelbar drohendes, so doch erhebliches kulturelles Konfliktpotential. *Extremismuskritisch und präventionspraktisch ist dieser Befund vor allem deshalb von erheblicher Bedeutung, weil es sich um ein nahezu unbeachtetes Phänomen handelt.* Und da alle Positionen mit Ausnahme weltabgewandter Religiosität besetzt sind, wird damit auch die mögliche Richtung eines plötzlich extremen Umschlags erkennbar, bei dem dann irdisches wie menschliches Leben bei Feind und Freund zum überraschten Erschrecken der Mehrheit umstandslos dem Jenseits als Fremd- und Selbstopfer gereicht wird.

Dominanz von sozialen und autonomen Aspekten bei der Existenzdeutung

Während die Mehrheit aller Befragten bei der ersten Befragung – bei der zweiten habe ich hiernach nicht mehr gefragt - eher selten oder manchmal über Weltanschauungsfragen nachdachten und mit anderen über ihre Weltanschauung oder ihren Glauben sprachen, dachte doch die Mehrzahl eher oft über den Sinn des Lebens nach. Die Frage nach dem Sinn ihrer Existenz stellte sich den Befragten offensichtlich dringlicher und war ihnen weitaus näher, als die nach der Deutung der Welt. Hieraus mag man nicht zuletzt einen Hinweis darauf vernehmen, dass sie die Welt und ihre Existenz eher subjekt- denn objektzentriert deuten.

Das politisch kulturelle Problem bei den Existenzdeutungen bestand also nicht darin, dass die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz und des Lebens nicht mehr gestellt wird. Sondern eher darin, dass diese Frage nicht mehr in hinreichendem Maße offengehalten wurde. Ihre Antworten zeigten jedenfalls recht deutlich, dass sie vor allem soziale und autonome, aber auch vitalistische und hedonistische Aspekte hervorhoben, die religiösen Dimensionen hingegen kaum beachten. Da wie bei den Glaubens-, Gesellschafts- und Weltdeutungsformen auch bei der Existenzdeutung die Sinnschichten nicht völlig voneinander isoliert, zwar unterschieden, aber auch miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind, führte die Überbetonung der innerweltlich selbstbestimmten Aspekte dazu, dass die verschiedenen Sinnschichten (nihilistische, vitalistische, hedonistische, sozionome, autonome, religiöse) als vorläufige Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens bei der persönlichen Konfiguration der Existenzdeutung nicht mehr in ausreichendem Maße zur wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung herangezogen werden konnten. Bestand bei den säkularen Aspekten der Weltinterpretation noch die Gefahr, dass die Befragten zwischen radikaler Fremdbestimmung (Soziodeterminismus und Naturalismus) und Selbstbestimmung bzw. zwischen säkularer Heteronomie und Autonomie schwankten, so tendierten sie mit ihrer Existenzinterpretation eher zur Sinnüberfrachtung ihres Handelns und Überforderung als zu Nihilismus und Unterforderung ihrer Handlungsmöglichkeiten.

Wie bei der Konfiguration der Glaubens-, Gesellschafts- und Weltdeutung überwogen auch bei der Konfiguration der unmittelbarer auf den Sinn ihrer Existenz bezogenen Selbstdeutung zunächst die säkularen Elemente und unter diesen die soziale Dimension. Für die Mehrheit der Befragten bestand der Sinn des Lebens darin, gemeinsam mit anderen zu versuchen, das Beste aus dem Leben zu machen (56 %). Im Gegensatz zur soziodeterministischen Weltdeutung wurde bei der sozialen Dimension der

Existenzdeutung allerdings das intersubjektiv-aktive Moment (gemeinsam das Beste daraus machen) hervorgehoben. Der Aussage jedenfalls, dass es die Kultur und die Tradition ihres Volkes seien, die ihrem Leben einen Sinn geben, stimmten nur sehr wenige zu (8 %).

Auch folgten an zweiter Stelle nicht die vitalistischen (Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst, 41 %) oder hedonistischen Aspekte (Im Streben nach Selbsterhalt, Wohlstand und Lust besteht für mich der Sinn des Lebens, 28 %). Während bei der Weltdeutung die physische Dimension bzw. die innerweltliche Fremdbestimmung durch die äußere Natur noch knapp vor der autonom-humanistischen Form lag, drehte sich diese Rangfolge bei der Existenzdeutung um. Die autonome, selbständige Sinngebung war neben der sozial-aktiven Form die wichtigste Quelle der Sinnschöpfung. 54 % aller Befragten stimmten der Aussage zu, dass das Leben nur (!) einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen solchen gibt. Nur wenige (15 %) stimmten hingegen der Aussage zu, dass für sie das Leben nur einen Sinn hat, weil es einen Gott gibt. Von noch geringerer Bedeutung waren jenseitige Erlösungsvorstellungen. Der Aussage, dass der Glaube an Erlösung und ein überirdisches Leben nach dem Tode ihrem irdischen Leben einen Sinn zu geben vermag, hatten lediglich 6 % der Befragten zugestimmt. Allerdings bedeutete dies nicht, dass den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen ihr Leben ganz und gar sinnlos erschien. Der Aussage, dass das Leben keinen Sinn hat, stimmten ebenfalls nur 6 % zu.

Die Befragten neigten bei der Selbstinterpretation also eher zu einer Überschätzung und Überforderung als zu religiösem Fatalismus oder rigorosem Nihilismus. Erkennbar wird somit ein gewaltiges Potential für Ressentiments. Die jungen Menschen vermeinten, keiner externen oder gar extramundanen Sinnquelle zu bedürfen. Die innerweltlich-selbstreferentielle Deutung wurde allenfalls durch den innerweltlich-fremdreferentiellen Bezug auf die äußere wie innere Natur des Menschen im physischen Sinne (vitalistische Existenzdeutung: Das Leben trägt seinen Sinn in sich selbst oder hedonistische Existenzdeutung: Im Streben nach Selbsterhalt, Wohlstand und Lust besteht der Sinn des Lebens) etwas entlastet. Doch sind auch die zuletzt genannten Meinungen zur Sinnfrage alles andere als kulturell unproblematisch. Vielmehr implizieren sie eine Verabsolutierung von Selbsterhalt und Leben (Sinn in sich selbst) und können leicht zu einer Ausblendung von physischer Hinfälligkeit, Sinnwidrigkeiten des Lebens, menschlicher Unzulänglichkeit, Sterben und Tod führen.

Da indes das menschliche Dasein durch die Spannung von Leben und Tod gekennzeichnet ist, gehören zur Existenzdeutung nicht allein die Fragen nach dem Sinn des Lebens, sondern auch die nach der Deutung und Bedeutung des Todes. Es kann sein, dass, wie die Frage nach dem Sinn des Lebens, auch die nach der Bedeutung des Todes offengehalten und die Erfahrung des Sterbens nicht ausgeblendet wird. Das beide Fragen zusammenhängen, wird schon daran deutlich, das zumeist diejenigen, die das irdische Leben für das größte Glück halten, zugleich meinen, dass der Tod das größte Unglück sei. Umgekehrt glauben traditionell diejenigen, für die das irdische Leben vor allem Unzulänglichkeit, Sterben, Krankheit und Tod bedeutet, dass das Sterben ewiges Leben bedeutet, und hoffen auf eine jenseitige Wiederauferstehung nach dem Tode. Wer primär nach physischen Selbsterhalt strebt, versucht den Tod abzuwenden. Wer Sterbliches nicht für Unsterbliches halten will, versucht sich hingegen bereits auf Erden in der philosophischen Kunst des Sterbens einzuüben.

Da die Befragten die Sinnfrage eher innerweltlich-selbstreferentiell beantworteten, ist es gemessen an den traditionellen Verknüpfungen von Leben und Tod schon überraschend, dass die Mehrheit der Befragten dennoch glaubte, dass der Tod nur den Körper betrifft, die Seele hingegen unsterblich ist (46 % Zustimmung unter allen Befragten). Das nach dem Tod alles aus ist, hofften – oder befürchteten, danach hatte ich nicht gefragt – deutlich weniger, nämlich 36 %. Zudem gaben jeweils ein Viertel aller Befragten an, dass der Tod nur ein Übergang zu einer anderen Existenz ist und es eine Wiedergeburt der Seele in einem anderen Leben gibt. Der Glaube an eine Wiedergeburt der Seele, die traditionell eher als Bestrafung denn als Belohnung verstanden und deutlich von der Erlösung als Hauptziel des Menschen unterschieden wurde, übertraf zudem bei weitem die traditionell christliche Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes, an die nur mehr 7 % der Befragten zu glauben vermochten. Wie bei den Glaubens-, Gesellschafts- und Weltdeutungsformen zeigte es sich also auch bei den Elementen der Existenz- und Todesdeutungen, dass die Befragten zwischen den säkularen und religiösen Aspekten mitunter hin- und hergerissen wurden.

Vorherrschaft eines gesellschaftlichen und leidenschaftlichen Menschenbildes

Dass sie dabei in der Regel ein größeres Gewicht auf die säkularen Aspekte legten, zeigte sich auch an dem vorherrschenden Bewusstsein vom Menschen. Für die Mehrheit der Befragten war der Mensch ein gesellschaftliches (63 %) und leidenschaftliches (59 %) Lebewesen. Die vernünftige (40 %) und leibliche (39 %) Dimension folgten

bereits mit recht deutlichem Abstand. Immerhin 25 % betrachteten den Menschen zudem noch als ein spirituell-geistiges Lebewesen.

An der Rangfolge, d.h. dass der Mensch primär ein gesellschaftlich-leidenschaftliches Lebewesen sei, änderte sich auch unter denjenigen nichts, die eine religiöse Weltdeutung bevorzugten. Allerdings wurde von ihnen das Verhältnis von Leidenschaft und Vernunft nahezu gleichgewichtet. Wer eine religiöse Weltdeutung ausbildete, betrachtete den Menschen zudem eher als ein vernunftbegabtes denn als ein leibliches Lebewesen. Nur diejenigen, die eine radikal a-religiöse Weltdeutung ausgebildet hatten oder transzendenzskeptisch waren, waren auch der Meinung, dass der Mensch eher ein leibliches (29 % Zustimmung unter den Befragten mit a-religiöser Weltdeutung, 45 % unter Transzendenzskeptikern) denn ein vernunftbegabtes Lebewesen ist (a-religiöse Weltdeutung: 27 %, Transzendenzskeptiker 39 %). Die radikalen Säkularisten hatten nicht nur das geringste Zutrauen in die Vernunft (nur 27 % von ihnen waren der Meinung, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen ist), sondern auch in den menschlichen Geist (Zustimmung lediglich 11 %). Das meiste Zutrauen in Vernunft und Geist hatten die polytheistisch-diffusen und innerweltlich Religiösen (Zustimmung jeweils ca. 50 %). Bei ihnen fiel jedoch auf, dass die leibliche Dimension die geringste Zustimmung fand. Es überrascht daher auch nicht, dass unter allen Befragten diejenigen mit einer religiösen Selbst- und Weltdeutung am häufigsten der Aussage zustimmten, dass der Mensch frei werden könne vom Bösen, wenn er Gottes Weisung folgt, von seinem Verstand Gebrauch macht und sich vom Körperlichen / Leiblichen abwendet.

Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit

Bisher habe ich vor allem auf politisch kulturelle Konfliktpotentiale aufmerksam gemacht, die unter der plural-inklusiven Oberfläche aus tendenziell einseitigen bzw. monoreferentiell exklusiven Weltdeutungsformen resultieren können. Doch ist auch die Tendenz zur multireferentiellen Konfiguration der Weltdeutung nicht per se unproblematisch bzw. gänzlich frei von Konfliktpotentialen, wie ich dies bereits bei der Vermischung und der daraus resultierenden Verweltlichung der Glaubensformen und Verabsolutierung säkularer Lebensformen angedeutet habe.

Zwar ist der Pluralismus, d.h. die Tendenz zur multireferentiellen Konfiguration und pluralen Konstellation von Weltdeutungen und Wertorientierungen, einerseits

begrüßenswert, da er in der Regel mit einer Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Weltdeutungsformen einhergeht. Insofern stellt er auch einen gewissen Schutz vor einseitigen bzw. reduktionistischen Ideologien dar, seien diese explizit religiöser oder vermeintlich oder tatsächlich säkularer Art. Einseitige Selbst- und Weltdeutungen, mit denen der natürlichen, historischen, sozialen, personalen oder religiösen Dimension der menschlichen Existenz keine Aufmerksamkeit geschenkt oder diese in ihrer relativen Eigenständigkeit nicht anerkannt werden, werden in pluralen Zeiten zusehends fragwürdig.

Andererseits besteht jedoch auch die Gefahr, dass die Prozesse der Individualisierung, Privatisierung, Destandardisierung und Pluralisierung von Welt- und Existenzdeutungen dazu verführen, dass Widersprüchlichkeiten und logische Inkonsequenzen zwischen den adaptierten Weltanschauungsbruchstücken gar nicht mehr bemerkt werden, da man nicht in die Tiefen- und Höhendimension einzelner Deutungsmuster vordringt. Das Ende der Eindeutigkeit und Entschiedenheit – so begrüßenswert es gegenüber reduktionistischen Ideologien ist – kann auch dazu führen, dass an der Gültigkeit aller Welt- und Existenzdeutungen gezweifelt wird. Das Schwanken zwischen innerweltlichen Extremismen aufgrund der Neigung zur Transzendenzskepsis, Abstumpfung, Beliebigkeit, zu radikalem Relativismus, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit können die Folge sein. Die Kritik an denjenigen, die nicht nur an eine unbedingte Wahrheit glauben, sondern sich im Besitz derselben wähnen, kann schließlich sogar dazu führen, dass jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und die Unwissenheit zur universalen Gewissheit erhoben wird. Dies wiederum kann leicht zur Folge haben, dass entweder schon der geringste Anspruch auf Objektivität und Wahrheit der Religionen unter Fundamentalismusverdacht gestellt wird, oder ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien politisch-religiöser Provenienz widerspruchslos hingenommen werden. Der Zweifel an allem führt selten zu einem Zweifel am Zweifeln an vermeintlich allem.

Die rationalistische Skepsis war jedenfalls unter allen Jugendlichen und jungen Erwachsenen Duisburgs die dominierende Weltdeutungsform. 73 % aller Befragten zweifelten tendenziell an einer außerweltlichen Wirklichkeit (Extremwert: 51 %). Sie stimmten entweder der Aussage zu, dass man von Gott, wenn es denn einen gibt, wenig spürt (Tendenzwert: 58 %, Extremwert: 39 %), oder dass man auf die Frage, ob es außerhalb dieser Welt etwas gibt, doch keine Antwort bekommt (Tendenzwert: 52 %,

Extremwert: 31 %). Doch bestand nicht nur die Neigung, die Frage nach einer ausserweltlichen Wirklichkeit skeptisch in der Schwebe zu lassen. Die Anzahl derjenigen, die bei einer Glaubens- und Weltanschauungsform angaben, zu dieser keine feste Meinung zu haben, betrug durchschnittlich fast 10 %. Zudem gaben durchschnittlich weitere 7 % bei allen Fragen nach einer spezifischen Weltanschauung an, noch nie über diese Frage nachgedacht zu haben. 19 % aller Befragten waren zudem von keiner Weltdeutungsform überzeugt. Sie hatten weder einer Glaubensform noch einer säkularen Weltdeutung voll und ganz zugestimmt.

Wenn Glaube und Weltdeutung an Eindeutigkeit verlieren und Skepsis sich ausbreitet, ist es nicht überraschend, dass die Weltanschauung für die Lebenspraxis und den Alltag junger Erwachsener an Bedeutung verliert (Mittelwert 4,1 auf einer siebenstufigen Skala, 1 = unwichtig, 7 = wichtig). 55 % der Befragten gaben zudem an, nie oder selten über Weltanschauungsfragen nachzudenken und darüber mit anderen zu sprechen. Häufig taten dies nur mehr 14% der Befragten. Ob dies bereits eine Folge oder Ursache sich ausbreitender Orientierungslosigkeit war, die künftig wiederum zu einer gesteigerten Sehnsucht und Hunger nach Orientierung führen kann, kann hier nicht beantwortet werden. Fest steht jedenfalls, dass die Mehrheit zugleich häufig (42 %) oder zumindest manchmal (31 %) über den Sinn des Lebens nachdachte (selten 19 %, nie 8 %).

Dominanz säkularer Werte bei persönlicher wie gesellschaftlicher Wertorientierung

Im Hinblick auf die Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche für die persönliche Lebensführung waren den Befragten die fünf Bereiche Familie und Partnerschaft, Gesundheit und Wohlbefinden, Freunde und Bekannte, Beruf und Arbeit sowie Freizeit und Erholung wichtiger als Sexualität und Lust sowie Bildung und Wissenschaft. Am wenigsten wichtig waren ihnen die drei Bereiche Kultur (Kunst, Theater, Musik, Lesen, Kino etc.), Politik und öffentliches Leben sowie Religion und Glaube.

Legt man allein diesen Befund zugrunde, dann scheint unter ihnen eher die Gefahr zu bestehen, dass die Bedeutung des Privat- und des Berufslebens zu Lasten der Bereiche Bildung, Kultur, Politik und Religion überschätzt wird. Wir haben es gemäß Selbstzuschreibung anscheinend eher mit einer familien-, freundschafts-, berufs- und freizeitorientierten Kultur denn mit einer durch Bildung, Kunst, Politik oder Religion dominierten Kultur zu tun. Die Gefahr einer Anfälligkeit für politisch-religiöse oder

kollektivistisch-totalitäre Ideologien, mit denen die Interessen des Individuums dem Kollektiv untergeordnet werden, scheint insofern eher gering zu sein. Eher schon scheint die Gefahr zu bestehen, dass das mehr oder weniger unmittelbare Selbstinteresse und wirtschaftliche Bedürfnisse die politische und religiöse Kultur dominieren. Inzwischen wissen wir wieder seit demokratischer Wahl von ahnungslosen Egomanen und gottlosen Selbstgöttern, dass auch dies bei Umschlag in politisches Engagement eine gewaltige Gefährdung von Gesellschaften darstellt.

Auch bei der persönlichen Güterorientierung und Wertvorstellung waren den Befragten die beiden Ziele *Gute Freunde haben*, die einen anerkennen und akzeptieren und *Eigenverantwortlich leben und handeln* am wichtigsten (Wert >6). Im Mittelfeld, das angeführt wurde von dem Ziel *Nach Freiheit und Unabhängigkeit streben*, befanden sich u.a. die Werte *Nach Gerechtigkeit und Fairness* streben und *Einen hohen Lebensstandard haben* (Wert >5). Die geringste Bedeutung bei der persönlichen Lebensgestaltung hatten die Ziele *Sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen* (Wert >4) und – mit großem Abstand – *An Gott glauben* (Wert >3).

Da den Befragten bezüglich ihrer persönlichen Lebensführung der Lebensbereich Familie und Partnerschaft am wichtigsten war, war es auch nicht überraschend, dass sie vor allem in einer Gesellschaft leben wollten, die Wert darauflegt, dass die Menschen familien- und kinderfreundlich sind. Überraschend war allerdings, da bei der persönlichen Wertorientierung *Eigenverantwortung* und *Nach Freiheit und Unabhängigkeit streben* einen relativ hohen Stellenwert hatten, dass ihnen in gesellschaftspolitischer Hinsicht das Ziel *In wirtschaftlicher Sicherheit und Wohlstand leben* weitaus wichtiger war als *Selbstbewusst und kritisch sein* sowie *Sich politisch beteiligen*. Hier taten sich doch hinterfragenswürdige Diskrepanzen zwischen persönlicher Wertorientierung und gesellschaftspolitischer Erwartung auf. Sicherheit und Wohlstand dürften wohl nicht ohne gesellschaftspolitisches Engagement zu haben sein. Von Interesse dürfte ferner sein, dass lediglich 18 % der Befragten in einer Gesellschaft leben wollten, in der Wert daraufgelegt wird, dass die Menschen religiös sind. Allerdings war hier zwischen den Befragten mit und denen ohne Migrationshintergrund beachtenswert, dass den zuerst Genannten die Religiosität wichtiger war als politische Beteiligung, während das umgekehrte bei den Befragten ohne Migrationshintergrund der Fall war.

Polarisierung durch Religiosität und Glaube oder deren Negation

Die jungen Erwachsenen wurden sowohl zu ihren aktuellen Einstellungen zu Familie, Partner und Freunden, Freizeit, Arbeit und Beruf als auch zu ihren Meinungen zu Politik und Religion befragt. Die Ergebnisse zeigen, dass sich die Befragten bei den meisten Fragen in ihrer Ablehnung oder Zustimmung tendenziell mehr oder weniger einig waren. Zumeist unterschieden sie sich nur im Grad der Zustimmung oder aber der Deutlichkeit der Ablehnung. Nur in Fragen der Religiosität und des Glaubens waren sie jedoch in geradezu ideal- oder malumtypologischer Weise gespalten. Dies galt vor allem für die Jugendlichen mit Migrationshintergrund (ca. 42 % aller Befragten): So bezeichneten sich 32 % von ihnen als nicht oder kaum religiös und nahezu die gleiche Prozentzahl (35 %) als stark oder sehr stark religiös.

Bei den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund waren es zwar nur 8 %, die sich als stark oder sehr stark religiös bezeichneten. Demgegenüber standen 60 %, die sich selbst als nicht oder kaum religiös einschätzten. Die Mehrheit stufte sich also eher als nicht religiös denn als religiös ein. Die Frage nach der Religiosität allein spaltete die Jugendlichen ohne Migrationshintergrund demnach nicht. Religiöse Jugendliche schienen auf den ersten Blick vielmehr eine Minderheit zu sein. Doch gilt es auch bei ihnen zu beachten, dass wiederum nur eine Minderheit (14 %) weder an Gott noch an überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glaubten. Religiosität und Glauben polarisierten also auch die Menschen ohne Migrationshintergrund in besonders hohem Maße.

Eines der Hauptergebnisse der Befragung war es also, dass es nach wie vor die Religion und der Glaube sind, welche Menschen mit sich selbst oder untereinander entzweien oder aber fest vereinen können. Ernsthafte kulturelle Konflikte können sich daher vor allem an der Frage der Religion oder deren Negation entzünden.

Innerhalb des Working Paper Pakets B hatte ich schon darauf hingewiesen, dass ein zentrales Kennzeichen von politisch-kulturellen Ideologien, die leicht zu offener Gewalt führen, Essentialisierungen von religiösen oder weltanschaulichen Differenzen sind. Charakteristisch für eine solche Dramatisierung der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen ist vor allem, dass sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung ergänzen. Dass sich deutliche Tendenzen hierzu sowohl unter Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund fanden, die davon überzeugt waren, dass es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst, als auch unter Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an Gott noch an

überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glaubten, hatte ich weiter oben ebenfalls bereits dargestellt.

Essentialisierung und kollektivistische Wahrnehmungsmuster

Differenzen und selbst Konflikte zwischen Bürgern mit unterschiedlichem Glauben und verschiedenen Weltanschauungen bedeuten nicht zwangsläufig, dass diese das kulturelle Miteinander gefährden oder gar zu offener Gewalt im gesellschaftlichen und politischen Zusammenleben führen. Im Gegenteil: Die politisch vorteilhaften wie die gesellschaftlich weniger vorteilhaften Aspekte von religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen und Einstellungen können, da keine Glaubensform oder Weltdeutung nur Vorteile aufweist und gänzlich frei von Schattenseiten ist, durch kulturelle Kontroversen und Konflikte erst erkannt und gesellschaftlich wie persönlich nützlich gemacht werden. Es dürfte vielmehr die biedere Konvention sein, dass man in Gesellschaft über Politik und Religion nicht spricht, die durch falsche Rücksichtnahme und Tabuisierung zu Ressentiments und trotzigem Rückzug führt, die bei der nächst schlechten Krise allzu leicht in offene Feindschaft umschlagen können.

Eine Disposition zu einem das Mit- und Nebeneinander ernsthaft gefährdenden Gegeneinander dürfte indes vorhanden sein, wenn kulturelle Differenzen nicht nur essentialisiert, sondern auch auf vermeintlich homogene Kollektive bezogen werden. Werden zudem Bürger mit und ohne Migrationshintergrund jeweils als kulturell homogene Gruppen betrachtet, kann es sehr leicht dazu kommen, dass sich das, was man religiösen Fundamentalismus nennt, und säkular begründete Fremdenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Duisburg wechselseitig verstärken bzw. hochschaukeln.

Dass kollektivistische Wahrnehmungsmuster unter den Befragten weit verbreitet waren, legen nicht nur – wie oben bereits angedeutet – der heute wohl in unserer Gesellschaft vorherrschende gesellschaftlich naturalistische Wahrheitsstil bzw. die weit verbreitete soziodeterministische Weltdeutungsform und das primär gesellschaftliche Bewusstsein vom Menschen unter ihnen nahe. Zudem hatte ich die jungen Erwachsenen auch danach gefragt, wie sie die Unterschiede oder Übereinstimmungen zwischen Zugewanderten und Jugendlichen ohne Migrationsgeschichte beurteilen, und zwar im Hinblick auf die Bedeutung von Familie und Verwandtschaft, von Wohlstand und Armut, bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau und im Hinblick auf die Haltungen zu Arbeit, Politik und Religion. Dabei hatte ich sie jeweils konkret danach gefragt,

ob ihrer Ansicht nach eher keine (Wert 1) oder starke (Wert 7) Unterschiede zwischen Jugendlichen ohne Migrationshintergrund und Türken, Aussiedlern und Asylbewerbern sowie zwischen Juden und den übrigen Deutschen bestehen. Die Ergebnisse belegen, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Differenzen (Mittelwerte in allen Hinsichten und bei allen Gruppen zwischen 3,5 und 6,5) fast durchgehend weitaus stärker als die Gemeinsamkeiten betont wurden. Demgegenüber gilt es zu beachten, dass die Unterschiede oder Gemeinsamkeiten der jungen Erwachsenen aufgrund der Glaubensform und Weltdeutung, die sie persönlich bevorzugen, bedeutender sind als die Frage des Migrationshintergrundes bzw. der Zugehörigkeit zu einer vermeintlich homogenen Gruppe religiöser, nationaler oder ethnischer Art. Zwar traf es durchaus zu, dass Jugendliche mit Migrationshintergrund tendenziell religiöser waren als Jugendliche ohne Migrationshintergrund. Auch mag es nicht überraschen, dass unter Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund mehr Muslime und unter den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund mehr Christen zu finden waren. Die Gegenüberstellung, dass junge Erwachsene mit Migrationshintergrund religiös und Jugendliche ohne Migrationshintergrund areligiös oder gar antireligiös eingestellt wären, war indes unzutreffend. Denn – wie oben erwähnt – die Frage der Religiosität polarisierte die Jugendlichen mit Migrationshintergrund in geradezu ideal- oder malumtypologischer Weise (32 % überzeugte Ablehnung versus 35 % Zustimmung). Auch hatten nur 14 % der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund eine explizit areligiöse Weltdeutung ausgebildet, obschon nur mehr 7 % von ihnen an die Auferstehung des Leibes im traditionell christlichen Sinne zu glauben vermochten. Gegenüber Essentialisierung und wechselseitigen Dramatisierung kultureller Differenzen, bei denen sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung entlang der Differenz von Glaube und Unglaube durch die Konstruktion religiös, ethnisch oder national homogener Kollektive ergänzen, nicht zuletzt entlang der politisch scheinbar korrekten Differenz ohne und mit Migrationshintergrund oder Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten, die unter Migrationsforschern so beliebt sind, mag man daher zunächst auf den allgemeinen Befund unserer empirischen Befragung verweisen. Dieser lautet, wie eingangs dargestellt, dass es unter den jungen Erwachsenen aus Duisburger Berufsschulen, relativ unabhängig von Herkunft, Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Bildung und Einkommen, eine Vielfalt von Glaubensformen, Weltdeutungen und Wertorientierungen einerseits, und eine Tendenz zur Vermischung und zu plural-inklusiven Konfiguration andererseits gab. Dieser allgemeine Befund – plurale Konstellation und multireferentielle

Konfiguration – war zumindest oberflächlich unter allen Jugendlichen mehr oder weniger gleichermaßen verbreitet. Er traf auch auf die Jugendlichen mit wie ohne Migrationshintergrund zu. In und zwischen beiden Gruppen waren daher auf der Grundlage eines grundbezogen-relationalen Kulturverständnisses in sozial-konstellativer wie personal-konfigurativer Hinsicht zunächst einmal mehr kulturelle Gemeinsamkeiten denn Unterschiede auszumachen. Indes sollte man nicht vermeinen, dass der politische Islam oder der radikale Säkularismus allein durch einen solchen Hinweis auf die empirische Vielfalt zurückgedrängt werden könnten. Die Frage, was allen Bürgern gemeinsam sein sollte, dürfte sich zudem weder allein durch den Hinweis interkultureller Pädagogen auf das Paradigma der Toleranz und der Anerkennung kultureller Differenzen, noch durch den unter Politikern beliebten Verweis auf die Werte des Grundgesetzes in Sonntagsreden beantworten lassen, ohne zuvor die unter jüngeren wie älteren Bürgern vorherrschenden Selbst-, Gesellschafts-, Welt- und Existenzdeutungsformen und deren Konstellation zueinander überhaupt empirisch zur Kenntnis genommen und über daraus resultierende Konfliktpotentiale bzw. deren Vor- und Nachteile für das interkulturelle wie politisch plurale Miteinander gestritten zu haben, was ja in den letzten beiden Jahrzehnten durchaus der Fall gewesen ist. Doch auch wenn radikale Säkularisten und muslimische ‚Fundamentalisten' klar in der Minderheit waren (insgesamt unter 12 % aller Befragten), darf die Gefährdung der Mehrheit durch diese Gruppen nicht unterschätzt werden, weil die Religion alle Jugendlichen polarisierte. Es waren – wie gesagt - ausschließlich die Fragen nach dem Glauben und der Religiosität, die Jugendliche auf entgegensetzte Weise beantwortet hatten, d.h., die sie potentiell ebenso stark vereinen wie trennen konnten. Hinzu kam, dass kollektive Wahrnehmungsmuster nicht nur unter Randgruppen, sondern unter der Mehrheit der Jugendlichen weit verbreitet waren. Vor allem aber dürfen die Gefährdungspotentiale durch radikale Minderheiten nicht verharmlost werden, weil der Skeptizismus in quantitativer Hinsicht das dominante Selbstverständnis war. Die Transzendenzskepsis verführt säkular eingestellte Jugendliche tendenziell zur Verabsolutierung säkularer Selbstdeutungen, und religiöse Jugendliche zur Verweltlichung ihrer Gottesvorstellungen, d.h. zur Ausbildung von anthropo-, sozio- oder physiomorphen Gottesbildern. Ein Schwanken zwischen Fatalismus und Fanatismus, Beliebigkeit und Entschiedenheit, radikalem Relativismus und Substanzialismus sowie Orientierungslosigkeit und vermeintlicher Gewissheit ist die Folge. Entweder wird jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und der geringste Anspruch auf Objektivität bereits unter Fundamentalismus- oder

Essentialismusverdacht gestellt. Oder es werden ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien widerspruchslos hingenommen. Zuletzt genanntes besagt indes auch: Nicht tendenziell radikal eingestellte Jugendliche, sondern die Ausbreitung von Transzendenzskepsis und die Orientierungslosigkeit der Mehrheit in weltanschaulichen Fragen stellen die eigentliche Gefährdung gemischter Verfassungen und Grundwertedemokratien dar. Der politische Islamismus darf zwar keineswegs verharmlost werden, wie dies bisweilen unter Wohlgesinnten der Fall ist. Selbstredend gilt dies auch für die nicht allein verfassungsrechtliche Problematik, die mit dem radikalen Säkularismus verbunden ist, zumal dieser öffentlich nach wie vor, wenn überhaupt, dann kaum wahrgenommen wird. Doch sollte auch dies nicht dramatisiert werden. Von zentraler Bedeutung unter der plural-inklusiven Oberfläche ist vielmehr der Umstand, dass, wohl nicht allein unter Duisburger Jugendlichen, Transzendenzskepsis und Säkularismus (soziodeterministische und naturalistische Selbstdeutungen) bei gleichzeitigem Übergewicht von diffus-religiösen, physio-, sozio- oder anthropotheistischen gegenüber explizit a-religiösen Selbstdeutungen vorherrschen. Mit anderen Worten: Nur eine Minderheit von Jugendlichen verstand und versteht es, denn an diesem, durchaus langfristigen Befund dürfte sich auch bis heute wenig geändert haben, Vernunft und Glaube in Einklang zu bringen. Doch sind selbstredend Jugendliche und junge Erwachsene nicht allein und ausschließlich selbst dafür verantwortlich, wenn sie die wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung von Vernunft und Glaube nicht hinreichend erkennen können. Wenn Schul-, Aus- und Hochschulbildung, Extremismusforschung und Präventionspraxis, ja selbst diejenige, die sich mit dem politischen Islam befasst, vor allem unter der Perspektive des Arbeitsmarkts, der Effektivität, familiärer Einbindung, legaler Organisation von Glaubensgemeinschaften und des gesellschaftlichen Nutzens betrachtet werden, und nicht wieder stärker als eine politische, religiöse und persönliche Bildungsaufgabe in einem umfassenderen, heute vorpolitisch genannten Sinne als bisher verstanden werden, die zudem empirisch offen, in vergleichender Hinsicht von den konkret umlaufenden Meinungen und Lebensweisen unter Jung und Alt ausgeht, dürfte sich daran auch Zukunft wenig ändern. Mögen Meinungsfreiheit, gemischte Verfassung und Demokratie, die ja bekanntlich seit Platon (vgl. ders., Politeia, Politikos und Nomoi) als die schlechteste unter den guten und die beste unter den schlechten Regierungsformen gilt, die vor allem für diejenigen passt, die sich nicht selbst beherrschen können und die Vernunft dem Begehren unterordnen, auch zu einem Wettbewerb unter den Bürgern führen, der in aller Regel dafür sorgt, dass zumindest unter

günstigen Wirtschafts- und Gesellschaftsbedingungen sich extremisierte Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen gegenseitig neutralisieren, so gilt es doch zu beachten, dass bereits Platon dies als eine überaus trügerische Hoffnung braver Bürger und Biedermänner betrachtete. Zumal er in den Nomoi erstmals die Einsicht formulierte, dass es in politischer Wirklichkeit nur mehr oder weniger gemischte Regierungsformen und Verfassungen gebe und es überdies nicht nur darauf ankommt, im gegenseitigem Zorn und Übereifer vermeintliche Glaubensgewissheit gegen angebliche Pleonexie und Gotteslosigkeit oder Selbstvergottung auszuspielen, sondern vor allem darauf, nicht Gewissheiten oder Beweise, sondern bessere Argumente gegen die Annahme zu finden, dass nicht ein Gott oder die Vernunft, sondern Zufall, Natur und Kunst unser Leben bestimmen. Eine gemischte, politisch plural verfasste, mithin nicht nur demokratisch organisierte Gesellschaft fördert daher mit Maß und nicht maßlos den offenen Meinungsstreit. Da sie genau aus diesem Grunde wiederum an dem Prinzip der Gewaltenteilung, des Rechtsstaats und Minderheitenschutzes, bedingter Freiheiten, nicht zuletzt Meinungs- und Religionsfreiheit und dem Verbot eines Staatskirchentums bzw. der institutionellen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften festhält, lebt politische Praxis von Voraussetzungen, die diese, wenn im modern engeren Sinne verstanden, allein nicht garantieren kann. Sie bleibt abhängig vom philosophischen Vorrang der Vernunft vor der Lust und dem Begehren und – da die Mehrheit nicht philosophiert – vor allem davon, dass Transzendenz und Immanenz weder schlicht aufgehoben und ineinsgesetzt noch vollständig voneinander getrennt werden. Erst wenn es zur Gewohnheit geworden ist, dass im öffentlichen Raum für, mit und von Jugendlichen offen, kontrovers und zivilisiert über die Vor- und Nachteile von unterschiedlichen Glaubensformen und Weltsichten, Wertorientierungen und Lebensweisen gestritten wird, und dies von älteren Generationen vorgelebt und initiiert wird, erst dann und nur dann können die Menschenrechte, die westlichen und europäischen Prinzipien sowie die Werte des Grundgesetzes als ideale Maßstäbe und Rangordnung der Lebensziele wahrgenommen werden, die - in personalistisch plural, nicht primär autoritär oder gar totalitär verfassten politischen Ordnungen - auch normativ Orientierung bieten und einen Umgang mit kulturellen Konflikten eröffnen, die aus einer Ablehnung, unreflektierten Hinnahme oder Essentialisierung religiös-kultureller Vielfalt resultieren.

Mit Platon bin ich also, wenn überhaupt, dann nur mit einer kleinen, regional analogischen Aktualisierung seiner empirischen Befunde, selbst empirisch nicht über ihn hinausgekommen. Ich fürchte, dass ich mit Blick auf Platon genau das einräumen muss,

was Kierkegaard mit Blick auf die „Stümper“ vorgetragen hat, die den „Bau Hegels“ verbessern wollten, indem sie, von seinem Ruhm profitierend, Hegel in sich dialektisch aufnehmend weiter als dieser gehen wollten, sich indes „mit Lug und Trug nur Hegels Ruhm“ anmaßten und mit ihm fraternisierten, anstatt wie Kierkegaard am Beispiel Trendlenburgs (Logische Untersuchungen, Berlin 1840) ausführt, der „zum Glück … eingesehen [hat, PK], dass es nicht angeht, den Bau Hegels verbessern zu wollen, weiterzugehen usw.“, vielmehr „nüchtern wie ein griechischer Denker, ohne alles zu versprechen, ohne die Menschheit beglücken zu wollen, Großes [leistet, PK] und … den glücklich [macht, PK], der seine Führung zur Bekanntschaft mit den Griechen braucht.“ (Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, Zweiter Teil, Seite 752). Und zu Hegel und den ihn verbessern wollenden Systematikern ausführt: „Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden. Also gibt es ein solches nicht? Keineswegs. Das liegt auch nicht in diesen Worten. Das Dasein ist selbst ein System für Gott, aber kann es nicht für einen existierenden Geist sein. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte. Abstrakt gesehen läßt sich System und Dasein nicht zusammen denken, weil der systematische Gedanke, um das Dasein zu denken, es als aufgehoben, also nicht als daseiend denken muss. Das Dasein ist das Spatiierende, das auseinander hält: Das Systematische die Abgeschlossenheit, die zusammenschließt. … Wer selbst existiert, kann ja jene Abgeschlossenheit außerhalb des Daseins nicht gewinnen … Aber wer ist denn dieser systematische Denker? Ja das ist der, der selbst außerhalb des Daseins und doch im Dasein ist, der in seiner Ewigkeit ewig abgeschlossen ist und doch das Dasein in sich schließt, das ist Gott.“ (ebenda, Seite 758). „Das existierende Subjekt dagegen existiert, und das tut ja jeder Mensch. Wir wollen darum nicht unrecht handeln und jene objektive Richtung eine gottlose, pantheistische Selbstvergötterung nennen, sondern sie lieber wie einen Versuch im Komischen betrachten; denn dass da von jetzt an bis zum Ende der Welt nichts anderes gesagt werden könne, als was eine weitere Verbesserung in dem beinah fertigem System vorschlage, ist nur eine systematische Konsequenz für Systematiker.“ (ebenda, Seite 762).

Schließe ich also den ersten Teil der Evaluation nicht mit wohlfeiler Kritik an Vorstellungen von jungen Menschen, sondern mit einem nicht systematischen, dem vielleicht ersten modernen Denker des Politischen ab, dem es mit berechtigter Kritik an katholischer Kirche nicht gelungen ist, bessere Argumente für das Dasein der Götter zu finden oder auch nur gemäß Platons Aufforderung die alten Geschichten so zu erzählen

wie es den Göttern gefällt, denn dies war nicht seine Absicht. Vielmehr hat er als erster moderner Denker des Politischen die vermeintliche Unersättlichkeit des menschlichen Begehrens nach Besitz nicht an die Stelle, aber doch vor Demut, Selbstverleugnung und Geringschätzung der weltlichen Dinge gestellt. Nicht griechische Ethik der Mitte zwischen den Extremen Mangel und Überfluss bzw. dem Gar-Nichts und dem Einen, sondern empirisch pragmatische Feststellung der Unersättlichkeit des Besitzstrebens bestimmte seine Vorstellungen von politisch realistischem Handeln. Damit ist der Florentiner Niccolò Machiavelli (1469-1527), der sich gelegentlich mit antiklerikalen Wendungen gegen die Vorherrschaft von religiösen Normen in der Politik ausgesprochen hatte, ebenso berühmt wie berüchtigt geworden. Die "Entdeckung der Eigengesetzlichkeit des Politischen"[213] wird ihm von Münkler als seine bedeutendste Leistung zugesprochen. Machiavellis Denken wurde geprägt von der Erfahrung machtpolitischer Kämpfe zwischen Papst, Königen und Fürsten um die Vorherrschaft in Europa, die in Italien durch den Einmarsch Karls des VIII. von Frankreich ausgelöst wurden und das zu dieser Zeit relative Gleichgewicht der ansonsten zerstrittenen italienischen Teilstaaten zerstörten. Machiavelli hätte aus diesen Kämpfen um Italien gefolgert, so Münkler, dass man sich von der „Idee einer durch Papst und Kaiser verbürgten Einheit Europas als europäische Friedensordnung theoretisch zu verabschieden“[214] habe. Die Ursache für endlose Übelstände und den Verfall der politischen Ordnung in Italien, das aufgrund seiner Uneinigkeit "zur Beute der Barbaren" wurde, lag für Machiavelli daran,

> „dass die Kirche unser Land immer in Zersplitterung gehalten hat und immer noch in Zersplitterung hält. Tatsächlich war nie ein Land einig oder glücklich, wenn es nicht geschlossen unter einer freistaatlichen oder monarchischen Regierung stand wie zum Beispiel Frankreich und Spanien. Die Schuld daran, dass Italien nicht in der gleichen Lage ist und nicht gleichfalls in Form eines Freistaats oder einer Monarchie regiert wird, trifft allein die Kirche. Obwohl die Kirche in Italien Sitz und weltliche Macht hat, war sie doch nicht mächtig und mutig genug, um die italienischen Gewaltherrschaften zu erobern und selber die Macht zu ergreifen. Andererseits war sie aber auch nicht so schwach, dass sie nicht aus Furcht, ihre weltliche Macht zu verlieren, einen Mächtigen hätte herbeirufen können, der sie gegen jeden verteidigte, der in Italien zu mächtig geworden war: Man hat hinreichend Erfahrungen damit gemacht, so in früheren Zeiten, als sie mit Hilfe Karls des Großen die Langobarden vertrieben, die schon fast Herrscher über ganz Italien geworden waren. Und in unseren Tagen brach sie mit Hilfe Frankreichs die Macht der Venezianer und vertrieb später mit Hilfe der Schweizer die Franzosen.

---

[213]Herfried Münkler: Staatsraison und politische Klugheitslehre. In: Handbuch der Politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, München 1985, Seite 30.

[214]Ebda., Seite 27. Vgl. auch: Herfried Münkler: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/M.,1982.

> Da also die Kirche nicht imstande war, Italien zu erobern, aber auch nicht duldete, dass es von einem anderen erobert wurde, ist sie schuld daran, dass es nicht unter ein einziges Oberhaupt kommen konnte, sondern von vielen Machthabern und Herren regiert wird. Dies hatte solche Uneinigkeit und Machtlosigkeit zur Folge, dass Italien nicht nur zur Beute mächtiger Barbaren, sondern überhaupt eines jeden wurde, der es angriff. Dies haben wir Italiener allein der Kirche zu danken und sonst niemanden.“[215]

Der aufgrund einer päpstlichen Intervention gescheiterte Versuch von Girolamo Savonarola (1452-1498), eine Republik auf millenaristisch religiöser Grundlage zu errichten - Christus wurde zum König von Florenz ausgerufen, dass das neue Jerusalem sei - , bestärkte Machiavelli in seiner Ansicht, dass ein Prophet ohne Waffen nichts erreichen könne.[216] Er war nun zu der Überzeugung gelangt, dass Christen, die „das höchste Gut in Demut, Selbstverleugnung und in der Geringschätzung der weltlichen Dinge“[217] erblickten, in einer Welt, in der „alle Menschen schlecht sind und ... sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben“[218], die „Weltgeschichte den Bösewichten ausgeliefert“[219] hätten. Die Ursache dafür, dass Menschen - wie Machiavelli glaubte - in der Vergangenheit die Freiheit mehr geliebt hätten als zu seinen Zeiten, lag seiner Meinung nach

> in der Verschiedenheit der heutigen und der antiken Erziehung, die wiederum in der Verschiedenheit der heutigen und der antiken Religionen begründet liegt. Unsere Religion, die uns die Wahrheit und den rechten Weg des Heils lehrt, läßt uns die Ehren dieser Welt weniger schätzen, während die Heiden diese sehr hoch schätzten, ihr höchstes Gut darin erblickten und deshalb in ihren Taten viel kühner waren. Dies läßt sich aus vielen ihrer kultischen Einrichtungen erkennen; man braucht nur die Großartigkeit ihrer Opfer mit der demütigen Bescheidenheit der unsrigen zu vergleichen ... Die Religion der Alten sprach ferner nur Männer von großem weltlichen Ruhm heilig wie Feldherrn und Staatsmänner. Unsere Religion hat mehr die demütigen und in Betrachtungen versunkenen Menschen verherrlicht als die tatkräftigen. Sie sieht das höchste Gut in Demut, Selbstverleugnung und in der Geringschätzung der weltlichen Dinge. Die Religion der Alten dagegen sah es in der Größe des Muts, in der Kraft des Körpers und überhaupt in allen Eigenschaften, die die Menschen möglichst tapfer machen. Wenn auch unsere Religion fordert, dass man stark sei, so will sie damit mehr die Stärke des Duldens als die der Tat. Diese Regel hat, wie mir scheint, die Weltgeschichte den Bösewichtern ausgeliefert, die ungefährdet ihr Unwesen treiben können; denn sie sehen, dass die große Mehrheit der Menschen, um ins Paradies einzugehen,

---

[215]Niccolò Machiavelli: Discorsi, Gedanken über Politik und Staatsführung, Stuttgart, 1966, I,12 (zitiert wird nach Buch und Kapitel).

[216]Vgl.: Machiavelli: Il Principe/Der Fürst, Stuttgart 1993, Kapitel VI (zitiert wird nach Kapitel). Machiavelli ist im Übrigen kein Millenarist gewesen.

[217]Machiavelli: Discorsi II,2.

[218]Machiavelli: Discorsi I, 3.

[219]Machiavelli: Discorsi II, 2.

> mehr darauf bedacht ist, Schläge zu ertragen als zu rächen. Obgleich es deshalb den Anschein hat, als wäre die Erde weibisch geworden und der Himmel ohne Kraft, so ist diese Ansicht mehr auf die Erbärmlichkeit der Menschen zurückzuführen, deren Auslegung in unserer Religion nur Grundsätze müßiger Verweltlichung und nicht solche heldischer Tapferkeit erblickt. Würden sie bedenken, dass unsere Religion den Kampf für die Größe und Verteidigung des Vaterlands erlaubt, so würden sie auch einsehen, dass wir nach deren Willen das Vaterland auch lieben und ehren und uns zu Männern heranbilden sollen, die es verteidigen können.
>
> Es ist also eine Folge unserer Erziehung und der so falschen Auslegung unserer Religion, dass es in der Welt nicht mehr so viele Freistaaten gibt wie in der Antike und dass die Völker infolgedessen nicht mehr von solcher Liebe zur Freiheit beseelt sind wie ehemals.[220]

Man sieht klar und deutlich, wie erstmals zu Beginn der Moderne eine Kritik am Christentum - das nicht verworfen, sondern dessen falsche Auslegung bemängelt wird - in einen Aufruf zu Freiheit, Einheit oder Einigkeit, Geschlossenheit und Vaterlandsliebe einmündet. Heldische Tapferkeit und Mut, im Klartext: die Bewunderung der Kraft des männlichen Körpers und der Kampf für die Freiheit werden zu politischen Tugenden erhoben.

Machiavellis Kritik am Christentum gewinnt an Schärfe durch eine hellsichtige, die spätere Kritik der Aufklärung vorwegnehmende Analyse: Er erkannte, dass römisch-antike wie christliche Religion in der Hand von Herrschenden als ein Manipulationsinstrument missbraucht wurde und wird.[221] Dabei kritisierte er insbesondere "das böse Beispiel des päpstlichen Hofes"[222], weil dieser den Betrug habe offenbar werden lassen, dadurch dass seine Lebensweise im Widerspruch zu den Grundlagen der christlichen Religion stünde. Wenn aber religiöse Aussagen allzu offensichtlich entsprechend dem Willen der Machthaber getroffen werden, würden die Völker den Betrug merken. Dies habe zur Folge, dass Menschen ungläubig werden würden und es zu politischer Unordnung käme. Machiavelli - und auch hierin liegt seine Größe - geißelte jedoch nicht nur die Verlogenheit der Mächtigen. Aus der römischen Geschichte vermeinte er zugleich lernen zu können, dass das Volk selbst leicht- und wundergläubig sei, mitunter nach Betrug verlange. Er befürwortete daher den Einsatz der Religion als ein Ordnungs- und gemäßigtes Manipulationsinstrument in der Hand der Herrschenden.

---

[220]Machiavelli: Discorsi II, 2.

[221]Vgl.: Machiavelli: Discorsi I, 11-15.

[222]Machiavelli: Discorsi I,12.

Den Fürsten empfahl er, um Eintracht und Frieden wiederherzustellen, gelegentlich die Religion in den Dienst der Politik zu stellen. Andernfalls könnten die Dinge nicht wie sie sind, sondern nur wie sie sein sollten, betrachtet werden: „Zwischen dem Leben, wie es ist und wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der immer nur das Gute tun wollte, muss zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. Daher muss der Fürst, der sich behaupten will, auch imstande sein, nicht gut zu handeln und das Gute zu tun und zu lassen, wie es die Umstände erfordern.“[223]

Machiavelli zufolge bewirkt die Erhaltung des Lebens, dass es Menschen nicht immer möglich ist, das Gute zu tun. Wenn sie niederträchtige Neigungen ausbilden würden, dann deshalb, weil sie von Natur aus so geschaffen seien, dass sie alles begehrten, ihnen aber das Schicksal nur wenig Befriedigung gewähre. Die Natur habe die Menschen so geschaffen, dass sie zwar alles begehren, aber nicht alles erreichen können. „Da nun das Verlangen, etwas zu erwerben, immer größer ist als die Fähigkeit hierzu, so entsteht daraus Unzufriedenheit mit dem, was man besitzt, und ferner die Erkenntnis, welch geringe Befriedigung der Besitz gewährt. Hierauf ist der Wechsel der menschlichen Schicksale zurückzuführen; denn da der eine Teil der Menschen mehr haben möchte, und der andere das, was er hat, zu verlieren fürchtet, so kommt es zu Feindseligkeiten und Krieg"[224].

Wenn Machiavelli dem Fürsten empfiehlt, dass es nicht ausreiche, vom Volke wegen Frömmigkeit und Mildtätigkeit geschätzt zu werden, und dass auch besonnene Fürsten im Zweifelsfalle besser aufgrund ihrer Härte und Grausamkeit gefürchtet denn allzu sehr geliebt werden müssten, so rang er sich zu diesem Ratschlag durch, weil er Menschen immer auch für „undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig“[225] hielt. Zwar glaubte er auch, dass sie gottesfürchtig seien und nach dem Guten strebten, war aber nicht minder davon überzeugt, dass sie sich insbesondere in Krisensituationen - und ausschließlich für solche Fälle hatte er die kurze Abhandlung "Der Fürst" verfasst - von ihrem Begehren leiten lassen würden.[226] Bosheit

[223]Machiavelli: Principe XV.

[224]Machiavelli: Discorsi I, 37.

[225]Machiavelli: Principe XVII.

[226]Machiavelli war von einer zumindest zeitweilig immer wieder durchbrechenden Schlechtigkeit und Boshaftigkeit der Menschen restlos überzeugt. Sein in dieser Hinsicht anthropologischer Pessimismus hat ihn aber nicht dazu verleitet, blind nach einem starken Herrscher zu rufen. Er neigte keineswegs zu

entstehe durch Abfall von Gott und - so fügt Machiavelli mit anderen Worten hinzu - weil Menschen sich der Unersättlichkeit ihres Begehrens hingäben ohne die Unmöglichkeit der Befriedigung zu sehen.[227] Politik hatte daher für Machiavelli der Religion *und* dem Lebenserhalt und im Zweifelsfall letzteren sowie den hieraus entstehenden Konflikten zu dienen, insbesondere der Begrenzung der Gewalt, die notfalls durch Gegengewalt zu erfolgen habe. Für den Fall kriegs- oder bürgerkriegsähnlicher Krisensituationen empfahl Machiavelli demzufolge den Republiken "das Gift der Tyrannis".[228] - wohlangemerkt: auch dies nur in Form einer verfassungsmäßig abgesicherten Ausnahmeregelung.[229]

Für Machiavelli - zu diesem Ergebnis kommt Wolfgang Reinhard - sei Religion durchaus noch "ernstgenommene Grundlage von Sittlichkeit und Bürgertugend", sei aber „nicht das höchste Gut, sondern in geradezu antik anmutender Weise auf das konkrete Gemeinwesen als obersten Wert bezogen."[230] Ob dem Politischen in der Antike ein derartig überragender Wert zugesprochen wurde und ob Machiavelli die Religion tatsächlich auf die Politik als obersten Wert bezogen hatte, kann und soll hier nicht abschließend beurteilt werden. Zutreffend am Urteil Reinhards ist aber sicherlich, dass Machiavelli - in Absetzung vom christlichen Primat der Religion und der damit einhergegangenen Geringerschätzung der Politik - das Politische in antik anmutender Rückwendung aufwertete und Religion und Politik wieder stärker aufeinander bezog. Von einer Rückwendung auf die Antike - Reinhard spricht zu Recht nur von "anmutender Weise" - kann bei Machiavelli jedoch nur in bestimmter und begrenzter Hinsicht die Rede sein.

---

der naiv autoritätsgläubigen Annahme, dass ein starker Herrscher rechtschaffener und leichter zufrieden zu stellen sei als das einfache Volk. Machiavelli - Zeit seines Lebens Anhänger der Republik - hielt vielmehr das Volk für weiser und beständiger als einen Alleinherrscher (Vgl. z.B. Discorsi I,58; siehe auch Principe IX: "Außerdem kann man nicht auf ehrenhafte Weise und ohne anderen Unrecht zu tun die Großen zufriedenstellen, wohl aber das Volk; denn das Bestreben des Volkes ist ehrenhafter als das der Großen, insofern diese das Volk unterdrücken wollen, das Volk jedoch nicht unterdrückt werden will.")

[227]Vgl. hierzu: Münkler, a.a.O., Seite 39. "Überdies sind die menschlichen Wünsche unersättlich, da die menschliche Natur alles begehrt und alles will, das Schicksal uns aber nur wenig gewähren kann. Hieraus entsteht im menschlichen Herzen ewige Unzufriedenheit und Überdruss an allem, was man besitzt." (Discorsi II, Vorwort).

[228]Wolfgang Reinhard: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution. In: Hans Fenske, Dieter Mertens u.a.: Geschichte der politischen Ideen, Frankfurt a.M. 1991, Seite 246.

[229]Vgl.: Discorsi I,34.

[230]Reinhard, Seite 246.

Im Vergleich mit Platon und Aristoteles wird deutlich, dass Machiavelli in antik-römischer, nicht griechischer oder gar platonisch-aristotelischer Rückwendung am Christentum bemängelt hatte, dass es den Fragen des Lebenserhalts nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Eine ausschließliche Beachtung des Strebens nach dem höchsten Gut hätte für Unfrieden gesorgt. Nicht alle Menschen strebten allein nach diesem Ziel. In dieser Hinsicht kann demnach von der ersten modernen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik gesagt werden, dass es einen Versuch darstellt, eine vorchristliche, antik-anmutende Fülle politischer Reflexion zurückzugewinnen und Ökonomie und Religion bzw. Selbsterhalt und gutes Leben zusammenhängend im Hinblick auf ihre politische Bedeutung zu untersuchen.

Jedoch wird im Vergleich mit Platons und Aristoteles Politischer Philosophie auch deutlich erkennbar, dass bei Machiavelli Lebenserhalt und gutes Leben als Ziele menschlichen Handelns schon recht unvermittelt nebeneinander stehen. Deren Hierarchie der Güter, der Vorrang des Strebens nach Weisheit vor den primär auf Tapferkeit, Mut und Stärke setzenden Kriegergesellschaften, wurde aufgegeben und umgekehrt. Festzuhalten ist jedenfalls mit Machiavellis Diktum: "Überdies sind die menschlichen Wünsche unersättlich, da die menschliche Natur alles begehrt und alles will, das Schicksal uns aber nur wenig gewähren kann. Hieraus entsteht im menschlichen Herzen ewige Unzufriedenheit und Überdruss an allem, was man besitzt" (Discorsi II, Vorwort), dass es bei ihm zu einer unbemerkten Divinisierung oder Verabsolutierung des Begehrens nach Besitz oder einer Übertragung des Begehrens nach dem Ewigen zu einem vermeintlich der menschlichen Natur geschuldetem unersättlichen Begehren kommt. Dabei wird dieses als natürliches Begehren unbemerkt verklärt. Angeblich begehrt und will die menschliche Natur alles. Das Schicksal wird voller Pathos für entgrenztes Mehrhaben-Wollen der Menschen verantwortlich gemacht. Aus diesem uns nur wenig Gewährendem resultiere „ewige Unzufriedenheit und Überdruss an allem, was man besitzt“. Extremismuskritisch und präventionspraktisch ebenso von Relevanz wie dieses vorgeblich naturgegebene Ressentimentpotential ist überdies Machiavellis Annahme, dass man Gewalttätigen gegenüber nichts Gutes tun solle. So als ob ihnen gegenüber Gutes tun implizieren würde, sie mit ihrem Unrechttun schlicht gewähren zu lassen. Als ob es für sie nicht im Gegenteil gut oder genauer gesagt weitaus besser wäre, sofern sie sich qua Vernunft nicht von ihrem Unrechttun abbringen lassen, für ihr Unrechttun von den Guten zu Recht bestraft zu werden als weiterhin straflos Unrecht zu verüben. Denn ersteres ist ja weitaus besser für sie als straflos auszugehen,

da man sie damit auch um die Möglichkeit aufgenötigter Einsicht in ihr Unrechttun bringt. Zwischen demütig pazifistischer, sich von der Welt im Übrigen millenaristisch apokalyptisch abwendender Religiosität, die Unrechttuende hilflos gewähren lässt und von Machiavelli zurecht kritisiert werden, und seiner Rückführung von Krieg und Gewalt andererseits auf vermeintlich unersättliches Begehren der einen und der Furcht der anderen vor Verlust dessen, was sie besitzen, kommt Machiavelli doch der Position von Platons scheinbar braven Gesprächspartnern des Atheners in den Nomoi recht nahe. Obzwar von missverstandener christlicher Nächsten- und Feindesliebe recht verschieden, doch auch auf eine andere, vielleicht noch einfältigere und biederere Art und Weise glaubten sie an das Dasein der Götter, was sie keineswegs davon abhielt, allzu erzürnt über die Pleonexie der anderen zu sein. Wie Machiavelli zu seiner Zeit auf eine andere, doch durchaus analoge Weise, konnten sie dies kaum noch mit deren und ihrer eigenen, wenig sublimen Form von Gottesverehrung oder Glaube in Verbindung bringen. Den Zusammenhang zwischen fatalistisch schicksalsgläubiger Weltabwendung und fanatisch religiöser Weltzuwendung, zwischen Gottlosigkeit oder allzu fernem Gott und allzu nahen Göttern einerseits, und krud nimmersatten Mehrhaben-Wollen und scheinbar unersättlichem Besitzstrebens andererseits, verkennen auf ihre je spezifische, nichtsdestotrotz recht ähnliche Weise antike Biedermänner wie Machiavelli gleichermaßen. Dabei steht die gegenwärtige Extremismusforschung und Präventionspraxis deren ‚Analyse' von Krieg und Gewalt näher als ihnen lieb sein sollte. Weniger Empörung über das empirisch gewiss zutreffende Urteil der Biedermänner wie Machiavellis über ihre seinerzeit maßlosen Mitbürger und ihre Entschlossenheit, denen wenn nötig, was bisweilen zweifelsohne nötig sein kann, beherzt und auch mit Gegengewalt entgegenzutreten, und weitaus mehr Einsicht in den Zusammenhang von deren verweltlichter Form von Götterverehrung und Essentialisierung vermeintlich der Natur geschuldeten unersättlichen Begehrens ist dringend geboten.

c) Praxispartner und Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams

Die bisher gemachten Ausführungen mögen genügen, um anzudeuten, wie umfangreich die notwendigen Vorarbeiten allein unter wie zwischen Philosophen und Wissenschaftlern sind und weshalb es darüber hinaus vor allem erforderlich ist, zum Zwecke der Förderung von Grundwertedemokratien phänomenübergreifende Maßnahmen in interkollegialen, d.h. multidisziplinär wie multiprofessionell zusammengesetzten

Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams zu entwickeln, erproben und einzurichten. Denn versteht man mit Platon Tyrannei nicht allein quantitativ als intendierte absolute Herrschaft von Einem über alle anderen und insofern formal oder institutionell nicht bloß als eine spezifische Regierungsweise oder Herrschaftsform, sondern vor allem als eine von allzu vielen geteilte Verkehrung der Liebe zur Vernunft, d.h. als Instrumentalisierung der aufs Göttliche gerichteten Vernunft durch deren Fixierung auf gesellschaftliche Leidenschaften wie Herrsch- und Anerkennungssucht und materielles Begehren bzw. Habsucht, dann kommt man – wie oben mit den Befunden meiner kleinen religionspolitologischen Erhebung angedeutet – nicht umhin zu konstatieren, das unter der Mehrheit von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufgrund weitgehender Verweltlichung, Vergesellschaftung und Vermenschlichung ihrer Religiosität und der Tendenz zur Verabsolutierung ihres Bewusstseins von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur ganz erhebliche Dispositive zur Tyrannei, Autoritarismus und Diktatur verbreitet sind, was leider nicht nur unter der Bevölkerung, sondern selbst unter Philosophen wie Wissenschaftlern weitgehend unbekannt ist. Höchste Zeit also zur Gründung von interdisziplinär wie multiprofessionell besetzten Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams, obschon dadurch allein der Vorrang der Vernunft natürlich nicht gewährleistet, aber zumindest die Wahrscheinlichkeit gegen Reduktionismen durch wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung erhöht werden kann.

3. Interkollegiale Maßnahmen: Entwicklung, Erprobung und Einrichtung

Erstaunlicherweise – mir sind jedenfalls im Umfeld von gegenwärtiger Extremismusforschung und Präventionspraxis keine bekannt – gibt es bisher keine Präventionsmaßnahmen gegen Ko-Radikalisierung unter und für Philosophen und Wissenschaftler. Und erstaunlicherweise auch noch keine für ältere Bürger. Im Verlaufe des RIRA Projekts wurden daher - teils gemeinsam, teils getrennt – auch und gerade für diese Zielgruppen acht zusätzliche, über das RIRA Vorhaben im engeren Sinne hinausreichende Maßnahmen entwickelt und erprobt, und zwar eine kollegiale Maßnahme für Philosophen, sechs interkollegiale Maßnahmen für Philosophen und Wissenschaftler sowie eine interkollegiale Maßnahme für Philosophen, Wissenschaftler und Bürger:

I. Platons Gigantomachie: Kollegiale Maßnahme für Philosophen gegen Ko-Radikalisierung unter Philosophen;

II. Prolegomena zur einer Philosophie der Polarisierung: 1. Hinführende Maßnahme und Methoden für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung unter Philosophen und in aktueller Praxis;

III. Prinzipien: Philosophie als Metawissenschaft – 2. Interkollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung unter wie zwischen Philosophen und Wissenschaftlern;

IV. Paradigmen: Politische Philosophie – 3. Interkollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung unter Philosophen und in der Praxis;

V. Perspektiven: Postantikes Politik- und Religionsverständnis für Philosophen und Wissenschaftler – 4. Interkollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler;

VI. Extremismus aus transdisziplinärer Perspektive der Philosophie; 5. Interkollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler;

VII. Klärung grundlegender Begriffe und Konzepte (Politik, Extremismus, Politische Kultur und Radikalisierung) zum Zwecke der Evaluation regionaler Präventionspraxis - 6. Interkollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung und last but not least

VIII. Philosophische Salongespräche im Geiste der klassischen Salons der Aufklärung für die Erwachsenenbildung (mit Senioren) in Kooperation mit Volkshochschulen, Interkollegiale Maßnahme für Philosophen, Wissenschaftler und ältere Bürger.

Dem aufmerksamen Leser dürfte nicht entgangen sein, dass für all diese Maßnahmen – mit Ausnahme der Salongespräche – eine eigene Textgrundlage (Wissenschaftliche Working Paper oder philosophische Essays) erstellt wurde, die mit vorliegender Publikation erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt werden und nach wie vor online als RISP Working Paper Reihe RIRA unter dem Titel *Philosophie der Polarisierung* auf der Seite der Forschungsgruppe Mikom unter der Homepage des RISP zum Download zur Verfügung stehen (www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=385).

Zur Anwendung kommen bei allen Maßnahmen die von der Philosophie bevorzugten pädagogischen Methoden Einzelarbeit und Gruppendiskussion bzw. Textlektüre und sokratisches Gespräch oder spezifisch philosophischer gesprochen: Diskurs, Dialog und Dialektik. Letztere sowie Maß und Kriterien von an platonischer Philosophie orientierter Präventionspraxis und Gelingensfaktoren wurden vorab bereits im letzten Jahr mit dem *Meilenstein X Kurzbericht Kollegiale Konzepte* ebenso im Umriss vorgestellt wie mit dem *Meilenstein XII* auch die beiden Maßnahmen *Platons Gigantomachie*

- Kollegiale Maßnahme für Philosophen gegen Ko-Radikalisierung unter Philosophen und *Prolegomena zu einer Philosophie der Polarisierung - Hinführende Maßnahme und Methoden für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung unter Philosophen und in aktueller Praxis*. Die beiden genannten Meilensteine X und XII sowie die hier gemachten und noch folgenden Ausführungen zu Interkollegialen Maßnahmen (als Meilenstein XVI) stehen ebenfalls zum Download auf der RISP Seite zur Verfügung.

a) Philosophische Salongespräche

Zu den Philosophischen Salongesprächen in der Volkshochschule Moers Kamp-Lintfort wird seit dem Herbstsemester 2022 mit folgenden Worten eingeladen: *Im Geiste der klassischen Salons der Aufklärung laden wir Sie an drei Abenden zum freien Gedankenaustausch in das Wohnzimmer der vhs Moers ein. Die Salongespräche sollen Gelegenheiten für Begegnungen und offene Gespräche über Kunst, Kultur und Philosophie bieten. Sie stehen allen Interessierten offen. Vorkenntnisse sind nicht erforderlich. Besuchen Sie uns, wenn Sie Lust am Gespräch haben und die Bereitschaft mitbringen, das eigene Denken den Fragen und Einwänden der anderen auszusetzen.*

Für die Salongespräche konnten - aufgrund der Offenheit der Gespräche und kurzfristigen Themenfestsetzung durch die Teilnehmer der Salongespräche selbst - keine eigenen Essays verfasst werden. Indes wurden von dem *Wissenschaft-Praxis-Tandem Team Salongespräche* – d.h. von Dr. Jens Korfkamp / Leiter des Volkshochschul-Zweckverbands Alpen-Rheinberg-Sonsbeck-Xanten und Fachbereichsleiter für Politik und Gesellschaft sowie Kultur und Gestalten, Dozent der Salongespräche, und von Heike Drewelow / Volkshochschule Moers Kamp Lintfort, Fachbereichsleiterin Kunst & Kultur, unter deren Fachbereichsleitung die Salongespräche mit mir vom RIRA Transfer- und Praxispartner RISP für das RIRA Teilprojekt Universität Duisburg-Essen als zweitem Dozenten angeboten werden - zur Vorbereitung den Teilnehmern auf das jeweils nächste Salongespräch kurze philosophische Textauszüge von Dritten, Gedichte oder Gemälde über die von ihnen zuvor selbstgewählte Thematik zur Verfügung gestellt (u.a: Eugen Gomringer: Strasse der Blumen; Harmut Rosa: Was ist das gute Leben? aus: DIE ZEIT Nr. 25 vom 13. Juni 2013; Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, 1986, Seite 385-395; Konrad Paul Liesmann: Die (Un)moral des Augenblicks.

In: Der blaue Reiter – Journal für Philosophie Nr. 31, 1/2012, Seite 6-11). Überdies wird jeweils zum Semesterauftakt darauf hingewiesen, dass das Format der philosophischen Salongespräche interkollegial von Jens Korfkamp und Heike Drewelow im Rahmen des RIRA Vorhabens mit dem Transfer- und Praxispartner RISP konzipiert wurde und dabei die Gespräche selbst und philosophische Lebensweisen für eine Form der Förderung von Grundwertedemokratien gegen gegenwärtige Polarisierungs- und Extremisierungsprozesse in wie zwischen Gesellschaften verstanden werden, die nicht nur zu Radikalisierungsspiralen zwischen Islamisten, Identitären und Linksextremisten, sondern über Anschläge und Diskriminierungen, Rückzug in eigene Gruppen und maßlos übersteigerte Lebens- oder Todesangst auch zur Spaltung der Bürger insgesamt führen können.

Die von den Teilnehmern selbst ausgewählten Themen der seit nunmehr 4 Semestern an der Volkshochschule Moers Kamp-Lintfort regelmäßig stattfindenden Salongespräche waren bisher 1. Kunst und Politik: Documenta - Kunstfreiheit und Antisemitismus, 2. Poesie und Gendergerechtigkeit, 3. Das gute Leben sowie 4. Zeit, Augenblick und Ewigkeit. Zum Abschluss des zweiten Semesters hatten wir uns darüber hinaus noch an einer philosophischen Interpretation eines Bildes von Nicolas de Stael (Figur am Strand) im Hinblick auf die Stellung der Menschen in der Wirklichkeit versucht bzw. durch Rede und Gegenrede die Frage erörtert, welche Vorstellungen und Dimensionen von Wirklichkeit mit dem Bild von de Stael zum Ausdruck gebracht oder vom Betrachter rezipiert oder in das Bild hingesehen werden können.

Auf der Grundlage von fünf kurzen, jeweils nur zwei Seiten umfassenden Texten (alle aus: Jonny Thomson: Mini Philosophy – Das kleine Buch der großen Ideen, Zürich 2022) über verschiedene Philosophen und Fragestellungen (Sartre, der Existenzialismus und das Nichts; Kierkegaard und die Sphären der Existenz; Arendt und die Banalität des Bösen; Frankl und der Sinn des Leidens sowie Epikur und das Vergnügen), die – sei es affirmativ oder ablehnend - Gott, Ethik, Ästhetik, Religion, Politik, Gesellschaft und Arbeit, das Vergnügen, Sinn und Leid, den Tod, das Böse oder das Nichts streifen, stellten sich die Teilnehmer der Salongespräche im dritten Semester 2023 dann nach Lektüre und sokratischem Gespräch über die Texte der Herausforderung, im Dialog in den Salongesprächen wiederum gemeinsam durch Rede und Gegenrede eine Mini Philosophy mit dem darüber hinaus gehenden Ziel zu erstellen, sich abschließend zum Semesterausklang noch an einer persönlichen Mini Philosophie für ihr

eigenes Leben und gesellschaftspolitisches Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander zu versuchen. Das vierte, vorläufig letzte im RIRA Rahmen veranstaltete Semester galt dann vornehmlich dem Transfer bzw. der Initiierung weiterer philosophischer Salongespräche durch die Gesprächsteilnehmer selbst. Im Mittelpunkt der Gespräche im vorerst letzten Semester standen dabei philosophische Fallberatung, die Unterscheidung und Verbindung von Philosophie und Politik sowie die Frage nach der Institutionalisierbarkeit von Philosophie in einer Gesellschaft.

Für alle übrigen der oben bereits vorgestellten Maßnahmen a) für Philosophen und b) für Philosophen und Wissenschaftler - a) wie b) können natürlich alle auch für Philosophen, Wissenschaftler und Präventionspraktiker eingesetzt werden - wurden Working Paper bzw. philosophische Essays und philosophisch-wissenschaftliche Abhandlungen als Textlektüre erstellt, die den Teilnehmern vorab zur Verfügung gestellt werden können. Da diese teils als einleitende oder hinführende, teils die Lektüre und Kenntnis der Originaltexte voraussetzende Essays der darin besprochenen Philosophen konzipiert sind, ist es jedoch weitaus sinnvoller, den Teilnehmern vorab Auszüge aus den wichtigsten der erwähnten Originaltexte vorab zur Verfügung zu stellen und diese dann bei der Durchführung der Maßnahme auf der Grundlage der Essays kurz zu kontextualisieren und anschließend je nach gewählter Zielgruppe unter Bürgern qua Gruppendiskussion und Dialog kontrovers durch Rede und Gegenrede zu erörtern und unter Präventionsforschern und Präventionspraktikern höhen- wie tiefenhermeneutisch qua Gruppeninterpretation und Dialektik auszulegen. Die Essays werden hier daher nicht allein zum Zwecke der Maßnahmedokumentation wiedergegeben. Vielmehr können diese potentiellen Dozenten in der Präventionsforschung oder Präventionspraxis, die philosophische Präventionsmaßnahmen gegen Ko-Radikalisierung unter und für Philosophen, Wissenschaftler und Bürger einsetzen wollen, als ein- oder weiterführende Hintergrundinformation dienen. Kurzum: die Wiedergabe erfolgt nicht zuletzt zum Zwecke des Transfers in Präventionsforschung und Präventionspraxis.

Hier sei noch auf ihren Entstehungsanlass hingewiesen, insofern dieser exemplarisch Auskunft über die Art und Weise der Zusammenarbeit von Philosophie, Wissenschaft und Praxis gibt: Bereits vor Beginn des Projekts hatte der Praxis- und Transferpartner RISP für das RIRA Vorhaben die schlichte Frage nach dem gestellt, was extrem ist

oder heute bloß so genannt wird. Auf der Grundlage gewonnener Lesefrüchte[231] und bisheriger Erfahrungen mit Politik- und Gesellschaftsberatung, Bürgerforschung und Bürgerbildung und zuletzt mit Extremismusprävention, Präventionsforschung, Demokratieförderung, Verfassungsbildung und Präventionspraxis hatte das RISP auf der Auftaktveranstaltung des RIRA Forschungs- und Praxisvorhabens aus der Perspektive der Philosophie und Religionspolitologie oben bereits kurz vorgestellte Vorschläge zu einem transdisziplinären Extremismusbegriff unterbreitet, der es ermöglicht, verschiedene fachwissenschaftliche Perspektiven auf Extremismus und Ko-Radikalisierung miteinander zu verbinden und phänomenübergreifende Präventionsangebote zu erstellen. Inzwischen konnten darauf aufbauend hierzu 2023 zwei weitere der oben bereits vorgestellten Maßnahmen entwickelt werden: VI. Extremismus aus transdisziplinärer Perspektive der Philosophie - Kollegiale Maßnahme für Philosophen und Wissenschaftler gegen Ko-Radikalisierung und VII. Klärung grundlegender Begriffe und Konzepte wie Politik, Extremismus, Politische Kultur und Ko-Radikalisierung zum Zwecke der Evaluation regionaler Präventionspraxis für Philosophen und Wissenschaftler.

Da die Kollegen des RIRA Forschungsverbunds nicht nur der Philosophie gegenüber freundlich gesonnen sind, sondern sie mitunter selbst bei ihren empirischen Erhebungen auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und Adornos Studien zu Autoritarismus und Antisemitismus[232] sowie die Psychoanalyse Freuds bei tiefenhermeneutischer Interpretation qualitativer Befunde wie Einzelinterviews und Gruppendiskussionen zurückgreifen, war dem RISP bei ihm zugeteilter Aufgabe, auf einem RIRA Verbundtreffen den Aufsatz eines Kollegen für einen RIRA Sammelband zu kommentieren, mit dem dieser Philosophie mit Empirie verbindet, aufgefallen, dass zwar sehr wohl auf die Sozialphilosophie rekurriert wird, indes eine Verknüpfung von Politischer Philosophie als in der Antike wichtigste der Philosophien über die menschlichen Angelegenheiten mit (erster) Philosophie nicht erfolgt. Mit Platon hingegen konnte zwecks Behebung des konstatierten Desiderats auf die Gigantomachie oder moderner gesprochen auf die Ko-Radikalisierung zwischen idealistischen und materialistischen Philosophen und Platons bis zum heutigen Tage in mehr als einer Hinsicht

[231]Zum Zweck einer ersten Annäherung an die Frage, was extrem aus der Perspektive von Philosophen ist, wurde auf die in Fußnote 190 bereits erwähnte Literatur zurückgegriffen.

[232]Siehe Theodor W. Adorno: Studien zum autoritären Charakter, aus dem Amerikanischen von Milli Weinbrenner. Vorrede von Ludwig von Friedeburg. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt 2020.

unerreichter, sublimer Analyse von phänomenübergreifender Ko-Radikalisierung und Relativierung derselben durch phänomenübergreifende, Analyse mit Synthese verknüpfende, philosophische Präventionspraxis hingewiesen werden. Also zunächst auf eine Form von Ko-Radikalisierung, die nicht allein in der Gesellschaft unter Bürgerinnen und Bürgern erfolgt, sondern von Philosophen auf spezifische Art und Weisen selbst unfreiwillig initiiert wird, indem sie auf entgegengesetzte Weise jeweils spezifische Dimensionen der Wirklichkeit über- bzw. unterschätzen. Ursache aus Platons Sicht ist, dass sie weder das Äußerste noch die Extreme kennen und demzufolge heno-, onto- und nihilologische Differenzen nicht hinreichend beachten und vor allem Sein und Körper oder dem entgegengesetzt Sein und Ideen für einerlei erklären. Aus diesen Gründen halten sie entweder Körper oder Ideen für nichtig, indem sie eins von beiden mit dem Einen selbst und das von ihnen übersprungene oder ausgelassene mit dem Nichts ineinssetzen. Selbstredend kann diese Art und Weise das Äußerste auslassender Verwechselung mit allem anderen erfolgen. Also auch mit dem, was zwischen den relativ nahe am Äußersten seienden Ideen und der Welt der Körper ist, vor allem mit psychischen und gesellschaftlichen Phänomenen. Die Ko-Radikalisierung unter Philosophen, die dem Äußersten schon recht nahekommen, ohne dies einnehmen zu können, erhellt exemplarisch das Phänomen der Ko-Radikalisierung. Aktuelle Platon Lektüre kann mit anderen Worten darauf aufmerksam machen, dass heutige Philosophen und Wissenschaftler zwar Ko-Radikalisierungsphänomene in der Gesellschaft untersuchen, also Othering Prozesse bei anderen konstatierten, indes relativ selten darüber nachdenken, welchen Beitrag sie möglicherweise selbst dazu leisten. Selbstredend geht es dabei nicht um ritualisierte Selbstbezichtigung oder voreilig entlastende Exkulpation, sondern um Erkenntnis, Verantwortungsübernahme und Ethik. Möglicherweise mag all dies nicht weiter dramatisch sein, da Philosophen auch in heutigen Gesellschaften und in den gegenwärtigen Wissenschaften wohl eher eine marginale oder untergeordnete Rolle spielen. Wie bedeutend oder vernachlässigenswert gering aber auch der Anteil von Philosophen und Wissenschaftler an Ko-Radikalisierungsprozessen sein mag, von Relevanz für die Präventionspraxis ist vor allem, dass sie dann die der Abwertung anderer vorausgehende Verabsolutierung oder Divinisierung der eigenen Gruppe, sofern sie den fehlgeleiteten Formen von Liebe überhaupt Aufmerksamkeit schenken, die den Ressentiment- und Hassphänomenen zumeist vorausgehen, bestenfalls politisch erfassen, aber nicht in ihrer (ersatz)metaphysischen oder (ersatz)religiösen Dimension erkennen können. Zwecks politischer Konstatierung

von Populismusanfälligkeit, Pluralitätsermüdung und Anfälligkeit für Nationalismus kann dies bisweilen zwar auch einmal irrelevant sein, für die Konzeption von Präventionsmaßnahmen, zumal dann, wenn diese auch noch phänomenübergreifend konzipiert werden, ist es indes von erheblicher Bedeutung, da andernfalls philosophisch religiöse Motive oder deren säkularer Ersatz verkannt werden.

Im weiteren Verlaufe des RIRA Vorhabens wurden im Zuge qualitativ-interdisziplinärer Gespräche unter Wissenschaftlern die mit jugendlichen Maßnahmeteilnehmenden vor und nach der Entwicklung und Erprobung von Maßnahmen vom Projektverbund RIRA Gruppendiskussionen durchgeführt, von denen das RISP eine in der Rhein-Ruhr Region übernommen hatte.[233] Wiederholt im Jahre 2022 und 2023 wurden die Gruppendiskussionen durch die beteiligten Wissenschaftler interpretiert. Zunächst regional und dann auf qualitativen Treffen unter Beteiligung aller RIRA Partner. Betrachtet man die Gruppendiskussion aus philosophischer oder religionspolitologischer Perspektive kann man bei dem vom RISP moderierten und transkribierten Gespräch beispielsweise bemerken, dass ein Teilnehmer (A) der Gruppendiskussion zunächst sein politisches Desinteresse betont, von sich als politischer Laie spricht und hervorhebt: „Ich beschäftige mich privat nicht viel mit Politik, einfach weil ich andere Interessen habe und auch einfach keine Zeit habe, irgendwie Nachrichten zu gucken“, während ein anderer Teilnehmer (B) sich im Anschluss an einen dritten Teilnehmer, der findet, „es sollte keiner ausgegrenzt werden“, dahingehend äußert: „Ja, das finde ich auch ziemlich nervig, weil … wir sind jetzt im 21. Jahrhundert, da sollte es eigentlich so langsam möglich sein, dass wir wirklich alle miteinander klarkommen sollten, egal welcher Religion oder welcher Hautfarbe … aber ich finde halt auch, dass Religion generell was ziemlich Veraltetes ist, was heute auf diese Gesellschaft einfach nicht mehr passt.“ Teilnehmer (A) halten seine früher getätigte Aussagen über sein Desinteresse an und seine laienhafte Vorstellungen von der Politik später leider nicht davon ab, selbstgewiss zu konstatieren: „Man braucht wieder fähige Leute in der Politik, weil das, was da jetzt rumläuft, sind meiner Ansicht, egal in welcher Partei, Hampelmänner … man braucht einfach mal wieder fähige Leute, die in der Lage sind, ein Land zu leiten und die nicht einfach nur irgendwie machtgeil oder sowas sind, sondern die einen Plan haben und der auch mal umgesetzt werden kann.“ So hält auch den Teilnehmer (B) seine oben angeführte Aussage über die Irrelevanz der Religion in heutiger Zeit kurz

[233]Hierzu zum Download ein interpretierender Essay von Léandre Chavand: **Die Distanzierung zum Staat und Kränkung des Freiheitsgefühls.**

danach nicht davon zurück, sich später lebhaft wie folgt zu äußern: „So mit einer der wichtigsten Dinge, die ich gerade so finde: Was halt fehlt in Deutschland, ist halt einfach, dass man nicht mehr so stolz auf sein Land sein kann. Ja ich glaube, dass kennt jeder … aus der Türkei zum Beispiel, die haben einen Stolz, der ist unendlich. Und natürlich, man denkt sich manchmal, boah, die können auch mal damit aufhören, aber an sich ist das echt was Schönes. Die haben Stolz auf ihr Land, was wir halt nicht haben. Wenn wir stolz auf unser Land sind, dann sind wir Nazis.“ Bemerkenswert an den zunächst durch Politikwissenschaftler vorgenommenen Gruppeninterpretationen sind nun weniger Debatten darüber, ob und wie anfällig für Autoritarismus, Führerkult und Nationalismus die Diskussionsteilnehmer sind, als vielmehr der Umstand, dass es niemandem auffiel, dass Teilnehmer B das Merkmal „unendlich“, das traditionell im Rahmen einer negativen Theologie zur Kennzeichnung der Transzendenz Gottes verwendet wird, als etwas an sich echt Schönes bezeichnet und auf Deutschland und seinen Stolz überträgt, nachdem er nicht gänzlich ohne Vorbehalt Türken ermahnt hat, dass sie damit auch mal aufhören können. Und vor allem, nachdem er zunächst gesagt hatte, dass Religion etwas Veraltetes ist und nicht mehr in unsere Zeit passt. Doch wie soll erst vermieden werden, dass die Differenzen zwischen unbedingter und bedingter Freiheit oder Gleichheit übersprungen werden, wenn nicht nur das Glauben aufgegeben wird, sondern selbst das Wissen um die Differenz zwischen Glauben und Wissen der Vergangenheit angehören und das Phänomen beleidigter Freiheit oder Gleichheit nicht mehr als religiöses erkannt werden kann?

Als Vermittler zwischen Wissenschaft und Praxis schlug das RISP daraufhin vor, sich im Zuge der beiden RIRA Gesprächsrunden zum Zwecke der Einspeisung qualitativer Befunde in quantitative RIRA Befragungen nicht allein um eine tiefenhermeneutische, an Freuds Psychoanalyse geschulten Gruppeninterpretationen von Gruppendiskussionen mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu befleißigen. Man kann ja nicht schlicht erwarten, dass tiefenhermeneutisch vorgehende Kollegen der Sozialpsychologie ihre bisherige Kompetenz beispielsweise um die höhenhermeneutische Logotherapie von Viktor E. Frankl[234] ergänzen, um damit Psychoanalyse und Religion auf eine Weise miteinander zu verknüpfen, die letztere nicht allein als Sublimierung auffasst, also die Gigantomachie zwischen materialistischen und sinnbezogen vorgehenden

[234]Siehe hierzu: Viktor E. Frankl: Gesammelte Werke Band V, Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben, Wien, Köln, Weimar 2018.

Psychoanalytikern nicht zugunsten ersterer zu lösen versucht.[235] Vielmehr fragte das RISP Kollegen, ob es nicht äußerst reizvoll sein könnte, nicht allein Texte von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu interpretieren, sondern die von reifen Menschen wie beispielsweise dem späten Platon, dem vielleicht größten unter den ‚Klassikern' des politischen Denkens, der sich erstmals mit dem Phänomen der Ko-Radikalisierung befasst hat. Und so kam es, da sie der Philosophie gegenüber offen sind und zustimmten, dass wir 2022 und 2023 nicht allein Gruppendiskussionen, sondern auch den *Sophistes* und in Auszügen den *Parmenides* Dialog einer Gruppeninterpretation unterzogen oder im Gegenteil etwas von Platon über uns selbst und das Phänomen der Ko-Radikalisierung in Erfahrung bringen konnten. Philosophische Maßnahmen haben wir mit den Salongesprächen also nicht nur Bürgern angedeihen lassen, sondern zugleich im RIRA Projektverbund angewendet und erprobt, so dass wir diesbezügliche Erfahrungen und Erkenntnisse in von Wissenschaft und Praxis gemeinsam konzipierte Maßnahmen wie Transfervorhaben integrieren konnten.

Mit Thomas Alexander Szlezák jüngst erschienenem Opus Magnum *Platon – Meisterdenker der Antike* (2021) ist hervorzuheben, „dass die entscheidende Erkenntnis, die der *philo-sophos* anzustreben hat und auch wirklich erreichen kann, als eine *thea*, eine unmittelbare noetische Schau der Ideen und letztlich der höchsten Idee des Guten selbst und des Schönen selbst, konzipiert ist. Die *thea* wird dem Menschen zuteil, wenn sie ihm eben zuteil wird, als eine nicht berechenbare, plötzlich auftretende Erkenntnis nichtprädikativer Struktur, die allein dem *logistikon*, dem oberen, intellektuellen Teil der Seele, gewährt werden kann und folglich Menschen, die nicht gelernt haben, ihre Denkseele zu kultivieren, verschlossen bleibt. Die Ankunft beim göttlichen Erkenntnisobjekt bedeutet eine höhere Art von Leben für die Seele: die dem Menschen erreichbare Glückseligkeit. ‚Philosophische Erkenntnis und religiöses Erleben fallen zusammen.' (Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1977, 477). Als der große Jäger, der er ist (Symp. 203 d5-6), erreicht Eros, was er begehrt – doch behalten kann er es nicht. Das Zusammensein mit dem Gegenstand der Liebe ist für den Menschen als endliches Wesen begrenzt. Doch das Verlorene kann wiedergewonnen werden." (Szlezák 2021, 293).

[235]Zum Verhältnis von Psychoanalytikern zur Religion siehe z.B.: Bohleber, Werner (Hg.): Religion, Religiosität, Gewalt, Sonderheft Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen Heft 9/10, 2009.

Wenn auch die Erkenntnis der Philosophen von vorrangiger Bedeutung auch und gerade für eine gelingende Präventionspraxis ist, so wäre es wohl doch grob fahrlässig, allein auf philosophische Bildungsziele zu setzen. Zumal philosophische, bis ins sechste Lebensjahrzehnt hineinreichende Nachwuchsförderung nicht immer erfolgreich ist und auch die über die verschiedenen Wissenschaften verstreuten Befunde, die sich mit Extremismusprävention und Demokratieförderung befassen, sich wechselseitig eher ergänzen und begrenzen lassen denn sich schlicht widersprechen und selbstredend, was auch für die umlaufenden Meinungen in der Bevölkerung gilt, weder vollkommen zutreffend noch gänzlich unzutreffend sind. Obschon Über- oder Unterschätzungen bzw. vorschnelle Verabsolutierungs- wie Annihilierungsversuchungen durch philosophisches Maß und Kenntnis der henologischen, ontologisch-ontischen wie nihilologischen Differenzen erkannt werden, indes Aussagen über deren jeweilige Verbreitung, Dramatisierung oder Verharmlosung in wie zwischen Gesellschaften ohne Erfassung durch repräsentative Umfragen über die mehr oder weniger sozialdominanten Meinungen der Bürgerinnen und Bürger durch die empirischen Wissenschaften gar nicht vorgenommen werden können und auch diese nicht unerheblich für die Konzeption von Maßnahmen sind, wurden nicht allein präventionspraktische Maßnahmen für Philosophen und Wissenschaftler, sondern auch Maßnahmen mit, für und von Präventionsforschung und Praxis interkollegial entwickelt, erprobt, evaluiert und bei den beteiligten Praxispartnern etabliert und anschließend gemeinsam mit ihnen auf Transferveranstaltungen verbreitet, ohne dabei in jedem Fall explizit auf das auch ihnen zugrundeliegende philosophische Maß hinzuweisen. Vielmehr wurde dieses durch das interkollegiale Prinzip der wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung ersetzt. Bekanntlich gilt die Demokratie als extremste Form der Gewaltenteilung und gegenseitigen Kontrolle seit Platon für die beste unter den schlechten Regierungsformen. Konzipiert ist sie als bisher erfolgreichste Präventionsmaßnahme insbesondere für nimmersatte, sich selbst nicht beherrschen könnende Bürgerinnen und Bürger sowohl gegen theokratische wie tyrannische Versuchungen als auch gegen kapitalistische wie kommunistische Pleonexie, kurzum gegen Erlösungs-, Herrsch-, Wohlstands- und Energiesucht, die global inzwischen leider zu sozialdominanten Lebensweisen aufgestiegen sind. Wenn weder deren religiöse Dimensionen noch deren Religionsersatz erkannt werden, wenn mit anderen Worten der um der Würde und Freiheit willen erfolgende Verzicht auf Zwangsbeglückung nicht zum Zwecke der Ausbildung aufgeklärter Religiosität oder religionsfreundlicher Aufklärung genutzt wird und die Frage für oder

wider eine oder gar die Religion unsere Gesellschaften über alle Sphären des Daseins hindurch spaltet, ist unsere schöne, bunte, freie und vielfältige Demokratie nicht viel mehr als eine Vorstufe zu Tyrannei, Gewalt und Bürgerkriegen, wie erstmals Platon diagnostizierte.

b) Demokratiestunde

Phänomenübergreifende Herausforderungen der Praxis - die aus der Perspektive der Philosophie auf einer Über- oder Unterschätzung einzelner Prinzipien, Elemente oder Dimensionen a) der Politischen Kultur, d.h. einer Verknüpfung des Bewusstseins von Gott oder dessen Negation mit dem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt, sowie b) der Verfassung und Grundrechtedemokratie (Verantwortung vor Gott und den Menschen, Würde, Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Gewaltenteilung, Gewaltverzicht, Gewaltmonopol, Gesetzesherrschaft, Rechtsstaats- und Sozialstaatsprinzip) beruhen - erfordern also auch Antworten durch multidisziplinär wie multiprofessionell zusammengestellte Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams, die interkollegial Maßnahmen entwickeln, erproben, evaluieren und etablieren. Schon auf dem ersten Treffen aller RIRA Wissenschaftler mit Praktikern im ersten Projektjahr hatten wir daher letztere nicht nur aufgefordert, uns von ihren gegenwärtigen Herausforderungen und ihren Ressourcen zu berichten, sondern überdies Anregungen für Forschungen und für interkollegial mit uns zu entwickelnde, erprobende und einzurichtende phänomenübergreifende Maßnahmen erbeten. Von zentraler Bedeutung war dabei ihr Vorschlag, neue, zusätzliche Gelegenheiten zu schaffen, damit nicht nur Wissenschaft und Praxis, sondern in der Praxis Mitarbeitende untereinander und mit Klienten bzw. Lehrerinnen und Lehrer miteinander und mit Schülerinnen und Schülern besser als bisher ins Gespräch über aktuelle Herausforderungen kommen und auf niederschwellige, direkte und kontinuierlich ausgeübte Weise wechselseitig ihre pädagogisch-politischen Kompetenzen erweitern und Grundwertedemokratien vor Ort fördern können. Vor allem durch die Zusammenarbeit mit Einrichtungen, die wie die Schulpsychologischen Beratungsstellen und die Polizei in NRW in Form von Kontaktbeamten für muslimische Einrichtungen (seit 2024 umbenannt in Kontaktbeamte für interreligiöse und interkulturelle Angelegenheiten) bereits über Mitarbeiter mit dem Arbeitsschwerpunkt Extremismusprävention und Demokratieförderung verfügen, konnten in Schulen fächer- und aus der Sozialarbeit trägerübergreifend Praxispartner gewonnen

und multiprofessionelle Teams zusammengestellt werden. Nachdem auf dem zweiten Praxistreffen im darauffolgenden Jahr dann die von den neu gegründeten Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams interkollegial konzipierten Maßnahmen *Demokratiestunde* und *Präventive Sozialarbeit in Vereinen* vorgestellt, kontrovers mit den RIRA Wissenschaftlern erörtert und gemeinsam evaluiert werden konnten, skizzierten auf dem 3. Praxistag im vorletzten Projektjahr der interdisziplinär zusammengestellte RIRA Wissenschaftlerverbund seine inzwischen erzielten wichtigsten Forschungsergebnisse, u.a. zum Verständnis von Ko-Radikalisierung, Judenfeindschaft in Schulbüchern und extremismusformenübergreifende, empirische Befunde repräsentativer Bevölkerungsumfragen. Auf diese Weise konnten Relevanz, Qualität und Akzeptanz der Maßnahmen durch gezielte wissenschaftliche Inputs zum gesamtgesellschaftlichen Meinungsklima noch einmal erhöht und nicht zuletzt gemeinsame Transfervorhaben von Praktikern und Wissenschaftlern in den beiden letzten Projektjahren vorbereitet werden.

Die Demokratiestunde als interkollegiale Maßnahme für Schulen auf Klassenebene

Die Demokratiestunde wird zunächst als Interaktionsformat zur Stärkung demokratischer Selbstwirksamkeit von Schülerinnen und Schüler auf Klassenebene verstanden, d.h. als gelebte, also freud- wie leidvoll erlebte Demokratie in der Schule, z.B. als wöchentlicher Austausch und Kommunikation zunächst zwischen Schülerinnen und Schülern und später zwischen diesen und Lehrerinnen und Lehrern auf Klassenebene zusätzlich zum bzw. außerhalb des regulären Unterrichts**.**

Über klassenspezifische und schulische Angelegenheiten hinaus können in das Schulleben hineinreichende gesellschaftliche und politische Ereignisse besprochen werden.

Es bietet sich an, die Demokratiestunde auch an weiterführenden Schulen zunächst als Klassenrat, der an Grundschulen bereits recht gut etabliert und evaluiert ist, einzuführen bzw. diesen als einen wesentlichen Bestandteil der Demokratiestunde zu betrachten. Ziel über den Klassenrat hinaus ist es jedoch, dass je nach Bedarf und aktuellem Anlass jede(r) die Stunde gestalten kann, alle Schülerinnen und Schüler sowie alle in der Klasse unterrichtenden Lehrerinnen und Lehrer und darüber hinaus je nach Bedarf ggf. auch Externe (wie z.B. Eltern, Präventionspraktiker, Wissenschaftler). Angedacht sind 1 bis 2 Schulstunden pro Woche zusätzlich zum regulären Fachunterricht, selbstredend unbenotet.

Interkollegiale Entwicklung mit externer Unterstützung

Eingeführt und konzipiert werden sollte die Demokratiestunde als eine interkollegiale Maßnahme, die der Verstärkung und Optimierung der Kommunikation im Team zwischen wie unter Lehrkräften und Schülerinnen und Schülern dient. Demokratiebildung wird dabei nicht allein Politikunterricht und Gesellschaftslehre zugewiesen, sondern als Querschnittsaufgabe für die Schule und das gesamte Kollegium verstanden, die dem Teambuilding und der Stärkung dient.

Es empfiehlt sich daher, die Demokratiestunde durch Gründung einer multiprofessionellen Arbeitsgruppe mit externer Unterstützung (Schulpsychologische Beratungsstellen, Wissenschaft, Mobile Beratungsteams wie Wegweiser) als einen festen Bestandteil der schulischen Bildungsarbeit und des innerschulischen Austausches zusammen mit der Einführung einer Schülersprechstunde durch Externe und interkollegialer Fallberatung mit dem Schwerpunkt Demokratieförderung und entsprechende interne wie externe Fortbildungen zu etablieren.

Interkollegiale Fallberatung

Die Fallberatung, zunächst extern eingeführt und moderiert durch Schulpsychologische Beratungsstellen und Wissenschaften, ist eine parallele Säule zur Demokratiestunde auf interkollegialer Ebene. Sie ist eine gute Methode, um einen reflektierenden Blick auf die Schüler-Lehrer-Beziehung und das eigene pädagogische Handeln mit dem Ziel zu werfen, bestehende Wahrnehmungsweisen zu beleuchten und Handlungsoptionen systematisch zu erweitern. Konzipiert werden sollte sie auf freiwilliger Basis als wechselseitige, regelmäßig stattfindende Beratung innerhalb des Kollegiums jenseits von Konferenzen und Unterricht als interdisziplinärer, politisch-pädagogischer Austausch mit festgelegter Gesprächsführung (Falldarstellung, Sach- und Informationsrunde, Gefühls- und Resonanzrunde, Hypothesenbildung und Lösungsvorschläge).

Die Zielsetzung der Demokratiestunde und interkollegialer Zusammenarbeit auf Klassen- und Schulebene orientiert sich am Grundgesetz und der Landesverfassung sowie an den allgemeinen pädagogischen, in NRW explizit politische Ziele inkludierenden Bildungs- und Erziehungszielen der Schulgesetze der Länder.

Gesetzlicher Hintergrund und allgemeine Bildungsziele der Schulen in NRW

Das notwendige Grundlagenwissen und basale demokratische Kompetenzen, um uns selbst zu reifen Persönlichkeiten bilden und die Würde und Persönlichkeit aller Menschen als vornehmster Zweck unserer politischen Vergesellschaftung erkennen, setzen und achten zu können, erwerben wir nicht allein, aber gewiss nicht zuletzt durch Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung und Verfassungsbildung in der Schule. Zumal diese qua Grundgesetz – wie das gesamte Schulwesen – „unter Aufsicht des Staates“ (Art. 7 GG) und – in Nordrhein-Westfalen - des Landes NRW (Art. 8 Abs. 3) steht. Die Aufsicht wiederum – und damit auch die der Schulen - ist an die übrigen Grundrechte als unmittelbar geltendes Recht gebunden (vgl. Art. 1, Abs. 3 GG). Diese dürfen zwar gegeneinander abgewogen und gegebenenfalls qua Gesetz eingeschränkt, aber „in keinem Falle“ in ihrem „Wesensgehalt angetastet werden“ (Art. 19 Abs. 2 GG).

Mit Artikel 7 der Verfassung des Landes Nordrhein-Westfalen werden im Dritten Abschnitt „Schule, Kunst und Wissenschaft, Sport, Religion und Religionsgemeinschaften“ darüber hinaus die allgemeinen pädagogischen Bildungs- und Erziehungsziele der Schulen im Land NRW konkret benannt, die für alle Lehrkräfte verpflichtend sind. Also nicht allein für die Lehrkräfte, die ethik- und/oder politikrelevante Fächer wie Religion, Politik und Sozialwissenschaften oder Wirtschaftspolitik unterrichten.

Vornehmstes Ziel aller Bildung und Erziehung in NRW ist es, „Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor der Würde des Menschen und Bereitschaft zum sozialen Handeln zu wecken“ (Art. 7 Abs. 1 Verf. NRW). „Die Jugend“ - so heißt es weiter konkretisierend in Art. 7 Abs. 2 Verf. NRW – „soll erzogen werden im Geiste der Menschlichkeit, der Demokratie und der Freiheit, zur Duldsamkeit und zur Achtung vor der Überzeugung der anderen, zur Verantwortung für Tiere und die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen, in Liebe zu Volk und Heimat, zur Völkergemeinschaft und Friedensgesinnung.“

Weiter wird auch im Schulgesetz für das Land Nordrhein-Westfalen (Schulgesetz NRW - SchulG) unter § 2 Bildungs- und Erziehungsziele in Absatz 1 zunächst bekräftigt und wiederholt, dass die „Schule … junge Menschen auf der Grundlage des Grundgesetzes und der Landesverfassung“ unterrichtet und erzieht. Darüber hinaus wird darauf hingewiesen, dass die Schule die in Artikel 7 der Landesverfassung bestimmten allgemeinen Bildungs- und Erziehungsziele „verwirklicht“ (§ 2 Abs. 1 Verf. NRW). Sie „vermittelt die zur Erfüllung ihres Bildungs- und Erziehungsauftrags erforderlichen

Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Werthaltungen und berücksichtigt dabei die individuellen Voraussetzungen der Schülerinnen und Schüler. Sie fördert die Entfaltung der Person, die Selbstständigkeit ihrer Entscheidungen und Handlungen und das Verantwortungsbewusstsein für das Gemeinwohl, die Natur und die Umwelt. Schülerinnen und Schüler werden befähigt, verantwortlich am sozialen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, beruflichen, kulturellen und politischen Leben teilzunehmen und ihr eigenes Leben zu gestalten“ (§ 2 Absatz 4 NRW SchulG). Zur Verwirklichung dieser allgemeinen, politische Zwecke explizit umfassenden Bildungs- und Erziehungsziele sollen die Schülerinnen und Schüler gemäß §2 Absatz 6 NRW SchulG „insbesondere lernen

1. selbstständig und eigenverantwortlich zu handeln,
2. für sich und gemeinsam mit anderen zu lernen und Leistungen zu erbringen,
3. die eigene Meinung zu vertreten und die Meinung anderer zu achten,
4. in religiösen und weltanschaulichen Fragen persönliche Entscheidungen zu treffen und Verständnis und Toleranz gegenüber den Entscheidungen anderer zu entwickeln,
5. Menschen unterschiedlicher Herkunft vorurteilsfrei zu begegnen, die Werte der unterschiedlichen Kulturen kennenzulernen und zu reflektieren sowie für ein friedliches und diskriminierungsfreies Zusammenleben einzustehen,
6. die grundlegenden Normen des Grundgesetzes und der Landesverfassung zu verstehen und für die Demokratie einzutreten,
7. die eigene Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Ausdrucksfähigkeit sowie musisch-künstlerische Fähigkeiten zu entfalten,
8. Freude an der Bewegung und am gemeinsamen Sport zu entwickeln, sich gesund zu ernähren und gesund zu leben,
9. mit Medien verantwortungsbewusst und sicher umzugehen.“

Wie auf den Ebenen des Grundgesetzes und der Verfassung des Landes NRW werden auch im Schulgesetz des Landes NRW nicht nur allgemein pädagogische, sondern mit dem Lernziel, „die grundlegenden Normen des Grundgesetzes und der Landesverfassung zu verstehen und für die Demokratie einzutreten“, auch expressis verbis politische Bildungsziele aufgeführt. Diese gelten über alle Lehrkräfte hinaus laut § 58 NRW SchulG *Pädagogisches und sozialpädagogisches Personal* auch für sonstige im Landesdienst stehende pädagogische und sozialpädagogische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Erprobung, Evaluation und Einrichtung der Demokratiestunde

Vom Praxispartner RISP in der Rhein-Ruhr-Region wurden die hier genannten Maßnahmen (Arbeitsgruppe Extremismusprävention und Demokratieförderung, Demokratiestunde, Fallberatung und Schülersprechstunde) jeweils interkollegial in Zusammenarbeit mit multiprofessionell zusammengesetzten Arbeitsgruppen von Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams (AG/WPTT) zunächst im Zeitraum 7/2021 bis 6/2022 konzeptionell entwickelt, sodann von weiteren Mitarbeitenden der beteiligten beiden Schulen im Zeitraum von 7/2022 bis 6/2023 in der Praxis eingesetzt, d.h. mit Schülerinnen und Schülern erprobt, und anschließend in der ersten Jahreshälfte 2023 von den AG/WPTT‘s und dem RISP evaluiert, u.a. durch Gesprächsrunden mit den Lehrkräften, Interviews und Gruppendiskussionen mit beteiligten Schülerinnen und Schülern, und in der zweiten Jahreshälfte mit den Beteiligten in ihren Einrichtungen verstetigt.

Zuvor hatten die AG/WPTT’s auf dem zweiten Praxistag des RIRA Forschungsverbunds die entwickelten Konzepte, deren bis zu diesem Zeitpunkt bereits erfolgten Einsatz und die Erprobung dieser Maßnahmen allen am RIRA Projektverbund beteiligten Wissenschaftlerinnen vorgestellt und diese untereinander mit den Wissenschaftlern zwecks Qualitätssicherung, Weiterentwicklung und Evaluation diskutiert.

Zu diesen Zwecken wurden zudem Interviews mit insgesamt 14 Schülerinnen und Schülern aus der fünften Klasse durchgeführt, die vom RISP an der Theodor-König-Gesamtschule in Duisburg im Oktober 2021 vor und im Januar 2023 nach der Erprobung der Demokratiestunde geführt und ausgewertet wurden. Die Ergebnisse der beiden Befragungen an der Theodor-König Gesamtschule Duisburg wurden zeitnah, die der Januarbefragung 2023 in der ersten Jahreshälfte 2023 vor Abschluss des Schuljahres der Arbeitsgruppe Demokratieförderung und Extremismusprävention und den dort die Demokratiestunde erprobenden Lehrkräften vorgestellt.

Die Interviews wurden mit muslimischen und nicht-muslimischen Schülerinnen und Schülern geführt. An der Schule sind überwiegend Schülerinnen und Schüler aus Familien mit Migrationsgeschichte, die Mehrheit aus muslimischen Familien. Die Schüler beklagten Konflikte, die a) zwischen Schülern ihrer Klasse, b) mit anderen, insbesondere älteren Schülern aus der Schule und c) zwischen ihnen und Lehrkräften bestehen. Die Konflikte reichen von Verbalinjurien in der Klasse über Rangeleien und Schlägereien auf dem Schulhof bis hin zu Regelverletzungen und Störungen im Unterricht. Thematisiert wurden Ess- und Trinkverhalten im Unterricht und Toilettengänge. Ein

ausgeprägt muslimisches oder nicht-muslimisches Gruppenbewusstsein konnte bei den interviewten Schülerinnen und Schülern aus der 5. Klasse noch nicht festgestellt werden, obschon uns Lehrkräfte von gruppenbezogenen Vorurteilen und Rassismen berichteten. Die Schülerinnen und Schüler bezeichnen sich selbst noch vornehmlich als Kinder und Schüler und unterscheiden vor allem zwischen jüngeren und älteren Schülerinnen und Schülern, Jungen und Mädchen sowie Kindern, Erwachsenen und Lehrkräften. Es konnte festgestellt werden, dass Schüler, im Gegensatz zu Schülerinnen, aus muslimischen Familien vor allem Konflikte mit Lehrkräften thematisierten und selten von Konflikten mit anderen Schülern berichteten. Hingegen erzählten Schülerinnen und Schüler aus nicht-muslimischen Familien vor allem von Konflikten mit Schülerinnen und Schülern. Während erstere in Bezug auf Lehrkräfte angaben, von ihnen zu Unrecht gemaßregelt zu werden, beklagten letztere vor allem deren Abwesenheit bei Konflikten zwischen Schülerinnen und Schülern.

Nach der Erprobung der Demokratiestunde, hier wurde zunächst der Klassenrat eingeführt, hat sich für die Schülerinnen und Schüler im Hinblick auf nach wie vor bestehende Konflikte unter ihnen zwar relativ wenig geändert. Indes wurde überaus positiv hervorgehoben, dass sie diese nunmehr in der Demokratiestunde/Klassenrat thematisieren und lösen können. Geschildert wurde hierbei z.B. ein Konflikt mit einer älteren Schülerin aus einer anderen Klasse, der gelöst werden konnte, indem die betreffende Schülerin in die Demokratiestunde eingeladen, der Sachverhalt einvernehmlich geklärt und die ältere Schülerin sich beim zweiten Treffen glaubhaft bei der Jüngerem für ihr Verhalten entschuldigte. Positiv an der Demokratiestunde ist für sie zudem, dass sie hier auch Spielen können, insbesondere wenn in der Woche zuvor keine Konflikte unter oder zwischen ihnen und Lehrkräften aufkamen. Großartig fanden sie überdies, dass sie selbst das Ziel des Klassenausflugs bestimmen konnten. Sie waren schon ganz ungeduldig in Erwartung des nächsten Klassenausflugs im kommenden Schuljahr. Die Demokratiestunde wird von ihnen als eine vorher nicht bestehende Möglichkeit betrachtet, ihre Anliegen zu thematisieren und mitzubestimmen.

Auf der Grundlage der Ergebnisse a) des zweiten Praxistages im Jahre 2022 im Rahmen des RIRA Gesamtvorhabens, b) der Interviews mit Schülern und Schülerinnen vor und nach der Einführung der Demokratiestunde, die überdies c) weitgehend deckungsgleich waren mit den Ergebnissen der Schülersprechstunde, die als eine weitere vom RISP gemeinsam mit der AG/WPTT entwickelte und erprobte Maßnahme

durch die Schulpsychologische Beratungsstelle der Stadt Duisburg durchgeführt und ausgewertet wurde, d) einer quantitativen von den Lehrkräften durchgeführten Befragung aller Schüler und Schülerinnen, die an der Demokratiestunde bisher teilgenommen hatten und diese positiv beurteilten, den Ergebnissen e) kollegial evaluativer Gesprächsrunden in der interkollegialen AG/WPTT mit denjenigen Lehrkräften, die an der Erprobung der Demokratiestunde beteiligt waren und nicht zuletzt f) auf der Grundlage ermunternder Rückmeldungen, die beide AG/WPTT's der Theodor-König Gesamtschule Duisburg und des Hans-Schwier-Berufskollegs Gelsenkirchen auf einer ersten, von RADIS organisierten bundesweiten Transferveranstaltung im Mai 2023 erhalten hatten, auf der zusammen mit dem RISP die Konzepte von Demokratie- und Schülersprechstunde, interkollegialer Fallberatung sowie die Einrichtung interkollegialer Arbeitsgruppen bzw. von Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams und bisher gemachte Erfahrungen erstmals ca. 40 Ministerialbeamten, Schulleitungen und Lehrkräften aus verschiedenen Bundesländern vorgestellt und diskutiert wurden, wurde im Juni 2023 beschlossen, die Demokratie- und Schülersprechstunde ab dem kommenden Schuljahr 2023/2024 ab der Jahrgangsstufe 5 künftig in allen Klassen fortlaufend bis zum letzten Schuljahr an der Theodor-König Gesamtschule nach und nach einzuführen. Somit konnte wie vorgesehen im Zeitraum 7/2023 bis 2/2024 in Duisburg mit der Implementierung interkollegial erprobter und evaluierter Maßnahmen beim Träger selbst begonnen werden und deren Fortführung in der beteiligten Einrichtung sichergestellt werden, soweit dies im vom BMBF geförderten zeitlich begrenzten Projektzeitraum möglich ist.

Um die Etablierung und Fortführung interkollegialer Maßnahmen über den Förderzeitraum hinaus so weit wie möglich im Projektverlauf zu unterstützen und den (regionalen) Transfer für das letzte RIRA Projektjahr (1/2024 bis 8/2024) vorzubereiten, wurden wie im Schuljahr 2022/2023 auch für das Schuljahr 2023/2024 zudem diverse pädagogische Fortbildungen von der schulpsychologischen Beratungsstelle der Stadt Duisburg und von den bereits in die Maßnahme involvierten Lehrkräften für neue Lehrkräfte der Demokratiestunde durchgeführt, u.a. zur Gewaltfreien Kommunikation. Zum Teil wurden Beratungslehrkräfte aus anderen Duisburger Schulen zu den Fortbildungen mit eingeladen, so dass seit Mitte des Jahres 2023 auch mit dem regionalen Transfer begonnen werden konnte. Kurze Informationen zu den Inhalten der verschiedenen Fortbildungen stehen inzwischen auf der Homepage des RISP auf der Seite der Forschungsgruppe Mikom unter dem Reiter Publikationen des RIRA Projekts

(www.risp-duisburg.de/de/forschungsgruppen/mikom/) zum Download zur Verfügung (siehe hierzu: Insa Wessendorf - Schulpsychologische Beratungsstelle der Stadt Duisburg: Gewaltfreie Kommunikation, www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=395; Atika Müller-Erogul Schulpsychologische Beratungsstelle der Stadt Duisburg: Klassenrat, www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=396; Frank Preuß Theodor-König-Gesamtschule Duisburg: RAISE, www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=397; Insa Wessendorf - Schulpsychologische Beratungsstelle der Stadt Duisburg: Neue Autorität in der Schule - Pädagogische Präsenz und Gewaltloser Widerstand, www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=389).

Am Hans-Schwier-Berufskolleg in Gelsenkirchen wurden zwar keine Interviews mit einzelnen Schülern geführt, indes zwei Gruppendiskussionen mit den gleichen Schülern vor und nach Einführung der Demokratiestunde im Oktober 2021 und Februar 2023 durchgeführt. Im Gegensatz zu den jungen Schülerinnen und Schülern der Theodor-König-Gesamtschule Duisburg war den älteren Schülern (Auszubildende im Rolladenbau, deutschlandweit, nur junge Männer, überwiegend über 18 Jahre alt) nicht der Klassenrat in der Demokratiestunde wichtig, mit dem die Schüler ihre Konflikte unter sich allein regeln können. Positiv beurteilten sie die Demokratiestunde vor allem deshalb, weil sie frei und jenseits des Schulstoffs aktuelle Themen, hier vor allem der Über- und Einfall Russlands in die Ukraine, mit Lehrkräften in der Demokratiestunde außerhalb des Fachunterrichts besprechen konnten. Dadurch fühlten sie sich als junge Erwachsene ernstgenommen und konnten auch ihre Unwissenheit in vielerlei Hinsicht zugeben, zumal dies bisweilen auch die Lehrkraft eingestand. Umso leichter fiel es ihnen, anschließend von der Lehrkraft über politische Grundlagen (z.B. Nato) informiert zu werden. Zudem wird durch Vergleich der beiden Gruppendiskussionen erkennbar, dass sich der Diskussionsstil von eher lose und assoziativ aneinander gereihten Meinungsäußerungen nach Teilnahme an der Demokratiestunde hin zu einem mehr aufeinander eingehenden Gespräch entwickelt hatte.

Auch am Hans-Schwier-Berufskolleg wurde daher Ende des Schuljahres 2022/2023 beschlossen, im Schuljahr 2023/24 die Demokratiestunde sukzessive in weiteren Ausbildungsgängen einzuführen. Entsprechende Fortbildungen für neu hinzukommende Lehrkräfte aus anderen Bildungsgängen wurden auch am Berufskolleg von den bereits erfahrenen Kräften hierzu angeboten, wobei anders als in Duisburg hierbei nicht auf bereits bestehende pädagogische Konzepte durch inhouse Schulungen durch externe

Fachkräfte, sondern interkollegiale Fallberatung und die gemeinsame Entwicklung und Vorbereitung von Inhalten für die Demokratiestunde durch Politik- und Religionslehrkräfte die Aktivitäten im abgelaufenen Schuljahr 2023/24 bestimmten (Informationen zum Download auf der RISP Mikom Seite zum RIRA Projekt, siehe: Peter Krumpholz: Demokratiebildung in der Schule, mit einem Beitrag u.a. zum Klassenrat mit einschlägigen Literaturhinweisen von Maritta Regen von der Schulpsychologischen Beratungsstelle der Stadt Gelsenkirchen, www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=363).

Transfermaßnahmen

Nach der RADIS Webtalkreihe im Mai 2023 wurden im Dezember 2023 und im Anschluss an den RIRA Transfertag im Februar 2024 von uns in der Rhein-Ruhr-Region im Rahmen des RIRA Vorhabens drei weitere Transferveranstaltungen für Lehrkräfte und Sozialpädagogen durchgeführt: zwei davon in Zusammenarbeit mit dem Kommunalen Integrationszentrum der Stadt Leverkusen mit ca. 20 Lehrkräften und Sozialpädagogen aus der dortigen Kommune und eine in Essen in Zusammenarbeit mit der Aktion Gemeinwesen und Beratung e.V. (AGB) aus Düsseldorf und deren Projekt "CleaRNetworking – Netzwerk zum Umgang mit Hinwendungsprozessen zu politischen und religiösen Phänomenen im schulischen Kontext" mit ca. 35 Lehrkräften und Sozialpädagogen aus ganz Deutschland.

Im Zentrum der Veranstaltungen standen dabei nicht isolierte und kurzfristig zur Anwendung kommende Einzelmaßnahmen, sondern die Gründung interkollegialer Arbeitsgruppen zur Demokratieförderung und phänomenübergreifenden Extremismusprävention bzw. die Einrichtung von interdisziplinär wie interkollegial zusammengesetzten Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams. Ausgehend von den aktuellen RIRA Befunden repräsentativer Bevölkerungsumfragen zur Verbreitung von Juden- und Muslimfeindschaft unter AFD Wählern und Antisemitismus unter Muslimen wurden sodann die gemeinsam von Wissenschaftlern und Praktikern exemplarisch inzwischen entwickelten, erprobten, evaluierten und eingerichteten Konzepte der Demokratie- und Schülersprechstunde, interkollegialen Fallberatung, präventiven Sozialarbeit in Vereinen sowie philosophischen Salongespräche weniger vorgestellt denn praktisch ausgeübt und zur Diskussion gestellt. Hingewiesen wurde nicht zuletzt auf die Notwendigkeit einer Verknüpfung von Bildungsmaßnahmen mit interkollegialer Personal- und Organisationsentwicklung, also darauf, dass es unserer Erfahrung nach bei phänomenübergreifenden Maßnahmen der Extremismusprävention und Demokratieförderung in

erster Linie nicht um kurzfristigen Produkt- und Maßnahme-, sondern um längerfristig, interkollegial konzipierten Prozesstransfer gehen sollte.

c) Präventive Sozialarbeit in Vereinen (von Dilcan Özmen)

Vor dem Hintergrund, dass die Schule als ein zentraler Sozialraum von Kindern und Jugendlichen sowohl im wissenschaftlichen wie praktischen Kontext als auch im RIRA Projekt bereits Beachtung bei der Konzeption und Erprobung von Präventionsmaßnahmen gefunden hat, fokussiert sich die Maßnahme Präventive Sozialarbeit in Vereinen auf einen Teilbereich der Freizeit von Kindern und Jugendlichen. Weil Kinder und Jugendliche sich mit Werten, Einstellungen und Traditionen auch in diesem Bereich auseinandersetzen, ist es nur folgerichtig, eine Maßnahme auch in diesem Sozialisierungsraum von Kindern und Jugendlichen einzubetten.

Unter Präventiver Sozialarbeit in Vereinen wird eine Maßnahme verstanden, die darauf abzielt, Merkmale von Grundwertedemokratien durch Sozialarbeit in Vereinen niederschwellig erlebbar zu machen und zum Reflektieren politisch relevanter Denk- und Verhaltensmuster anzuregen. Bei der Umsetzung Präventiver Sozialarbeit in Vereinen kann auf zwei Methoden der Sozialen Arbeit zurückgegriffen werden, zum einen auf die Einzelfallhilfe und zum anderen auf die sozialpädagogische Gruppenarbeit.

Interkollegiale und trägerübergreifende Entwicklung

Im Zuge von Expertengesprächen des RISP im RIRA-Projekt wurde zunächst Kontakt zu einem in Duisburg tätigen Polizeibeamten hergestellt, der bei der Polizei als Ansprechpartner für muslimische Institutionen fungiert. Anfang des Jahres wurde sein ausschließlich auf Muslime zugeschnittener Aufgabenbereich und die seiner Kollegen:innen in NRW interreligiös wie interkulturell ausgeweitet und ihre Stellen dementsprechend umbenannt in „Kontaktbeamte für interkulturelle und interreligiöse Angelegenheiten“.

Da Thomas Nagel aufgrund seiner Tätigkeit als Kontaktbeamter für muslimische Einrichtungen in Duisburg vor allem über ausgezeichnete Kontakte zu muslimischen Institutionen und dabei auch zu Vertreter:innen der muslimischen Kinder- und Jugendarbeit verfügt, wurde das RIRA Vorhaben durch das Gespräch mit ihm auf diesen Tätigkeitsbereich aufmerksam. Da er darüber hinaus die interkollegiale Entwicklung und

Erprobung von Maßnahmen zur Demokratieförderung gegen alle Formen von Extremismus in Wissenschaft-Praxis-Tandem Teams begrüßte, gründeten er und das RISP gemeinsam im RIRA Projekt einen von der Polizei geleiteten Arbeitskreis. Zunächst bestand dieser aus ehrenamtlichen Akteur:innen, die überwiegend aus einem von Muslimen gegründeten und besuchten Verein stammten, und aus muslimischen Sozialpädagogen, die trägerübergreifend aus staatlichen wie zivilgesellschaftlichen Einrichtungen Duisburgs rekurriert werden konnten. Um interkollegial eine Maßnahme zur Demokratieförderung bzw. Extremismusprävention in Duisburg zu konzipieren und weil die Betreuung von Jugendlichen in Verein zumeist auf ehrenamtlicher Basis erfolgt und bisher nur wenige Sozialarbeiter in Vereinen fest angestellt sind, wurde vom Arbeitskreis ausdrücklich eine interkulturelle und interreligiöse Öffnung erwünscht und Kontakt zu nicht nur muslimischen Studierenden der Sozialarbeit gewünscht, um sie in Form eines Praktikums oder einer Lehrforschungstätigkeit zur Mitarbeit und Einbringung ihrer bisher im Studium erworbenen sozialarbeiterischer Expertise zu bewegen. Über das RISP an der Universität Duisburg-Essen konnte Kontakt zu Lehrenden und Studierenden der Sozialen Arbeit an der Universität Duisburg-Essen hergestellt und aus einem Lehrforschungsseminar heraus vier - teils muslimische, teils säkulare, christliche und ezidische - Master-Studentinnen für die Mitarbeit im RIRA Projekt gewonnen werden, die zudem halbtags bereits beschäftigt sind, u.a. als Case Managerin, und über erste Berufserfahrungen schon verfügen.

Gemeinsam mit dem auf diese Weise ansatzweise interkulturell und interreligiös geöffneten und erweiterten Arbeitskreis wurde sodann die Duisburger Kinder- und Jugendarbeit in Vereinen nach dem derzeitigen Ist-Zustand bzw. möglichen Bedarfen analysiert. Im Zuge dieser Bestandsaufnahmen wurden weitere Akteur:innen eingeladen, die sich explizit mit Extremismusprävention und Demokratieförderung von Kindern und Jugendlichen in Duisburg befassen. Zum einen wurde sich der Expertise von Mitarbeitenden des NRW Programms *Wegweiser* bedient, die Ausstiegsberatung und Prävention gegen Islamismus anbieten, zum anderen wurde eine Mitarbeiterin aus dem am Jugendmigrationsdienst angeknüpften Projekt der *Respekt Coaches* hinzugezogen, das vom BMFSFJ gefördert wird. Das Präventionsprogramm macht nach eigener Auskunft „demokratische Werte für junge Menschen erlebbar und stärkt sie in ihrer Persönlichkeit. Mit präventiven Angeboten an bundesweit über 160 Standorten fördert das Programm Respekt, Toleranz und den Abbau von Vorurteilen an Schulen. Schülerinnen und Schüler erfahren den Wert einer vielfältigen Gesellschaft. Ziel ist es,

den Blickwinkel zu erweitern und unterschiedliche Weltanschauungen und Lebensweisen besser zu verstehen. Damit trägt das Programm langfristig zu einem gesunden Klassenklima und Zusammenhalt in der Schule bei. Die Jugendmigrationsdienste (JMD) setzen das Programm in den Schulen gemeinsam mit Partnern um.“ (https://www.lass-uns-reden.de/, zuletzt besucht am 31.7.2024).

Im Verlauf der Sitzungen mit dem Arbeitskreis und dem erhobenen Kenntnisstand sowie den Erfahrungswerten der Sozialarbeitenden im demokratiefördernden Arbeitsfeld wurde deutlich, dass bereits mannigfaltige Angebote der Demokratieförderung für Schulen existieren, der Freizeitbereich von Kindern und Jugendlichen, weniger in Jugendzentren, denn in Vereinen, in Duisburg jedoch bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist. Gemeinsam wurde daher beschlossen, eine phänomenübergreifende Maßnahme gegen religiösen, rechten wie linken Extremismus und Förderung von Grundwertedemokratien im Freizeitbereich von Vereinen für Kinder und Jugendliche zu etablieren. Da der Arbeitskreis überwiegend muslimisch und türkisch geprägt und prominent in ihm der Fußballverein SV Genç Osman vertreten war, einigte sich der Arbeitskreis darauf, die Maßnahme zunächst in den Räumlichkeiten des *Jugendtreffs Respekt* des SV Genç Osman Duisburg e.V., anerkannter Kinder- und Jugendhilfeträger, in dem bereits ein Sozialpädagoge angestellt ist, durchzuführen und zu erproben, zumal die Besucher:innen des Vereins sich zwar überwiegend, aber nicht ausschließlich aus Familien mit türkischem oder muslimischem Hintergrund rekrutieren. Einig war sich der Arbeitskreis darüber hinaus, dass Demokratieförderung und Extremismusprävention nach Möglichkeit auch religions- und herkunftsübergreifend stattfinden sollte, was nicht zuletzt davon abhängig ist, dass monoreligiös bzw. -kulturell und nationalistisch geprägte Institutionen sich interreligiös wie interkulturell öffnen und sich gegen alle Formen von Extremismus engagieren.

Der zunächst definierte sozialpädagogische Bedarf bestand darin, eine Anlaufstelle im Verein zu etablieren, an die sich die Kinder und Jugendlichen sowie ihre Eltern in schwierigen Situationen wenden können. Es wurde sodann vereinbart, dass sich eine der Studierenden, die bereits in Duisburg als Case Managerin im landesgeförderten Programm Kommunales Integrationsmanagement (KIM) Integrationsarbeit leistet, wöchentlich für vier Stunden im Jugendtreff Respekt des Kinder- und Jugendhilfevereins SV Genç Osman Duisburg e.V. einfindet und dort Einzelfallhilfe betreibt. Zu diesem

Zwecke und der Erprobung der Maßnahme in anderen Vereinen wurde sie im RIRA Verbundprojekt als Wissenschaftliche Hilfskraft eingestellt.

Einzelfallhilfe

Bevor in der Sozialen Arbeit mit einer Methodik, wie der Einzelfallhilfe, begonnen werden konnte, musste eine Vertrauensbasis zwischen der Klientel und der sozialarbeiterischen Fachkraft geschaffen werden. Unter diesem Aspekt wurde zunächst der Kontakt zu den Jugendlichen aufgebaut, indem Karten- oder Brettspiele gespielt wurden. Während dieser Spiele wurden niederschwellige Gespräche über Themen geführt, die die Jugendlichen beschäftigen, und ein gewisses Maß an Vertrauen aufgebaut, welches als Basis für tiefgründigere Gespräche fungierte. Auf Grundlage dessen wurde sodann auf kommunikative Gesellschaftsspiele, wie etwa „Tabu“, zurückgegriffen, um einen Zugang zu bestimmten Denk- und Verhaltensmustern sowie Haltungen zu diversen Themen zu erhalten. Nachdem ein Vertrauensfundament geschaffen wurde, erfolgte die Einzelfallhilfe: die Jugendlichen traten einzeln an die sozialarbeiterische Fachkraft heran und sprachen über mögliche Probleme und Stolpersteine ihres Lebens, die sie an gesellschaftlicher Teilhabe hinderten.

Aber auch Wünsche, wie das Ausüben bestimmter Berufsausbildungen, wurden geäußert. Die sozialarbeiterische Fachkraft leistete unter Berücksichtigung des Konzepts „Hilfe zur Selbsthilfe“ Unterstützung. Beispielsweise wurde bei der Vorbereitung von Bewerbungen sowie Einstellungstest geholfen. Zudem wurde bei rassistischen Erfahrungen in der Schule oder auf dem Arbeitsplatz dazu ermutigt, diese bei den Vertrauenslehrkräften oder den Leitungspositionen anzusprechen und eine Begleitung in dem Prozess seitens der sozialarbeiterischen Fachkraft angeboten.

Ferner diente die Schaffung von Vertrauen als geeignete Basis, um mit einzelnen Personen interventionell zu arbeiten. Glaubenssätze, wie „mit Frauen kann Man(n) nicht chillen“, „Kurd:innen sind Terrorist:innen“, „Student:innen sind spießig“ und „Ezid:innen sind ungläubige Teufelsanbeter:innen“ wurden näher durchleuchtet und von einigen Jugendlichen als unwahr erkannt. Das lag vor allem daran, dass die sozialarbeiterische Fachkraft diese Vorurteile nicht erfüllte bzw. diese unter Einholung wissenschaftlicher Fakten entkräften konnte. Ein anhaltender Glaubenssatz war insbesondere, dass „Männer nicht in die Küche gehören“. Nach einem halben Jahr im Kinder- und Jugendhilfeverein gelang es der sozialarbeiterischen Fachkraft, zwei junge Männer

unter Anleitung eines ausgedruckten Rezepts zum Backen veganer Schokoladen-Brownies anzuregen und ihnen gegenteiliges zu beweisen.

Wiesen Äußerungen der Jugendlichen einen nicht-demokratischen Charakter auf, so hinterfragte die sozialarbeiterische Fachkraft auf Grundlage des geschaffenen Vertrauens zunächst die Ernsthaftigkeit dieser Äußerungen und legte dem Jugendlichen bei Bedarf neue Perspektiven dar. In Fällen von demokratiefeindlichen Sachlagen wurde der Kontaktbeamte der Polizei Duisburg als Vertrauter des Vereins hinzugezogen und überlegt, ob der Jugendliche eine Gefährdung darstellt und entsprechende Sicherheitsmaßnahmen getroffen werden müssen. In allen Fällen zeigte der Polizeibeamte rechtliche Konsequenzen anti-demokratischer Haltungen und Handlungen dem Jugendlichen auf, was als Abschreckung diente.

Außer jugendlichen Besucher:innen wurden auch die geringfügig Beschäftigten des Vereins, die keinen sozialarbeiterischen bzw. pädagogischen Hintergrund aufweisen, auf anti-demokratische Äußerungen aufmerksam gemacht. Beispielsweise wurde erklärt, weshalb das N-Wort nicht mehr genutzt werden darf oder dass es abwertend ist, als „biodeutsche Person“ Menschen mit internationaler Familienbiografie als „Kanacken“ zu deklarieren und somit zu degradieren – auch wenn die Jugendlichen sich diese Bezeichnung zum Teil selbst zuschreiben, da die Jugendlichen sich über die rassistischen Äußerungen dieser geringfügig beschäftigten Person bei der sozialarbeiterischen Fachkraft beschwerten.

Insgesamt war die sozialarbeiterische Fachkraft für 12 Monate regelmäßig im Jugendtreff Respekt SV Genç Osman Duisburg e.V. tätig.

Sozialpädagogische Gruppenarbeit

Neben der Einzelfallhilfe wurde zudem eine Maßnahme auf Basis der Methode der sozialpädagogischen Gruppenarbeit entwickelt, die ebenfalls zunächst im *Jugendtreff Respekt* des SV Genç Osman Duisburg e.V. erstmalig erprobt wurde. Auch die Idee, in Gruppen mit Jugendlichen zusammenzuarbeiten, stammte aus dem bereits aufgeführten Arbeitskreis, der innerhalb des ersten Projektjahres im zwei- bis dreimonatigen Tonus tagte. Die sozialpädagogische Gruppenarbeit, die von der sozialarbeiterischen Fachkraft sowie dem Polizeibeamten angeleitet wurde, fokussierte sich inhaltlich auf lebensweltbezogene Themen der Jugendlichen. Dabei wurde sich des Mediums der Musik bedient und der Rapsong von Eko Fresh „Aber“ herangezogen, um in Nachgang

demokratische Inhalte niederschwellig näherzubringen. Im Rahmen vorgeschalteter Vertrauensarbeit erfragten die anleitenden Fachkräfte zuerst Name, Alter und Schulform der Jugendlichen. Im Anschluss daran wurden die Jugendlichen gebeten, Stellung zu ihren Freizeitbeschäftigungen zu nehmen. Dabei wurden unter anderem sportliche Aktivitäten sowie Videospiele und Musik hören genannt. Letzteres wurde zum Anlass genommen, in die Lieblingslieder der Jugendlichen hineinzuhören und die Gründe für die Zuneigung zu dem jeweiligen Lied zu ergründen. Im Zuge dessen wurden Gründe genannt, wie „des Beats halber“ oder „weil der Text mir gefällt“. Um sich einander noch näher kennenzulernen, wurden zudem sogenannte „Steh‘ auf, wenn“-Fragen gestellt, etwa „Steh‘ auf, wenn mindestens ein Elternteil von dir in Deutschland geboren ist“ oder „Steh‘ auf, wenn du religiös bist“, die eine Verbundenheit innerhalb der Peer-group sowie zwischen den Jugendlichen und den Fachkräften schaffte. Danach erst wurde sich der Analyse des vorbereiteten Liedes im Plenum angenommen. Ziel der sozialpädagogischen Gruppenarbeit Rapsonganalyse war es, die Jugendlichen dazu zu motivieren, sich einzubringen, miteinander zu diskutieren, sich ausreden zu lassen und andere Meinungen auszuhalten und zu akzeptieren. In einem weiteren Schritt wurde veranschaulicht, dass all dies Charakteristiken einer Grundwertedemokratie sind und diese gerade für die Jugendlichen erlebbar gemacht wurden. Zum Schluss wurde zudem die Relevanz der Reflexion der eigenen Denk- und Verhaltensmuster angeregt, zu denen die Fachkräfte innerhalb der Analyse gebeten bzw. bei antidemokratische Äußerungen interveniert hatten und aufs Grundgesetz hinwiesen.

Die Rapsong-Analyse, die sich in die Methodik der sozialpädagogischen Gruppenarbeit einbetten lässt, wurde innerhalb des zweiten und dritten Projektjahres insgesamt zehn Mal in der Duisburger Vereinslandschaft durchgeführt. Die Anzahl der Teilnehmenden belief sich auf jeweils ca. 12 Personen, die zwischen 13 und 17 Jahre alt waren.

Zudem wurde auf Nachfrage eines Vereins die sozialpädagogische Gruppenarbeit in Form der Rapsong-Analyse um weitere Übungen erweitert und wiederholt erprobt. Die Erweiterung, die den Titel „Immer schön geschmeidig bleiben – gemeinsam gegen Vorurteile“ trägt, diente der intensiveren Auseinandersetzung mit den Themen der Demokratie und Diskriminierung und zielte ebenfalls darauf ab, Demokratie erlebbar zu machen, Hintergründe zu diskriminierenden Denkstrukturen sowie zu den Charakteristiken einer Demokratie zu geben und letztlich zur Reflexion anzuregen. Nähere

Informationen und Materialien zur Einzelfallhilfe und der sozialpädagogischen Gruppenarbeit Rapsonganalyse sind unter folgendem Link abrufbar: https://www.risp-duisburg.de/media/einfuehrung_in_die_praeventive_vereinsarbeit_mit_materialien_final.pdf.

Verstetigung durch landesweiten Workshop mit KIA

Im dritten Projektjahr wurde sich der Etablierung der präventiven Sozialarbeit in Vereinen gewidmet. Hierzu wurde ein zweistündiger Workshop mit insgesamt acht geladenen Kontaktbeamten für interkulturelle und interreligiöse Angelegenheiten (KIA) aus NRW durchgeführt. Vorbereitet wurde der Workshop von dem KIA Duisburg und der Sozialarbeiterin des Projektes. Ziel des Workshops war es, ein Meinungsbild zur Maßnahme „Präventive Sozialarbeit in Vereinen“ einzuholen und im Plenum zu überlegen, ob und wie sich die Maßnahme in ihrer Kommune verwirklichen lässt. Dabei wurde zum einen einheitlich die Relevanz der Präventionsarbeit der Demokratieförderung benannt zum anderen die Wichtigkeit einer sozialarbeiterischen Fachkraft betont. Einige KIAs teilten mit, dass sie das Projekt den Leitungen der Jugendzentren ihrer Kommune näherlegen werden. Vor allem wurde die Niederschwelligkeit der Maßnahme und der Zugang durch das Medium der Musik wertgeschätzt.

Da das Projekt am 30.11.2024 und somit auch das KIA-Sozialarbeits-Tandem der Stadt Duisburg ausläuft, wurde die Maßnahme der Leitung des Kommunalen Integrationszentrums in Duisburg vorgestellt. Auch in diesem Rahmen stieß die Maßnahme auf positive Resonanz und es wurde beschlossen, die Maßnahme für das Haushaltsjahr 2025 zu budgetieren, sodass eine sozialarbeiterische Fachkraft finanziert werden kann, da die Stelle des KIAs ohnehin finanziell sichergestellt ist.

Literatur

Albers, Wolfgang: Kurswissen Kirche – Staat – Politik, Stuttgart/Dresden 1994.

Almond, Gabriel A.; Powell, G. Bingham Jr.: Comparative Politics, Boston / Toronto 1966.

Almond, Gabriel A.; Verba, Sidney : The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton / New Jersey 1963.

Almond, Gabriel A.: Politische Kultur – Forschung – Rückblick und Ausblick. In: Berg-Schlosser, Dirk; Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland, Opladen 1987, S. 27-38.

Antes, Peter: Der Islam als politischer Faktor, Hannover 1997.

Aquin, Thomas v.: Über die Herrschaft des Fürsten, Stuttgart 1975.

Archivio di Filosofia (Hg.): Religione e Politica, Padova 1978.

Arendt, Hannah; Voegelin, Eric: Disput über den Totalitarismus, München 2015.

Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

Aristoteles: Analytica Posteriora, Berlin 1993.

Aristoteles: Protreptikos – Hinführung zur Philosophie 6a-7a, Darmstadt 2005.

Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003.

Assmann, Jan: Ma’at – Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990.

Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat, Buch 1-10, München 1978.

Baadte, Günter; Rauscher, Anton (Hg.): Neue Religiosität und säkulare Kultur, Graz/Wien/Köln 1988.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre und seine theoretischen Implikationen, Berlin 1974.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Hitlers politische Religion. Die Divinisierung der Deutschen, die Satanisierung der Juden und der Genozid. In: Leidhold, Gerhard (Hg.): Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung, Würzburg 2000.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, München 1998 (2. vollständig überarbeitete Auflage, München 2002).

Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005, S. 10-50.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Politics and Religion in the Philosophy of Enlightenment I: Hobbes, Spinoza, Locke and Rousseau. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden and Boston 2009.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Politics and Religion in the Philosophy of Enlightenment II: Kant. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden and Boston 2009.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Basic Outlines of the ‚Political Science of Religion'. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden and Boston 2009.

Balthasar, Hans Urs von: Apokalypse der deutschen Seele, Band I: Der deutsche Idealismus, Band 2 Im Zeichen Nietzsches und Band 3 Vergöttlichung des Todes, Salzburg, Leipzig 1937-39.

Barth, Ulrich: Religion in der Moderne. Tübingen 2003.

Barth, Ulrich; Gräb, Wilhelm (Hg.): Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. Gütersloh 1993.

Barz, Heiner: Religion ohne Institution?, Opladen 1992.

Behrens, Mathias: ‚Politische Religion' – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff, in: Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.): Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 2, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

Bellah, Robert N.: Civil religion in America. In: Daedalus 96, 1-21.

Berdjaev, Nikolaj: Die Wahrheit der Philosophie und die Wahrheit der Intelligencija [1909]. In: Schlögel 1990, 51-79.

Berdjaev, Nikolaj: Wahrheit und Lüge des Kommunismus, Luzern 1934.

Berg-Schlosser, Dirk; Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland, Opladen 1987.

Berger, Peter L. (Hg.): The Desecularization of the World: A global overview, 2005.

Berger, Peter und Luckmann, Thomas: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995.

Berger, Suzanne (ed.): Religion in West European politics, London 1982.

Berghoff, Peter: Der Tod des politischen Kollektivs: politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse, Berlin 1997.

Bergunder, Michael, Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik, in: Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik, Kongressband des XI. Europäischen Kongresses für Theologie 15.-19. Sept. 2002 in Zürich, hrsg. von Eilert Herms, Gütersloh 2005.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

Besier, Gerhard; Seiwert, Hubert (Hg.): Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen, 1. Jahrgang 2000, Heft 1.

Beyer, Heiko: Theorien des Antisemitismus: Eine Systematisierung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 67 (3), S. 573–589, 2015.

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm: Politisierte Religion in der Moderne. In: Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1998.

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1998.

Bird, Frederick; Reimer, Bill: Participation rates in new religious and para-religious movements. In: Journal for the scientific study of religion 21, 1982, 1-14.

Bochinger, Christoph, New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Politische Theorie und Politische Theologie – Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis. In: Taubes 1983, Seite 16-25.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg 1982.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Würde des Menschen war unantastbar. In: FAZ vom 03.09.2003.

Böhme, Gernot: Philosophie und Esoterik: Konkurrenten um die geistige Orientierung der Zukunft, in: Bolz/van Reijen (Hg.): Heilsversprechen, München 1998.

Böhme, Gernot: Platons theoretische Philosophie, Stuttgart 2000.

Böhme, Gernot: Platon im nachmetaphysischen Zeitalter, Darmstadt 2006.

Bohleber, Werner (Hg.): Religion, Religiosität, Gewalt, Sonderheft Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen Heft 9/10, 2009.

Bolz, Norbert und van Reijen, Willem (Hg.): Heilsversprechen, München 1998.

Bordt, Michael: Platons Theologie, Alber Verlag, Freiburg 2006.

Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt, 1992.

Bosl, Karl: Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes. In: Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München 1993.

Brahim Ben Slama, Uwe Kemmesies (Hg.): Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend, Wiesbaden, 2020.

Braun, Eberhard; Heine, Felix; Opolka, Uwe: Politische Philosophie, Hamburg 1984.

Brettfeld, Katrin; Wetzels, Peter: Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Texte zur inneren Sicherheit, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007

Brocker, Manfred; Behr, Hartmut; Hildebrandt, Mathias (Hg.): Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Wiesbaden 2003.

Brocker, Manfred: Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a. M. 2012.

Brugger, Walter: Philosophisches Wörterbuch, Artikel Definition, Freiburg 1976.

Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt am Main 1995.

Brumlink, Micha: Ist das ‚Vorpolitische' das ‚Politische', ist das ‚Politische' irrational? In: Kühnlein, Michael (Hg.): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden 2014.

Bry, Carl-Christian: Verkappte Religionen, München [1924] 1979.

Buber, Martin: Moses, Heidelberg 1952.

Buber, Martin: Sehertum. Anfang und Ausgang, Köln 1955.

Bulgakov, Sergej: Heroentum und geistiger Kampf – Überlegungen zur religiösen Natur der russischen Intelligencija [1909]. In: Schlögel 1990, 80-139.

Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (Hg.): Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind. Zweite Fortschreibung 2016. Online unter: https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html

Bundeszentrale für politische Bildung: Radikalisierungsprävention Islamismus. Phänomenübergreifende Perspektiven gefordert, Islamismus weiterhin relevant. Entwicklungen im Themenfeld Radikalisierung, 2020. Online verfügbar unter: https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/317212/umfrage-phaenomenuebergreifende-perspektiven-gefordert-islamismus-weiterhin-relevant (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.

Burleigh, Michael: Irdische Mächte, Göttliches Heil – Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, München 2008.

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1969.

Cattepoel, Jan: Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker, Freiburg/München 1992.

Cesare, Donatella di: Von der politischen Berufung der Philosophie, Berlin 2020.

Champion, Francoise: New religious movements as indicators of the de-structuring of religion and of mutations in the symbolic field. In: Sociologia Internationalis 38 2000, 47-61.

Cipriani, Roberto: Popular religiosity and the church in Italy. In: Research in the social scientific study of religion 1 1989, 217-237.

Cohn, Norman: Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997 [1993].

Cohn, Norman: Das neue irdische Paradies, Hamburg 1988 [1961: Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern/München].

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Berlin 2007 [Original: The God Delusion 2006].

Danz, Christian: Die Deutung der Religion in der Kultur – Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften, 3. Auflage 1986.

Dodd, Charles Harold: The parabols of kingdom 1935.

Dordel, Andreas; Ullrich, Andrea: From transcendence to introcendence. The consciousness of political reality and psycho-esoteric constructions of salvation. In: Labuschagne, Bart; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): Politics, religion and law. Philosophical perspectives, Leiden 2007.

Dreier, Horst: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung. In: Rechtswissenschaft – Zeitschriften für rechtswissenschaftliche Forschung, Heft 1 2010, S. 11-38.

Dülmen, Richard von: Religion und Gesellschaft – Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt am Main 1989.

Durkheim, Émile: Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie, Paris [1912] 1968.

Ebertz, Michael N.: Erosion der Gnadenanstalt - Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt am Main 1998

Ebertz, Michael N.; Schultheis, Franz: Populare Religiosität. In: Dies. (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa - Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 11-52.

Eder, Klaus: Europäische Säkularisierung, ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft. Eine theoretische Annahme, Wiesbaden 2002.

Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1990.

Eliade, Mircea: Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte, Salzburg 1978.

Eliade, Mircea: Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1976.

Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung: Von den Quellen der Humanität, Frankfurt a. M. 1976.

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen (Grl), Band 1-5, Freiburg 1993.

Faber, Richard (Hg.): Politische Religion – religiöse Politik, Würzburg 1997.

Faber, Richard; Hager, Frithjof (Hg.): Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute. Würzburg, 2007.

Faivre, Antoine: Esoterik, Braunschweig 1996.

Feher, Michel (Hg.): Fragments for a History of the Human Body Part I-III. New York 1989.

Philip Felsch: Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990, München 2015.

Fenn, Richard K.: The Quasi-sacred – A theoretical introduction. In: Religion and the social order 4 1994, 253-270.

Fetcher, Iring; Münkler, Herfried (Hg): Handbuch der politischen Ideen Band 1-5, München 1985.

Flasch, Kurt: Kampfplätze der Philosophie – Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire, Frankfurt 2008.

Forndran, Erhard (Hg.): Religion und Politik in einer säkularisierten Welt, Baden-Baden 1991.

Frank, Semen: Die Ethik des Nihilismus (1909). In: Schlögel 1990, 275-320.

Fraenkel, Carlos: Mit Platon in Palästina – Vom Nutzen der Philosophie in einer zerrissenen Welt, München 2016 [2015: Teaching Platon in Palestine. Philosophy in a Divided World, Princeton/Oxford].

Freiherr von Campenhausen: Staatskirchenrecht, München 1983.

Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte, München 1992.

Fürstenberg, Friederich: Die Zukunft der Sozialreligion, Konstanz 1999.

Gabriel, Karl: Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne. In: Schmidinger, Heinrich (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne – Krise oder Aufbruch, Innsbruck 1999.

Gabriel, Karl: Säkularisierung. In: OST-WEST – Europäische Perspektiven, Heft 1, 2007.

Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Gesellschaft. Paderborn 2004.

Gebhardt, Jürgen: Die Werte. In: Hofmann, Rupert (Hg.): Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim 1989.

Gebhardt, Jürgen: Politische Kultur und Zivilreligion. In: Kaufmann, Clemens; Klumpjan, Helmut; Riedl, Mattthias: Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.

Gebhardt, Jürgen, Politische Kulturforschung. Ein Beitrag zur vergleichenden Analyse soziokultureller Ordnungszusammenhänge, in: Kaufmann, Clemens/Klumpjan, Helmut/Riedl, Mattthias, Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.

Gebhardt, Jürgen; Münkler, Herfried: Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken, Baden-Baden 1993.

Gebhardt, Jürgen; Schmalz-Bruns, Rainer: Demokratie, Verfassung und Nation. Die politische Integration moderner Gesellschaften, Baden-Baden 1994.

Gerhardt, Volker (Hg.): Der Begriff der Politik – Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990.

Gerhardt, Volker: Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik. In: ders, 1990, S. 1 – 19.

Gerhardt, Volker: Individuum und Menschheit. Eine Philosophie der Demokratie, München 2023.

Gerlich, Fritz: Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich, München 1919.

Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz – Eine kritische Apologie des Christentums, München und Wien 2002.

Gladigow, Burkhard/ Kippenberg, Hans G. (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München: Kösel 1983.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

Greil, Arthur L.: Explorations along the Sacred Frontier – Notes on para-religious, quasi-religious, and other boundary Phenomena. In: Religion and the Social Order 2 1993, 153-172.

Gross, Peter: Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt am Main 1994.

Habermas, Jürgen: Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 4, 2008.

Habermas, Jürgen: Die Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg Brsg., 2005.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen und Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Habermehl, Peter: Augustinus. In: Metzler Philosophen Lexikon, Stuttgart 1989.

Hadot, Pierre: Philosophie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Basel 1989.

Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen – Untersuchungen zu Platon und Plotin, Leipzig 2006.

Halfwassen, Jens: Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte (Collegium Metaphysicum, Band 14), Tübingen 2015.

Hase, Thomas: Zivilreligion, Würzburg 2001.

Hegel, G. F. W.: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969ff.

Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religionen, Stuttgart 1961.

Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Heines Werke in fünf Bänden, Fünfter Band, Berlin/Weimar 1991.

Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus - Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main 1997.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Frankfurt 2002-10.

Hempelmann, Reinhard: Die Kirchen und die vagabundierende Religiosität. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1/2001, 3-9.

Hepp, Robert: Politische Theologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10 (hrgg. von Ritter, Joachim und Gründer, Volker), Darmstadt 1998, Sp. 1105-1112.

Hero, Markus; Krech, Volkhard; Zander, Helmut (Hg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen – Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, Paderborn u.a. 2008.

Hick, John: Gott und seine vielen Namen, Frankfurt am Main 2001 [God has many Names 1982].

Hildebrandt, Mathias: Politische Kultur und Zivilreligion, Würzburg 1996.

Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred: Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, 2008.

Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred; Behr, Hartmut (Hg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001.

Hitzler, Ronald: „Der Vorhang im Tempel zerreißt ...“ Orientierungsprobleme im Übergang zu einer anderen Moderne. In: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen, 1997.

Hobsbawm, Eric J.: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München/Wien 1995.

Honer, Anne; Hitzler, Reinhold: Bastelexistenz – Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten – Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne, Frankfurt am Main 1994.

Hofmann, Rupert (Hg.): Gottesreich und Revolution - Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart, Münster 1987.

Hofmann, Rupert (Hg.): Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim 1989.

Höffe, Ottfried; Aristoteles. In: ders. (Hg.): Klassiker der Philosophie, München 2008.

Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996.

Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hg.): Diesseitsreligion, Konstanz 1999.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1982.

Huber, Stefan: Der Religionsmonitor 2008 – Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt

die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, S. 17-52.

Hummel, Reinhart: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994.

Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München und Wien 1997.

James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.

Jaschke, Hans-Gerd: Fundamentalismus in Deutschland – Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Gesellschaft, Hamburg 1998.

Jantzen, Jörg: Sophistes. In: Volpi, Franco; Rümelin, Julian Nida (Hg.): Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988.

Jaschke, Hans-Gerd: Fundamentalismus in Deutschland – Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Gesellschaft, Hamburg 1998.

Jaschke, Hans-Gerd: Orte der islamistischen Radikalisierung, 2018. Online verfügbar unter: https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/268726/orte-der-islamistischen-radikalisierung, 2021, (Datum des Zugriffs: 15.07.2023).

Jaspers, Karl: Philosophie – Band I Weltorientierung, Band II Existenzerhellung und Band III Metaphysik, Berlin 1932.

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, München 1957.

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.

Jesse, Eckhard, Mannewitz, Tom (Hg.): Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis, Baden-Baden 2018.

Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

Kallscheuer, Otto: Das Europa der Religionen – Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996.

Kamlah, Wilhelm: Der Mensch in der Profanität: Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft, Stuttgart 1949.

Kamlah, Wilhelm: Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951.

Kamper, Dietmar und Rittner, Volker (Hg.): Zur Geschichte des Körpers, München / Wien 1976.

Kamper, Dietmar (Hg.): Das Heilige – Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main 1987.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg 2003 [1794].

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

Kaufmann, Clemens; Klumpjan, Helmut; Riedl, Mattthias (Hg.): Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.

Kelsen, Hans: Vom Wesen und Wert der Demokratie, Aalen 1981 [1929].

Kemmesies, Uwe: Begriffe, theoretische Bezüge und praktische Implikationen. In: Brahim Ben Slama und Uwe Kemmesies (Hg.): Handbuch Extremismusprävention, Wiesbaden 2020, S. 33-55.

Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991.

Kepel, Gilles: Der Bruch. Frankreichs gespaltene Gesellschaft, München, 2017.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Schriften, Frankfurt a.M. 2008.

Kippenberg, Hans-G.: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, Burkhard (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, Seite 9-28.

Kippenberg, Hans-G.: Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 3, 1995, S. 95-110.

Kleger, Heinz; Müller, Alois (Hg.): Religion des Bürgers – Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Ergänzte Auflage mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens, Münster 2004.

Klein, Richard: Das politische Denken des Christentums. In: Fetscher, Iring; Münkler, Herfried (Hg): Handbuch der politischen Ideen Band 1, München 1985.

Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Bremen. Download unter: www.vielfalt-mediathek.de/wp-content/uploads/2020/12/universitte_bremen_studie_interreligise_und_interkulturelle_dialoge.pdf (Datum des Zugriffs: 26.07.2023).

Knoblauch, Hubert: Das unsichtbare Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 41, 1989, S. 504-525.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion - Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hg.): Diesseitsreligion, Konstanz 1999.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt und New York 2009.

Kobusch, Theo: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.

Koslowski, Peter (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft – Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.

Koslowski, Peter (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988.

Koslowski, Peter (Hg): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München 2001.

Koslowski, Peter (Hg.): Philosophischer Dialog der Religion statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung, München 2002.

Koslowski, Peter: Philosophie als Mittlerin zwischen den Religionen. In: Koslowski 2002, 1-9.

Koslowski, Peter: Philosophie der Weltreligionen als Philosophie der Offenbarungen. In: Koslowski 2002, 237-280.

Kraft, H: Chiliasmus. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften, Band 1 (RGG1), Tübingen 1986.

Krech, Volkhard: Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, Bielefeld 2003.

Krech, Volkhard: Religionssoziologie, Bielefeld 1999.

Kremp, Werner: Gewaltlosigkeit und Wahrheit, Meisenheim am Glan 1975.

Krochmalnik, Daniel: Das Böse in der jüdischen Tradition. In: Johannes Laube (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003.

Krumpholz, Peter: Interkulturelle Kompetenz - Weltdeutungen und Wertorientierungen – Kultur(en), Konflikte und Konfliktminderung, Duisburg 2005 (https://www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=158).

Krumpholz, Peter: Zum Verständnis von Kultur und Interkulturalität unter der Perspektive von Philosophie und Religionspolitologie In: Hungeling, Christoph (Hg.): Anthropologie – Bildung – Demokratie, Kulturkritische Befunde, Würzburg 2010, S. 20-50.

Krumpholz, Peter: Verkörperung der Götter und Vergöttlichung des Körpers – Zur religionspolitologischen Bedeutung von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein. In: Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005, S. 51-77.

Krumpholz, Peter; Schmidt, Alexander; Ullrich, Andrea: Vorstellung des Modellprojekts „Israelkritik und Judenfeindschaft“. Präventionsangebote gegen alle Formen von aktuellem Antisemitismus und gruppenbezogener Menschfeindlichkeit, 2018. Online verfügbar unter: https://www.risp-duisburg.de/media/ajc_task_force_berlin_creator_300_1.pdf (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Küenzlen, Gottfried: Das New-Age-Syndrom – Zur Kultursoziologie vagabundierender Religiosität. In: Zeitschrift für Politik 35 1988, 237-247.

Küenzlen, Gottfried: Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1997.

Kühnlein, Michael (Hg.): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden 2014.

Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden and Boston 2009.

Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen: Gegen gewaltbereiten Salafismus: Informieren. Helfen. Gegensteuern, 2023. Online verfügbar unter: https://gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/ (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen: Gegen gewaltbereiten Salafismus: Informieren. Helfen. Gegensteuern. Projektsuche, 2023. Online verfügbar unter: https://www.gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/projekte (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Landeszentrale für politische Bildung Thüringen: Veranstaltungen& Projekte 2021 1. Halbjahr, 2021. Online verfügbar unter: https://www.lztthueringen.de/media/seminare_1.hj_2021_final_2_2.pdf (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Lang, Bernhard; McDannell, Colleen: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt, 1990.

Lange, Dietz (Hg.): Religionen – Fundamentalismus – Politik, Frankfurt/M. 1996.

Lapidot, Elad: Anti-Anti-Semitismus – Eine philosophische Kritik, Berlin 2021.

Laube, Johannes (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003.

Laube, Johannes: Einleitung. In: ders. (Hrsg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003.

Leeuw, Gerardus van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen [1933] 1976.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, Philosophische Schriften Band II.1, hrsg. und übers. von Herbert Herring, Darmstadt (2013) [1710].

Leidhold, Wolfgang: Gottes Gegenwart - Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt 2008.

Leidhold, Wolfgang: Politische Philosophie, 2. verbesserte Auflage (2002), Würzburg 2003.

Lemert, Charles C.: Defining non-church religion. In: Review of religious research 16 1975, 186-197.

Leky, Mariana: Kummer aller Art, Köln 2022.

Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), hgg. von Walter Kasper, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin 1993-2001.

Liessmann, Konrad Paul: Die (Un-)Moral des Augenblicks. In: der blaue reiter, Journal für Philosophie, Ausgabe 31, Hannover 2012.

Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

Lubac, de Henry: Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986.

Lübbe, Hermann (Hg.): Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1995.

Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg 2003.

Lübbe, Hermann: Staat und Zivilreligion – Ein Aspekt politischer Legitimität. In: Kleger; Müller 2004, 195-220.

Lübbe, Hermann: Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch, München 2005.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991 [1967].

Luckmann, Thomas: Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: Ders. (Hg.): Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn u.a., 1980.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 3 – Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Wiesbaden 2005 [1981].

Machiavelli, Niccolò: Il Principe, Der Fürst, Stuttgart (1986) [1513/32].

Machiavelli, Niccolò: Discorsi, Gedanken über Staat und Politik, hg. und übersetzt von Rudolf Zorn, Verlag Kröner 1977.

Maier, Hans (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen – Konzepte des Diktaturvergleichs, Band I und III, München 1996 und 2003.

Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen, Band II (1997).

Maier, Hans: Konzepte des Diktaturvergleichs: „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. In: Maier 1996, Seite 233-250.

Maier, Hans: Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

Maier, Hans: Religion und moderne Gesellschaft, 1985.

Maier, Hans; Denzer, Horst (Hg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 1 von Platon bis Hobbes und Band 2 von Locke bis Max Weber, München 2007.

Mangold, Ijoma: Es ist doch nur ein Twingo. In: Die ZEIT Nr.29 vom 13. Juli 2017, S. 39f.

Manemann, Jürgen (Hg.): Jahrbuch politische Theologie, Band 1 Demokratiefähigkeit, 1996; Band 2 Bilderverbot, 1998 und Band 3 Befristete Zeit, Münster 1999.

Mann, Thomas: Joseph und seine Brüder, Frankfurt a. M. 2013 [1933-48].

Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie [1929], Frankfurt/M. 1985.

Marquard, Odo: Philosophie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 7 1980.

Marramao, Giacomo: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M. und Leipzig 1996.

Marramao, Giacomo: Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit, Frankfurt am Main 1989.

Marty, M.E.; Appleby, R.S.: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt und New York 1996.

Marty, Martin: The occult establishment. In: Social research 37 1970, 212-230.

Matz, Ulrich: Thomas von Aquin. In: Maier, Hans; Rausch. Heinz; Denzer, Horst (Hg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 1 (KpD I), München 1986.

Maurer, Reinhart: Platons ‚Staat' und die Demokratie – Historisch systematische Überlegungen zur politischen Ethik, Berlin 1970.

Mazumdar, Pravu: Das Niemandsland der Kulturen – Über Migration, Tourismus und die Logik kultureller Nichtverständigung, Berlin 2011.

Meier, Heinrich: Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention der Philosophen, Stuttgart/Weimar 1996.

Meier, Heinrich: Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema Von Leo Strauss, Stuttgart 2000.

Meiering, David; Dziri, Aziz; Foroutan, Naika; Teune, Simon; Lehnert, Esther; Abou Taam, Marwan: Brückennarrative - Verbindende Elemente für die Radikalisierung von Gruppen, PRIF Report 7/2018, Frankfurt/M, 2018.

Merkl, Peter H. und Smart, Ninian (Hg.): Religion and politics in the Modern world, New York 1983.

Mertens, Dieter: Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter. In: Fenske, Hans; Mertens, Dieter; Reinhard, Wolfgang; Rosen, Klaus (Hg.): Geschichte der politischen Ideen (Gpl), Frankfurt 1991.

Metz, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

Metz, Johann B.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997.

Metz, Johann B.: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

Meyer, Heinz: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation, Frankfurt am Main 1988.

Meyer, Thomas: Fundamentalismus – eine andere Dialektik der Aufklärung. In: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt am Main 1989.

Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Der Kampf gegen Aufklärung und Moderne, Dortmund 1995.

Meyer, Thomas: Die Politisierung kultureller Differenz – Fundamentalismus, Kultur und Politik. In: Bielefeldt, H.; Heitmeyer, W.: Politisierte Religion, Frankfurt am Main 1998.

Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft – Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, Darmstadt 1997.

Miethke, Jürgen: Der Weltanspruch des Papstes im späten Mittelalter In: Fetscher, Iring; Münkler, Herfried (Hg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen (HPI), Band

2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München 1993, S. 351-445.

Minkenberg, Michael; Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion. Wiesbaden 2002.

Moltmann, Jürgen: Politische Theologie – Politische Ethik, München 1984.

Möller, Kurt; Buschborn, Jan; Pfeiffer, Thomas: Zur Evaluation von Praxisansätzen der Extremismusprävention. In: Slama, Brahim Ben; Kemmesies, Uwe (Hg.): Handbuch Extremismusprävention, Wiesbaden 2020, S. 389-424.

Münkler, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt a. M. 1982.

Multikulturelles Forum e. V.: Fachforum „Phänomenübergreifender Extremismus“, 2019. Online verfügbar unter: www.multikulti-forum.de/de/news/fachforum-phaenomenuebergreifender-extremismus (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Münkler, Herfried: Staatsraison und politische Klugheitslehre. In: Fetscher, Iring; Münkler, Herfried (Hg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen (HPI), Band 2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München 1993, S. 23-72.

Münkler, Herfried: Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung? In: Münkler, Herfried: Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996.

Neitz, Mary Jo: Quasi-religions and cultural movements – Contemporary witchcraft as a churchless religion. In: Religion and the social order 4 1994, 127-149.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, 1885.

Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. In: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hg.): Band 1 Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873.

Nietzsche, Friedrich: Digitale Kritische Gesamtausgabe - Werke und Briefe [Friedrich Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the

critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio], Posthume Fragmente 1887 Abteilung 10, Fragment 94.

Nigg, Walter: Das ewige Reich, Zürich, 1944.

Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch, 1988.

Nirenberg, David: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015.

Nitzsch, Friedrich August Berthold: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Tübingen 1912.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge 2004.

Nüchtern, Michael: Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität. In: Hempelmann, Reinhard u.a. (Hg.): Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2001.

Oelmüller, Willi (Hg.): Metaphysik heute?, Paderborn/München/Wien/Zürich 1987.

Oelmüller, Willi (Hg.): Wiederkehr von Religion? Paderborn/München/Wien/Zürich 1984.

Onfray, Michel: Wir brauchen keinen Gott - Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2006.

Ortega y Gasset, José: Was ist Philosophie?, Stuttgart 1962.

Ottmann, Henning: Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann. In: Gerhardt 1990, 169-188.

Otto, Rudolf: Das Heilige, [Breslau 1917] München 1987.

Perrin, Norman: Was lehrte Jesu wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen, 1972.

Pickel, Gert: Religionssoziologie – Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2008.

Pickel, Gert: Religiosität versus Konfessionslosigkeit, in: Glaab, Manuela; Weidenfeld, Werner; Weigl, Michael (Hg.): Deutsche Kontraste. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, Frankfurt a. Main 2010, S. 453-490.

Pieper, Josef: Über die Hoffnung, München 1997.

Platon: Sämtliche Dialoge, hg. von Otto Apelt, Leipzig 1993.

Platon: Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990.

Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 3, 1995, 163-190.

Popper, Karl: Der Zauber Platons, Bern, 1957.

Poscher, Ralf: Religion und Verfassungstreue. Konstitutionalisierung der Religion – Sakralisierung der Verfassung? In: Oebbecke, Janbernd u.a. (Hg): Islam und Verfassungsschutz, Frankfurt a.M. 2007.

Poulain, Jacques: Die UNESCO und die Aufgaben der Philosophie. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Philosophie, wozu?, Frankfurt 2008, S. 319-334

Pratt, Douglas: Islamophobia as Reactive Co-Radicalization, in: Islam and Christian – Muslim Relations, 26: 2, pp 205–218, 2015.

PRIF Report 7/2018, Brückennarrative: Verbindende Elemente für die Radikalisierung von Gruppen David Meiering, Aziz Dziri, Naika Foroutan (mit Simon Teune, Esther Lehnert, Marwan Abou-Taam).

Ratzinger, Joseph: Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005.

Recker, Daniel: Platons philosophische Theologie – Eine Analyse seiner Gottesvorstellung, Bochum 2020.

Reinhard, Wolfgang: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution. In: Fenske, Hans; Mertens, Dieter; Reinhard, Wolfgang; Rosen, Klaus: Geschichte der politischen Ideen, Frankfurt a.M. 1991.

Riegel, Hans-Georg: Der Marxismus-Leninismus als politische Religion. In: Maier 1997, 75-128.

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2000.

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Prostestanten und iranische Schiiten im Vergleich, Tübingen 1990.

Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1969.

Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972ff.

Rohe, Karl: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der Politischen Kulturforschung, in: Historische Zeitschrift 250, 1990, S. 321-346.

Röttges, Heinz: Mitte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5-

Rohrmoser, Günter: Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz/Wien/Köln 1989.

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1980 [1762].

Roy, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010 [2008].

Ruggieri, Giuseppe (Hg.): Una nuova pace constantiniana? Religione e politica negli anni `80, Monferrato 1985.

Sächsische Landeszentrale für politische Bildung: Veranstaltungen. Online verfügbar unter: https://www.slpb.de/veranstaltungen (Datum des Zugriffs: 20.07.2023).

Safranski, Rüdiger: Das Böse oder das Drama der Freiheit. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Der Geist im Gebirge. 25 Jahre Philosophicum Lech. Reflexion –Kritik – Aufklärung, Wien 2022.

Schäfer, Peter: Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen westlichen Denkens, München 2022.

Schaerer, Patric O. (Hg.): Philosophie im islamischen Raum vom 9. bis zum 12. Jahrhundert. In: Ibn Tufail, Abu Bakr: Der Philosoph als Autodidakt, Hamburg 2023.

Scheler, Max: Der Gegenstand der Philosophie und die philosophische Erkenntnishaltung. In: ders.: Vom Ewigen im Menschen, Erster Band Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921, Seite 111-123.

Schieder, Rolf (Hg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014.

Schieder, Rolf: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

Schieder, Wolfgang: Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. In: Lehmann, Hartmut (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, Göttingen 1997, 308-313.

Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner – Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt am Main 2000.

Schindler, Alfred (Hg.): Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der Politischen Theologie, Gütersloh 1978.

Schleiermacher, Friedrich D. E.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. 1. Teil. Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 13, Gotha 1889 [1821].

Schlögel, Karl: Russische Wegzeichen. In: Schlögel 1990, 5-49.

Schlögel, Karl (Hg.): Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz, Frankfurt am Main 1990.

Schmidinger, Heinrich (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch, Innsbruck 1999.

Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen – Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997.

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen – Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon, Stuttgart 2003.

Schmitt, Arbogast: Platonismus und Empirismus. In: Schiemann, Gregor; Mersch, Dieter; Böhme, Gernot (Hg.): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter, Darmstadt 2006, Seite 71-95.

Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1996 [1926].

Schwarz-Friesel, Monika; Reinharz, Jehuda: Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin/Boston 2013.

Schwitzer, Wolfgang: Staat in der christlichen Lehre. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) Band 6, S. 298-305.

Simmel, Georg: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie (Herausgegeben und mit einer Einleitung von Horst Jürgen Helle, in Zusammenarbeit mit A. Hirseland und H.-C. Kürn), Berlin 1989.

Szlezák, Thomas Alexander: Platon – Meisterdenker der Antike, München 2021.

Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit, Frankfurt 1993.

Sontheimer, Kurt: Deutschlands politische Kultur, München 1990.

Sontheimer, Kurt: Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, 1991.

Spaemann, Robert: Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der Politischen Theologie. In: Spaemann, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, 57-76.

Stark, Werner: The Sociology of Religion: A Study of Christendom, New York 1966.

Stark, Werner: Grundriss der Religionssoziologie, Freiburg, 1974.

Strauss, Leo: Philosophie und Gesetz – Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2 Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Stuttgart und Weimar 1997 [1935].

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt (1977) [1953].

Strauss, Leo: Persecution and the Art of Writing, Chicago 1952.

Strauss, Leo: What is Political Philosophy, Chicago 1959.

Strauss, Leo: The City and Man, Chicago 1964.

Strauss, Leo: Hobbes politische Wissenschaft, Neuwied 1965.

Struve, Tilman: Regnum und Sacerdotium. In: Handbuch der politischen Ideen Band 2, hgg. von Fetscher und Münkler.

Sundermeier, Theo: Religion, Religionen. In: Müller, Karl; Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987.

Sundermeier, Theo: Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999.

Sweetman, Brendan: Why Politics needs Religion – The Place of Religious Arguments in the Public Square, Downers Grove 2006.

Taubes, Jakob: Abendländische Eschatologie, Bern 1947.

Taubes, Jacob (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie: Band 1 Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, 1983, Band 2 Gnosis und Politik, 1984, Band 3 Theokratie, München und Paderborn 1984.

Taubes, Jacob: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, Hg. von Assmann, Jan und Assmann, Aleida, München 1996.

Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002.

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.

Tezcan, Levent: Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei, Bielefeld 2003.

Thomas, Günter: Implizite Religion – Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.

Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 2003.

Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt am Main 1992.

Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. 1, überarbeitete Auflage, Stuttgart 1956 [1951].

Torres Queiruga, Andrés: Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee, Darmstadt 2018 [2011].

Trendelenburg, Friedrich Adolf: Logische Untersuchungen, Berlin 1840.

Trimondi, Victor und Victoria: Krieg der Religionen – Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006.

Tritsch, Walter: Christliche Geisteswelt - Band 1: Die Väter der Kirche, Baden-Baden, 1986.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Neudruck der Ausg. Tübingen 1912., Tübingen 1994.

Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften Band I-IV, Darmstadt 2016 [1925].

Truzzi, Marcello: The Occult Revival as Popular Culture – Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch. In: Sociological Quarterly 13, 1972, 16-36.

Vielfalt. Mediathek: Bildungsmaterial gegen Rechtsextremismus, Menschenfeindlichkeit und Gewalt. Für Demokratie, Vielfalt und Anerkennung. Online verfügbar unter: www.vielfalt-mediathek.de (Datum des Zugriffs: 20.07.2023):

Voegelin, Eric: Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und Politik. München 1966.

Voegelin, Eric: Autobiographische Reflexionen (herausgegeben und eingeleitet mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz), München 1994.

Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, München 1993 [1938].

Voegelin, Eric: Order and History, Vol. I-V. Baton Rouge 1957ff. (dt.: Ordnung und Geschichte, Band 1-10, München 2002).

Voegelin, Eric: Vernunft – Die Erfahrung der klassischen Philosophen, sowie: Äquivalenz von Erfahrung und Symbolen in der Geschichte. In: Voegelin, Eric: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl (hg. von Peter J. Opitz), Stuttgart 1988.

Voegelin, Eric; Strauss, Leo: Glaube und Wissen - der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964, hg. von Peter Opitz, München 2010.

Voegelin, Eric: Angst und Vernunft, Berlin 2018.

Vogt, Irmgard und Bormann, Monika (Hg.): Frauen-Körper - Lust und Last, Tübingen 1994.

Vondung, Klaus: Magie und Manipulation – Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, Göttingen 1971.

Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.

Vorgrimmler, Herbert: Geschichte der Hölle, München 1993.

Wacker, Bernd (Hg.): Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994.

Wagner, Andreas (Hg.): Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments. Berlin/New York 2006.

Wagner, Falk: Was ist Religion? Studien zur ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

Wagner, Gerhard: Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin 1992.

Waßner, Rainer: Nicht-verfasste Religiosität und Gesellschaft – Beobachtungen eines Soziologen. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1/1995, 1-11.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen [1904/5-1920/21] 1988.

Weber-Schäfer, Peter: Einführung in die antike politische Theorie, Zweiter Teil – Von Platon bis Augustinus, Darmstadt 1992.

Weber-Schäfer: Aristoteles. In: Maier, Hans; Rausch, Heinz; Denzer, Horst (Hg.): Klassiker des politischen Denkens Band I, München 1968, Seite 36-63.

Weidner, Stefan: Manual für den Kampf der Kulturen, Leipzig 2008.

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1983.

Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft 20/1994.

Wilde, Oscar: Werke, Band 1, hg. von Arnold Zweig, Berlin 1930.

Winkler, Heinrich August: Geschichte des Westens: Die Zeit des Weltkriege 1914-1945, München 2013.

Wippermann, Carsten: Religion, Identität und Lebensführung – Typische Konfigurationen in der Moderne mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.

Wippern, Jürgen (Hg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons – Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, Darmstadt 1972.

Wunder, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft, Stuttgart 2005.

Wuthnow, Robert (editor in chief): The Encyclopedia of Politics and Religion, London Routledge 1998.

Wyller, Egil A.: Der späte Platon – Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970.

Wyller, Egil A.: Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia: Interpretationen zur Platonischen Henologie, Oslo 1960.

Wyller, Egil A.: Henologische Perspektiven I: Platon - Johannes - Cusanus. Amsterdam 1995.

Wyller, Egil A.: Henologische Perspektiven II: Symposium zu Ehren Egil A. Wyllers, hrsg. von Tore Frost, Amsterdam 1997.

Wyller, Egil A.: Einheit und Andersheit: eine historische und systematische Studie zur Henologie, Würzburg 2003

Wyller, Egil A.: Gestern und morgen - heute: henologische Essays zur europäischen Geistesgeschichte, Würzburg 2005.

Yinger, John Milton: A structural examination of religion. In: Journal for the scientific study of religion 8 1969, 88-99.

Zinser, Hartmut: Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn 2010.