

Institut für Militärsoziologie & Militärpädagogik (IMM)
Zweiter kulturwissenschaftlicher Dialog

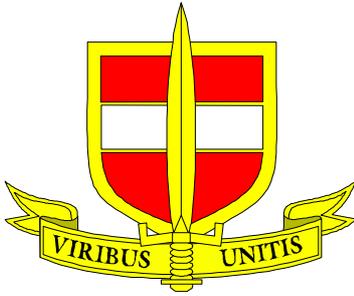
Rudolf Burger

**Retheologisierung der Politik und
weltpolitische Konfliktkonstellationen**



1/2004

Schriftenreihe der
Landesverteidigungsakademie Wien



LANDESVERTEIDIGUNGSAKADEMIE

2. KULTURWISSENSCHAFTLICHER DIALOG DES INSTITUTS FÜR MILITÄRSOZIOLOGIE UND MILITÄRPÄDAGOGIK (IMM)

RUDOLF BURGER

RETHEOLOGISIERUNG DER POLITIK UND WELTPOLITISCHE KONFLIKTKONSTELLATIONEN

Wien, Jänner 2004

Impressum:

Interne Informationen zur Kulturwissenschaft

Herausgeber und für den Inhalt verantwortlich:

Bgdr Dr. Edwin R. Micewski, Dr. Brigitte Sob

Eigentümer, Verleger und Hersteller:

Institut für Militärsoziologie und Militärpädagogik (IMM)
der Landesverteidigungsakademie Wien

Amtsgebäude Stiftgasse 2a, A-1070 Wien

Tel.+43-1-5200-40401

Gestaltung: Mag. Georg Ebner

Druck: Akademiedruckerei der Landesverteidigungsakademie

Vzlt Johann Jakob

Umschlag: Martin Hofstädter

Vorwort

Der „Kulturwissenschaftliche Dialog“ wurde im Jahr 2003 vom Institut für Militärsoziologie und Militärpädagogik ins Leben gerufen, um eine Zieldefinition in zweifacher Hinsicht zu erreichen: Erstens soll für den Bereich der human- und geisteswissenschaftlichen Dimension von Sicherheitspolitik eine Vertiefung der Beziehungen zwischen der Landesverteidigungsakademie und ihrem universitären bzw. gesellschaftlichen Umfeld geschaffen, zweitens sollen die ideengeschichtlichen Hintergründe von sicherheitspolitischen Entwicklungen der Gegenwart ins Bewusstsein gerufen werden.

Der Referent des zweiten „Kulturwissenschaftlichen Dialogs“ o. Univ. Prof. Dr. Rudolf Burger, welcher in seinem Vortrag vom 10. November 2003 über „Rethologisierung der Politik und weltpolitische Konfliktkonstellationen“ sprach, dessen schriftliche Fassung nunmehr hier vorliegt, verwies darauf, dass die „kampfbereiten Fronten“ des 20. Jahrhunderts in den großen ideologischen Spaltungen zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“ lagen. Die beiden zu Wirklichkeiten gewordenen Interpretationen von konträren philosophischen Ansätzen standen sich als „Blöcke“ schroff gegenüber: Marxismus gegen Liberalismus war jener Gegensatz, welcher im militärischen Bereich im „atomaren Gleichgewicht des Schreckens“ gipfelte. Das Wettrüsten zwischen NATO und Warschauer Pakt in der Ära des „Kalten Krieges“ hatte – so erstaunlich dies auch klingen mag – seine letzten Gründe in gegensätzlichen philosophischen Theorien, welche zu gegensätzlichen politischen Ideologien führten.

Prof. Jürgen Mittelstraß, Ordinarius der Philosophie an der Universität Konstanz, sprach vor geraumer Zeit in einem Vortrag vor der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in genau diesem Zusammenhang von den „unheimlichen“ Geisteswissenschaften. Er führte aus, dass die Geisteswissenschaften keineswegs so harmlos oder gar bedeutungslos sind, wie sie in der Gegenwart vielen erscheinen mögen. „Wie kann auch eine Wissenskultur, die Nietzsche, der die bürgerliche Moral ins Wanken brachte, oder Marx, der die Welt polarisierte, hervorgebracht hat, harmlos sein?“

Wenn man bedenkt, dass die dringendsten Probleme der Menschheit – auch und vor allem im sicherheitspolitischen Bereich – durchwegs internationalen Charakter tragen und in vielen Bereichen die Möglichkeiten des Einzelstaates übersteigen, so wird der Wunsch nach Gestaltungsmodellen für die internationalen Beziehungen, welche eine dauerhafte friedliche Koexistenz zwischen den Staaten dieser Welt ermöglichen, nur allzu verständlich.

Es sind philosophische Theorien, welche Lösungsmodelle anbieten. So zielte zunächst bereits Immanuel Kants philosophische Theorie für einen Staaten- und Völkerbund auf die Idee eines „ewigen Friedens“. Kant selbst war sich jedoch darüber im Klaren, dass diese Idee eines „ewigen

Friedens“ das schwierigste Problem für die Menschheit darstellt und auch jenes ist, welches von der Menschheit am „spätesten aufgelöst“ werde – wenn auch nur als Approximation zu einem Idealzustand, der in einer phänomenalen Welt nicht zu erreichen ist.

Gleichwohl gilt es, den Reichtum und die Fülle an philosophischen Ideen und Theoriebildungen, welche in der abendländischen Geistesgeschichte vorhanden ist, einerseits zu bewahren, andererseits sie auf ihren Gehalt zur Lösung aktueller Konfliktkonstellationen kritisch zu hinterfragen und dabei auch den Blick für neue Entwürfe offen zu haben.

Dieses Ziel ist die Aufgabe des „Kulturwissenschaftlichen Dialogs“.

Brigadier Mag. Dr. Edwin R. Micewski

Einleitung

Das Ende des „Kalten Krieges“ nach der strategischen Wende des Jahres 1989 – manifestiert durch den Fall der Berliner Mauer und die Auflösung des Warschauer Pakts – und des Jahres 1991 – manifestiert durch das Ende der Sowjetunion, veranlasste zahlreiche Autoren und Analytiker von einer neuen Weltordnung zu sprechen.

Durch das Ende des Ost-West-Konflikts schien der Kampf der politischen und philosophischen Ideen entschieden zu sein. Die liberale Republik, welche durch die Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert ihre Prägung erfuhr, wurde als Modell gepriesen, um Sicherheit und Stabilität zu gewährleisten – nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt.

Die an Politikeraussagen angeschlossene wissenschaftliche Diskussion spiegelt die überzogenen Erwartungen dieser weltpolitischen Umbruchphase wieder.

Ein diesbezügliches Präzedenzbeispiel stellt die Theorie des amerikanischen Kulturphilosophen Francis Fukuyama in seinem Werk „The End of History and the Last Man“, New York 1992, dar. Fukuyama vertritt darin die These, dass nach dem Ende des Kommunismus bereits das Ende der „Geschichte als solcher“ gekommen sei. Im Umstand, dass sich die „liberale Demokratie“ des Westens im Gegensatz zum Kommunismus als das erfolgreichere Wirtschaftsmodell herausgestellt hatte, erblickte Fukuyama bereits den Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit. Die Zukunft werde nicht mehr durch den Kampf der (politischen) Ideen geprägt sein, sondern vielmehr vom Ringen zur Lösung nüchternen ökonomischer und technischer Probleme. Dies gelte nicht nur für Europa, sondern global. Denn vor allem im Bereich der ehemaligen Sowjetunion und auch in China seien Veränderungen von so gewaltigem Ausmaß eingetreten, dass nunmehr das Zeitalter der „Universalisierung“ der westlich-liberalen Demokratie als definitiver Regierungsform der ganzen Menschheit angebrochen sei. Fukuyama schreibt: „Was wir heute erleben, ist vielleicht das Ende der Geschichte als solcher, das heißt der Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit und die Universalisierung der westlich-liberalen Demokratie als definitiver Regierungsform des Menschen... Der Krieg der Ideen ist zu Ende.“ (Das Ende der Geschichte, München 1992)

Diese Theorie Fukuyamas fand großen Widerhall. Die – sich nachträglich als falsch herausgestellte – Harmonieerwartung wurde zunächst von vielen geteilt.

Ideengeschichtlich hat die Theorie der „Universalisierung“ ihren Ursprung in der philosophischen Systematik Immanuel Kants. Die moderne Konzeption der Menschenrechte basiert auf den von Immanuel Kant in ein universales System gebrachten Gedanken der Aufklärung zur Autonomie des Menschen. Der Begriff des Menschen als (transzendentes) Subjekt ist die Basis für jede Menschenrechtskonzeption seit der Aufklärung. Mit der Bestimmung des Menschen als (transzendentes) Subjekt verbindet Kant nicht nur die Autonomie (freiheitliche

Selbstbestimmung), sondern auch die Würde jedes Menschen als Person. Die Moraltheorie Kants beinhaltet den Anspruch auf universelle, das heißt ausnahmslose Geltung. Dies kommt auch im „kategorischen Imperativ“ Kants zum Ausdruck, welcher den Gedanken der Verallgemeinerung enthält: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Gut handeln bedeutet nach Kant allgemein – das heißt vernünftig – handeln. Der „kategorische Imperativ“ als Prinzip dieser allgemeinen Vernunft ist auch das Grundprinzip der Kantischen Ethik.

Es ist Samuel Huntington, welcher in seinem Erfolgswerk „Kampf der Kulturen, Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“ (München, Wien 1996) gerade dieser Universalität von Werten bzw. Kulturen insgesamt eine Absage erteilt, ebenso wie den optimistischen Zukunftsprognosen Fukuyamas. Huntingtons zentrale These lautet, dass die zentrale und gefährlichste Dimension der globalen Politik der Zukunft Konflikte zwischen unterschiedlichen Kulturen sein werden. Dies fassen sowohl der Titel seines Buches als auch dessen letzter Satz zusammen: „Konflikte zwischen Kulturen sind die größte Gefahr für den Weltfrieden ...“

Huntingtons Ausgangspunkt ist ein gänzlich anderer wie jener Fukuyamas: Huntington behauptet, dass nach dem Ende des Kalten Krieges die Menschen beginnen, nach Identität zu suchen. Diese Identität werde vermittelt durch die Zugehörigkeit zu Kollektiven bzw. – philosophisch gesprochen – zu Allgemeinheiten. Kulturen bzw. Kulturkreise sind nach Huntington die umfassendsten Allgemeinheiten, welche Identität vermitteln. Er schreibt: „Kultur und die Identität von Kulturen, auf höchster Ebene also die Identität von Kulturkreisen, prägen heute, in der Welt nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt.“ Ein Kulturkreis definiert sich nach Huntington sowohl durch „objektive“ Faktoren wie Sprache, Religion, Sitten und Institutionen als auch durch „subjektive“ wie die Identifikation der Menschen mit diesem Kulturkreis. Huntington unterscheidet in der Welt der Gegenwart zwischen acht Kulturkreisen: Dem Westen, Lateinamerika, dem russisch-orthodoxen Kulturkreis, Japan, dem konfuzianisch-sinischen Kulturkreis, Indien, dem islamischen Kulturkreis und Schwarzafrika.

Huntington verweist darauf, dass sich die philosophischen Voraussetzungen, Grundwerte und sozialen Beziehungen in diesen Kulturkreisen sehr stark voneinander unterscheiden.

Aber vor allem die Revitalisierung der Religionen, welche Huntington zufolge nach dem Ende des Kalten Krieges in vielen Teilen der Welt festzustellen ist, verstärkt diese kulturellen Unterschiede noch zusätzlich. Huntington schreibt: „In dem Maße wie die Welt ihre westliche Phase hinter sich lässt, verfallen die Ideologien, die für die späte westliche Zivilisation typisch waren und an ihre Stelle treten Religionen und andere kulturell gestützte Formen von Identität und Bindung.“ Nach Huntington sind die zentralen Elemente einer Kultur Sprache und Religion. Falls eine universale Kultur im Entstehen begriffen ist, müsste es nach Huntington Tendenzen zur

Herausbildung einer universalen Sprache und einer universalen Religion geben. Dies ist nicht der Fall. Deshalb erachtet Huntington die Grenzen von Kulturkreisen als besonders anfällig für Konflikte. Die konfliktrträchtigste Grenze besteht nach Huntington zwischen dem Westen und dem Islam.

Huntingtons zentrale Aussagen lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen, welche auch der Gliederung seines Werkes entsprechen:

1.) Zum ersten Mal in der Geschichte besitzt globale Politik sowohl multipolare als auch multikulturelle Aspekte. Wirtschaftliche und soziale Modernisierungen vermögen weder eine universale Kultur noch die Verwestlichung nichtwestlicher Gesellschaften zu erzeugen.

2.) Nichtwestliche Gesellschaften bekräftigen in der Gegenwart selbstbewusst den Wert ihrer eigenen Prinzipien. Gerade durch die Vorrangstellung des Westens in der globalen Kommunikation werden Ressentiments und Feindseligkeiten provoziert.

3.) Eine Weltordnung, welche auf kulturellen Werten basiert, ist im Entstehen begriffen. Gesellschaften, welche durch kulturelle Nähe verbunden sind, kooperieren miteinander.

4.) Es sind die universalistischen Ansprüche, welche den Westen zunehmend in Konflikt mit anderen Kulturkreisen bringen werden, vor allem mit dem Islam und China.

5.) Das Überleben des Westens wird davon abhängen, dass dieser zwar einerseits selbstbewusst seine eigene Identität bewahrt und bekräftigt, sich jedoch andererseits damit abfindet, dass seine Kultur zwar einzigartig, jedoch nicht universal ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Bedrohungsszenarium, welches Huntington zeichnet, der Konflikt zwischen Kulturen ist, durch welchen er sogar den Weltfrieden bedroht sieht: „Für Menschen, die ihre Identität suchen und ihre Ethnizität neu erfinden, sind Feinde unabdingbar, und die potentiell gefährlichsten Feindschaften begegnen uns an den Bruchlinien zwischen den großen Kulturen der Welt.“ Im Rahmen der Kulturen bzw. der Kulturkreise kommt nach Huntington den Religionen ein besonderer Stellenwert zu.

Einen positiven Lösungsansatz zur Vermeidung eines Kampfes der Kulturen sieht Huntington im Verzicht auf Universalisierung: Nur dann, wenn jeder Kulturkreis ein Selbstverständnis findet, wonach er zwar einzigartig ist, aber seine Wertvorstellungen anderen Kulturkreisen gerade nicht aufzwingen will, ist nach Huntington ein Kampf der Kulturen zu vermeiden.

Wie auch immer man zur Theorie Huntingtons stehen mag – so rief seine makroskopische Sichtweise, welche dem Unterschied z.B. zwischen Katholizismus und Protestantismus ebenso wenig Beachtung schenkt wie jenem zwischen schiitischen und sunnitischen Islam – durchaus berechtigte Kritik hervor, Faktum ist, dass Huntington erkannte, dass nach dem Ende des „Kalten Krieges“ der Religion in vielen Konfliktszenarien der Gegenwart ein bedeutender Stellenwert zukommt.

Die Problematik, welche eine Retheologisierung der Politik mit sich bringt, wurde von Huntington in seinem Bestseller nicht berührt, sie stellt sich jedoch, wenn man die These ernst nimmt, dass nach dem Ende des Ost-West-Konflikts den Religionen ein Stellenwert zukommt, welchen sie im Zeitalter der großen ideologischen Spaltungen nicht hatten.

Wohin „religiös bestimmte kampfbereite Fronten“ führen können, zeigen die Ausführungen von Prof. Burger. Anlass zu Optimismus geben sie nicht, ein Beleg dafür, dass religiöse Problemstellungen in sicherheitspolitischen Konstellationen der Gegenwart sehr ernst genommen werden müssen.

Dr. Brigitte Sob

Rudolf Burger

Retheologisierung der Politik?

„Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält“

G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte

„Dass es mit der Religion wieder ernst wird“, schrieb Arnold Gehlen im Jahre 1971, „würde man ... am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten bemerken“ – und davon konnte damals, zur Zeit des Kalten Krieges, des Realsozialismus im Osten und des Kulturmarxismus im Westen, konnte nach dem zweiten Vatikanum und zur Zeit der ausklingenden Studentenbewegung, zur Zeit des Vietnamkrieges und lateinamerikanischer Revolutions-romantik, nicht die Rede sein; in Europa nicht und auch nicht weltweit, nicht in den USA und nicht im Nahen Osten. Die ideologischen Hauptkampflinien verliefen nicht an religiösen Grenzen.

Das heißt natürlich nicht, dass die Religionen als organisierte Glaubenssysteme in den von ihnen historisch hervorgebrachten und von ihnen sittlich und moralisch bestimmten Kulturen vollständig dissimuliert gewesen wären, ganz bestimmt nicht. Die Kirchen und die Moscheen, die Tempel und die Synagogen wurden immer noch besucht, zwar mit fallender Frequenz, aber immerhin, und nicht nur aus liebgewordener Gewohnheit. Es heißt daher auch nicht, dass der subjektive Glaube unzähliger Einzelner restlos verkümmert gewesen wäre und allenfalls in einem metaphysisch entkernten, rein äußerlich routinierten Ritualvollzug überlebt hätte. Für Abermillionen von Menschen war auch damals, und auch in den industriell entwickelten Ländern der ersten und zweiten Welt (die es damals noch gab), der Glaube an eine Realtranszendenz eine Quelle des Lebenssinns oder zumindest eine stets aktualisierbare Hilfe und ein Trost in Phasen existentieller Krisen. Die *consolatio* des Religiösen hatte kaum etwas von ihrer Kraft verloren. „Ein wenig Zucker im Urin, und der Freigeist geht zur Messe“, das spöttische Wort eines skeptischen Moralisten hatte seine Gültigkeit wie eh und je. Und dieser Glaube war durchaus konfessionell gebunden und hatte eine gewisse moralische Verbindlichkeit, er war noch nicht frei flotierend wie in den bald kommenden Tagen des „New Age“, als der importierte Billigsinn aus Ostasien zum Markenzeichen einer Lifestyle-Schickeria wurde. Aber nach dem harten Schmittschen Kriterium, das Gehlen anlegte, war es mit der Religion nicht „ernst“, denn sie bildete keine „kampfbereiten Fronten“. Gott war nicht tot, das war eine voreilige nietzscheanische Fehldiagnose, aber aus der Politik hatte er sich weitgehend zurückgezogen. Zumindest in den aufgeklärten Ländern des

europäischen Westens und des amerikanischen Ostens, ja vermutlich sogar bei den intellektuellen Eliten im Nahen Osten, war der dogmatische Kernbestand des religiösen Massenbewusstseins auf jene drei Lemmata reduziert, welche die „*région civil*“ des Jean-Jacques Rousseau definieren, nämlich die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und den Bevorzugt des Jüngsten Gerichts; auf jene mageren Minimalbedingungen also, die, so dachte Jean-Jacques Rousseau zumindest 1762, für das Zusammenleben in der bürgerlichen Gesellschaft moralisch unabdingbar seien. Eine solche „*région civil*“ enthält in sich selbst ein theologisch begründetes Toleranzgebot, wie es am schönsten in Lessings Ringparabel zum Ausdruck kommt; ein Toleranzgebot zumindest zwischen den drei monotheistischen Großreligionen und innerhalb dieser zwischen den sie differenzierenden Konfessionen – weil sie deren gemeinsamen Nenner bildet. „Wer an Gott glaubt, braucht keine Religion“ – das hübsche *Aperçu* von Anton Kuhn brachte dieses wechselseitige Toleranzverhältnis zwar vielleicht nicht auf den Punkt, aber auf die Pointe.

Wenn die philosophische Aufklärung des 18. Jahrhunderts, deren Zentralforderung die Mündigkeit des Einzelnen und deren Kernthema die Religionskritik und die Toleranz in den „letzten Dingen“ war, eine Langfristwirkung hatte, dann lag sie in der Entkoppelung von Religion und Moralität, ja es war Kant und nicht erst Feuerbach, der das Verhältnis beider geradezu invertierte. Denn nach Kant sind unsere moralischen Pflichten nicht Ausfluss göttlicher Gebote, sondern Religion sei umgekehrt, so lautet seine lakonische Definition, die Auffassung unserer moralischen Pflichten *als* göttliche Gebote. Damit hörte, wie Hamann gegen Kant notierte, Gott auf, ein Wesen zu sein und wurde zu einem Begriff – zu einem parasitären Begriff der Ethik, der diese nur mehr ideell überhöhte und ihr höhere Weihen verlieh; grundsätzlich war er verzichtbar geworden, ein brauchbares Postulat, aber keine zwingende Wahrheit mehr. Das hieß jedoch im Umkehrschluss, dass bürgerliche Sittlichkeit genetisch nichts anderes war als das Säkularisat des Christentums, eine Diagnose, die bekanntlich Nietzsches Moralkritik und seine pseudopagane Umwertung aller Werte inspirierte – hundert Jahre nach Kant, als in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft der aus der klassischen Ökonomie stammende Begriff des „Wertes“ auch die Moralphilosophie erfasst hatte und Gott selbst im Zuge der Säkularisierung zu einem höchsten Wert degradiert worden war. Erst in diesem Augenblick, als mit der industriellen Durchkapitalisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren Reichtum nach Marx in einer „ungeheueren Warensammlung“ besteht, auch die moralische Welt zu einem einzigen riesigen Wertgefüge geworden war, war so etwas wie eine „Umwertung aller Werte“ überhaupt denkbar geworden. So gingen Modernisierung und Säkularisierung, gekoppelt über diesen Prozess der Verwertung alles physischen und metaphysischen Seins, über fast zwei Jahrhunderte parallel und im Gleichschritt. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Prozess in den massendemokratischen Konsumgesellschaften des Westens und den Planwirtschaften des Ostens Ende der Sechziger, Anfang der Siebzigerjahre

des vorigen Jahrhunderts und strahlte von dort über den ökonomischen und ideologischen Weltmarkt auf den gesamten Globus aus. Die Ausdrücke „Entwicklungsländer“ sowie „erste, zweite und dritte Welt“ erinnern an diese lineare entwicklungsdynamische Perspektive. Sie war rein ökonomisch gedacht, und folgte damit, vielleicht ohne es zu wissen, strikt der Marxschen Lehre vom Verhältnis von Basis und Überbau. (Und seinen Bemerkungen in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“.) Zur Zeit des Kalten Kriegs waren Modernisierung und Säkularisierung über die Systemgrenzen hinweg fast zu Synonyma geworden. Die damals eine Hochzeit erlebende „Befreiungstheologie“ und der eine Zeit lang modische Dialog Christentum-Marxismus, der insbesondere in evangelischen Akademien, aber auch in linkskatholischen Kreisen en vogue war, widerlegen nicht die These, sondern bestätigen sie. Denn dabei ging es ja nicht um eine Spiritualisierung des revolutionären Marxismus, sondern um eine Säkularisierung des biblischen Messianismus; die eschatologischen und soteriologischen Elemente der Marxschen Frühschriften bis herauf zum „Manifest“ (erst mit den „Grundrissen“ ändert sich das), boten dafür eine ausgezeichnete Verständigungsbasis.

Eine kleine Anekdote, die André Malraux einmal erzählte, wirft auf die damalige geistige Konstellation ein bezeichnendes Licht und gibt ihr eine ironische Note. Anfang der Sechzigerjahre, so Malraux, wurde Adschubei, der Schwiegersohn Chruschtschows und Chefredakteur der „Iswestija“, von Papst Johannes XXIII zu einer Privataudienz empfangen. Bei einem längerem Gespräch über die Lage und die Zukunft der Welt, bei dem natürlich keiner den anderen überzeugen konnte, bei dem sie aber doch einiges an Übereinstimmung erzielten, sollen sich die beiden, der Papst und der Kommunist, nämlich sehr sympathisch geworden sein, und beim Abschied habe Johannes zu Adschubei gesagt (nicht ohne ihn zu segnen): „Das Einzige, was uns unterscheidet, sind unsere Ansichten. Geben Sie zu, dass das sehr wenig ist.“

Von dem erklärten Atheisten André Malraux soll übrigens auch der Satz stammen: „Das 21. Jahrhundert wird religiös sein, oder es wird nicht sein“ – ein erstaunlicher, ja verwunderlicher Satz, bedenkt man den Erfahrungshintergrund und die politischen Positionen dessen Autors, der wie sein kontrapunktisches deutsches Gegenüber Ernst Jünger die Frontlinien des 20. Jahrhunderts nur allzu gut kannte, und die schienen für eine solche Vermutung nicht den geringsten Anlass zu geben; es sei denn, sie wäre als verkappter Eskapismus eines durch und durch Modernen zu verstehen, der die Nerven verloren hat und im Alter auf die sozial bindende Kraft der Religion hoffte, ihre sprengende aber übersah. Das kann man einem Malraux gewiss nicht unterstellen, also ist sie Ausdruck einer erstaunlichen divinatorischen Fähigkeit, denn zumindest der erste Teil des Satzes scheint sich heute zu bestätigen; ob dieser nicht den zweiten Teil dementiert, wird man sehen: Das 21. Jahrhundert kündigt mit der Entstehung „religiös bestimmter kampfbereiter Fronten“ sich an, mit der Religion scheint es im Gehlenschen Sinn wieder „ernst“ zu werden.

Die großen ideologischen Spaltungen, die „kampfbereiten Fronten“ des 20. Jahrhunderts lagen nicht im Religiösen, sie lagen innerhalb des Säkularen und des Modernen im politökonomischen Bereich und im Feld des Nationalen, explizit und unverborgen ging es um die Frage der gesellschaftlichen Organisation der Produktion. „Auf irgendeinem trüben Bahnhof musste man in den Zug einsteigen“, schreibt Ernst Jünger in den „Maxima – Minima“, seinen späten Adnoten zum „Arbeiter“, „als Nationalist oder als Bolschewik, als Revolutionär oder als Soldat, im Dienst obskurer Geister oder Theorien – es fragt sich nur wie weit man mitfahren will.“ Die Geschichte des 20. Jahrhunderts *war* eine Geschichte von Klassenkämpfen, und zwar im Weltmaßstab, und nicht nur im Sinne von Verteilungskämpfen, sondern es ging um eine scharfe Alternative: um die Abwehr oder Herbeiführung einer kommunistischen Alternative, wobei die gemeinsame Hoffnung in der Entwicklung der Technik lag (oder der „Produktivkräfte“ wie man im Osten sagte). Die religiöse Transzendenz war gleichsam in die Horizontale gekippt.

Der große russisch-französische Hegelinterpret Alexandre Kojève, durch dessen Seminare fast alle späteren Größen der französischen Philosophie gegangen sind, hat die beiden Lager – das bürgerlich-kapitalistische auf der einen Seite, das proletarisch-kommunistische auf der anderen – als politisch-praktische Derivationen der Hegelschen Philosophie verstanden, deren Kampf, bewusst oder nicht, über die richtige Interpretation dieses Textes entscheiden sollte. Denn es gab, wie Kojève den Zustand des in sich zerrissenen absoluten Geistes nach 1831, also nach Hegels Tod, charakterisiert, zwar „von Anfang an eine Hegelsche Linke und eine Hegelsche Rechte, das war aber auch alles, was es seit Hegel gegeben hat“ – wobei „Hegelsche Linke“ nur eine kapriziöse Terminologie für den revolutionären Marxismus ist. Dieser war die einzig ernstzunehmende, weil historisch folgenreiche Philosophie, die in Konsequenz des Hegelianismus ein höheres Prinzip der Geschichte versprach als den liberalen, bürgerlich-kapitalistischen Verfassungsstaat: „Sieht man von den Relikten der Vergangenheit ab, die Hegel gekannt und beschrieben hat (einschließlich des ‚Liberalismus‘) und die ihm folglich nicht als historische oder ‚dialektische‘ Widerlegungen entgegengehalten werden können, dann stellt man fest, dass es streng genommen nichts außerhalb des Hegelianismus gegeben hat (bewusst oder nicht), und zwar weder auf der Ebene der geschichtlichen Wirklichkeit selbst noch auf der Ebene des Denkens und der Rede, was eine historische Auswirkung gehabt hätte. Daher kann man [...] nicht sagen, dass die Geschichte den Hegelianismus widerlegt habe. Man kann höchstens behaupten, dass sie sich noch nicht zwischen ihrer ‚linken‘ und ihrer ‚rechten‘ Interpretation der Hegelschen Philosophie entschieden habe [...] Nach Hegel kann nun eine Diskussion nur durch die Wirklichkeit entschieden werden, d.h., durch die Verwirklichung einer der beiden einander bekämpfenden Thesen. Die verbalen Polemiken oder ‚Dialektiken‘ reflektieren nur die wirkliche Dialektik, die eine Dialektik des Handelns ist, das sich als Kampf und Arbeit manifestiert. Und in der Arbeit (‚Wirtschaftssystem‘), in Revolutionen und

Kriegen spielt sich seit fast 150 Jahren die Polemik zwischen ‚Hegelianern‘ ab [...] Die Geschichte (wird) den Hegelianismus niemals widerlegen, sondern sich damit begnügen, zwischen ihren beiden entgegengesetzten Interpretationen zu wählen“.

Das schrieb Kojève 1946, als die beiden Wirklichkeit gewordenen Interpretationen einander als „Blöcke“ schroff gegenüber standen. Und nur wenig später, 1947, zu Beginn des Kalten Krieges, schrieb der bedeutende Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty, der kein Hegelianer war und kein Marxist, in Auseinandersetzung mit dem stalinistischen Terror, den Arthur Koestlers Roman „Sonnenfinsternis“ auf die Tagesordnung westlicher Intellektuellendebatten gesetzt hatte, in seinem großen Essay „Humanismus und Terror“: „[Die Diskussion] besteht nicht darin zu untersuchen, ob der Kommunismus die Spielregeln des liberalen Denkens einhält (zu offensichtlich ist, dass er das nicht tut), sondern ob die Gewalt, die er ausübt, revolutionär ist und fähig, zwischen den Menschen menschliche Beziehungen herzustellen. Die marxistische Kritik der liberalen Idee ist so stark, dass man, falls der Kommunismus im Begriff wäre, durch die Weltrevolution eine klassenlose Gesellschaft zu errichten, in der gleichzeitig mit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen auch die Ursachen für Krieg und Dekadenz verschwunden wären, Kommunist sein müsste [...] Ist der Kommunismus seinen humanistischen Absichten gewachsen? Das ist die wirkliche Frage“.

In der Tat, das war damals wirklich, so monströs es heute klingen mag, die weltgeschichtlich bewegende Frage, die wie aus einer anderen Epoche zu uns herüberklingt. Sie definierte die „kampfberete Front“ des Kalten Krieges und motivierte all die unzähligen Stellvertreter- und Entkolonialisierungskriege. Heute ist sie – durch Hekatomben von Leichen und einen stillen Zusammenbruch - eindeutig verneint und damit historisch erledigt – selbst in China. Auch die vehementesten Globalisierungskritiker verlangen nicht viel mehr als die Tobin-Steuer: ein durchaus kapitalkonformes Steuerungsmittel für Investitionen, über das man reden kann, ohne gleich zu schießen.

Damals aber, zur Zeit des Kalten Krieges, war die Entscheidung noch offen, die Geschichte hatte noch nicht gewählt zwischen den konkurrierenden Lesarten ihres hegelianischen Textes. Jetzt, würde Kojève sagen, wenn er noch lebte, jetzt, seit 1989, mit dem Zusammenbruch des Kommunismus, hat sie sich entschieden, und zwar für die liberale Variante ihrer Interpretation.

Das, und nichts anderes, ist der richtige Kern der – im buchstäblichen Wortsinn – marktschreierischen These vom „End of History“, die im Anschluss an Kojève unmittelbar vor dem Fall der Berliner Mauer von Francis Fukuyama ebenso plakativ wie plagiativ lanciert worden ist. Natürlich geht die Geschichte als Ereignisgeschichte weiter, das wusste auch Kojève, das weiß auch Fukuyama, und das wusste auch Arnold Gehlen, der den Terminus „Posthistoire“ schon in den fünfziger- Jahren geprägt hat; was die These behauptet, ist nicht das Ende der empirischen

Geschichte, sondern ihr Ende als Begriff und als Projekt; sie behauptet das Ende der Epoche prophetisch gewendeter Geschichtsphilosophie und ihrer säkularisierten postreligiösen Trost- und Sinnstiftungsfunktionen.

Doch da trat etwas ein, was in der hegelianischen Choreographie der Geschichte nicht vorgesehen war: Es wurden die traditionellen Großreligionen politisch wieder brisant, oder, genauer gesagt, denn regional oder latent mögen sie das immer schon gewesen sein, weltpolitisch sichtbar und vielleicht bestimmend: Schon vier Jahre nach Fukuyamas Finissage der Geschichte publizierte Samuel Huntington seinen vieldiskutierten Essay „Clash of Civilisations“ (der Terminus stammt übrigens von Bernhard Lewis), der die „kampfbereiten Fronten“ entlang der Religionsgrenzen zog.

Aus dem „Great Contest“ (Isaac Deutscher) des Kalten Krieges war die realitätsmächtige Idee des Liberalismus als Sieger hervorgegangen und *im* Prinzip *als* höchstes Prinzip der gesellschaftlich-ökonomischen Organisation universal geworden. Es ist weitgehend realisiert in den laizistischen Institutionen des massendemokratischen, bürgerlich-liberalen Verfassungs- und Rechtsstaates mit garantierten egalitären Individualrechten und politischer Gewaltenteilung auf Basis einer (sozialpolitisch mehr oder minder gedämpften) kapitalistischen Ökonomie. Diese Institutionen bilden den politischen, ökonomischen, sozialen und rechtlichen (den „leviathanischen“) Rahmen dessen, was man mit einem nach allen Seiten hin semantisch ausgefranst und daher nur schwer definierbaren Begriff „Zivilgesellschaft“ nennt, die aber bei aller terminologischer Unschärfe vor allem durch eines ausgezeichnet ist: Dass einem in einer solchen Gesellschaft niemand verbindlich sagt, was richtig und gut ist, und dass einem niemand vorschreibt, wie man sein Leben zu führen hat, solange man seinen Nächsten nicht manifest schädigt. Trotz der von Max Weber überzeugend dargelegten Wurzeln des Liberalismus im Protestantismus ist die liberale Gesellschaft heute eine von Interessen, nicht eine von Tugend und Glauben bestimmte, sie ist, wie Ernest Gellner sie genannt hat, eine a-moralische Gesellschaft, deren Ziel nicht „vollkommene Tugend“, sondern die „Verminderung von Unannehmlichkeit“ ist. Der Glaube ist in ihr ebenso Privatsache wie irgendwelche sexuellen Vorlieben. Sie ist individualistisch, konsumistisch und nihilistisch, weil sie kein metaphysisches Dach über dem Kopf hat (von der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ hat etwas weinerlich der frühe Georg Lukács gesprochen). Aber obwohl oder vielmehr gerade weil sie eine unheroische und im Grunde keine kriegerische Gesellschaft ist, die sich aus sich selbst heraus demokratisch legitimiert und daher auch keine externen Feinde braucht um sich intern zu stabilisieren (Feinde sind lästig und stören nur das Geschäft), gehört es spätestens seit Nietzsche zum guten Ton des Intellektuellen, sie als Gehäuse für jene Figur zu ridiculisieren, die Nietzsche den „letzten Menschen“ nannte. „Man hat sein Lüstchen für den Tag, und sein Lüstchen für die Nacht; aber man ehrt die Gesundheit“, heißt es im

„Zarathustra“, und: „Wir haben das Glück erfunden - sagen die letzten Menschen und blinzeln“ – daher die „klammheimliche“ Sympathie mancher Intellektueller für gewalttätige Sinnsucher.

Nicht, dass diese Diagnose Nietzsches falsch wäre, ganz im Gegenteil, die Erde ist heute tatsächlich „klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der alles klein macht“, wie es bei Nietzsche weiter heißt, doch dass dieses kleine Glück des „letzten Menschen“ konsumistisch-nihilistischer Zivilgesellschaften durchaus verteidigungswürdig ist (und zwar nach innen und nach außen), ja dass der „Radical Chic“ (Tom Wolfe) des Intellektuellen, der es im Namen heroischer Ideale verachtet, selber nur möglich ist in einer zivilen Gesellschaft (in einer heroischen Gesellschaft, einer wirklichen „Wertegemeinschaft“, führte „Radical Chic“ vor ein Erschießungskommando), wird in ruhigen Zeiten nur allzu leicht vergessen; und zwar gerade vom „radikalen“ Intellektuellen, der ihr entspringt und nur in ihr gedeihen kann.

Doch diese Zeiten sind vermutlich vorbei. Die Septembermorde in New York haben politisch eine neue Situation geschaffen, und sie haben ideell die Lage geklärt; sie haben Antworten auf schwelende Fragen erteilt, und sie haben uralte neu gestellt. Sie haben die Illusionen der Sicherheit zerstört: die der Milde von Religionen und des Friedens in der Welt allein durch Dialog, und sie haben damit der Aufklärung, deren Zentralmotiv die Religionskritik war, wieder scharfe Konturen verschafft. Das Ereignis markiert das Ende der Nachkriegszeit des Kalten Krieges. Der 11. September 2001 hat das zivile Leben in den USA und deren Selbstbewusstsein vermutlich mehr beeinflusst, als alle Kriege seit 1945, einschließlich des Kalten. Die politische Demütigung zum Opfer verleiht dem Welthegemon moralisch *carte blanche*, denn indem die barbarischen Akte die Verletzlichkeit der modernen Zivilisation demonstrierten, haben sie auch deren Kostbarkeit zu Bewusstsein gebracht und die kulturelle Hierarchie von Zivilisationen. Diese Hierarchie auch nur still zu vermuten, gar sie laut zu benennen, galt im Westen lange Zeit als unfein, als politisch nicht korrekt, heute ist der Kulturrelativismus wieder einer hegelianischen Sicht der Dinge gewichen; einer Sicht, welche eine dynamische *Rangordnung der Kulturen* erkennt und einen „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ – es darf wieder von „schönen Seelen“ und „unglücklichem Bewusstsein“ gesprochen werden, von der „Prosa der modernen Welt“ und vom „Kampf um Anerkennung“. Die Kulturen zeigen ihre politischen Krallen und ihren religiösen Glutkern, der in Wahrheit ja nie erloschen ist; und sie zeigen ihr zivilisatorisches Niveau an nichts so klar und deutlich, wie an der sozialen Stellung, welche die Frauen in ihr einnehmen. Mit dem sentimentalischen Lob der Differenz und idyllischer Vielfalt ist es auf absehbare Zeit vorbei. Nicht, dass der islamistische Terror die Welt ins Chaos stürzte – dafür ist er in jeder Hinsicht zu schwach -, oder dass umgekehrt der Westen eine neue Weltordnung durchsetzte mit den Menschenrechten als Basis – dazu ist er in jeder Hinsicht zu schwach (und im Ernst wohl auch nicht willens) -, aber beide Seiten stecken ihr

Terrain ab und die Staaten formieren sich neu: zu einer Koalition der Leviathane gegen ihren gemeinsamen Feind, den Behemoth, welche die Konkurrenz unter ihnen selbst überlagert.

Diese Koalition der Leviathane gegen den Behemoth ist das charakteristisch Neue der weltpolitischen Lage; sie unterscheidet sich strukturell von der Situation im Kalten Krieg und ihren vielen Stellvertreterkriegen, hinter denen immer, mehr oder minder verdeckt oder offen, als „interessierte Dritte“ auch die Großmächte agierten. Damals standen hochgerüstete Leviathane einander gegenüber, heute droht kein großer Staatenkrieg von Supermächten, sondern eine durchaus asymmetrische Begegnung, denn es geht um die Durchsetzung von Staatlichkeit selber. Asymmetrisch ist die Konfrontation nicht nur, was die Kampfmethoden und die technischen Mittel angeht, sondern auch was die Organisationsformen der Kombattanten betrifft und ihre ideologischen Motivationen. Dadurch ist die Situation einerseits entspannter, weil kein atomares Armageddon droht und auch keine Eskalationsdynamik in diese Richtung vorliegt (wie etwa in der Kuba-Krise 1962), andererseits beunruhigender, weil es keine klaren geographischen Fronten und wenig sichere Zonen mehr gibt, vor allem aber kein Völkerrechtssubjekt als Gegner. Es gibt nur den *Brennpunkt* Naher Osten. „Kampf gegen den Terrorismus“ ist ja bloß eine verschwommene und propagandistische Redensart. Denn erstens ist der Terrorismus kein Feind, den man vernichten oder zur Kapitulation zwingen könnte, sondern eine Kampfmethode, und zweitens handelt es sich nicht um Terrorismus schlechthin, sondern um einen spezifisch islamistischen Terror, der, im Unterschied etwa zum zionistischen, palästinensischen, baskischen oder nordirischen Terror, transregional agiert. Vom territorialen palästinensischen Verzweiflungsterrorismus, wie Hamas oder Djihaad Islami ihn in Reaktion auf die israelische Annexions- und Apartheitspolitik ausüben und damit die säkulare PLO politisch zunehmend delegitimieren, haben Organisationen wie al-Qaida sich moralisch längst emanzipiert: Sie führen einen *Zivilkrieg* à outrance gegen die ferne zionistische Schutzmacht selber, die symbolisch für den gesamten Westen steht. Denn selbstverständlich bleibt der Zionismus der Stachel, der den islamistischen Furor antreibt. Und der hat in der gesamten islamischen Welt seine teils zerstreuten, teils organisierten Sympathisanten, auch im Westen seine Zellen, und in einer Religion, die einen säkularen Bereich nicht kennt und eine kulturinterne Aufklärung nie erlebt hat, seine theologische Basis für eine Politik des Absoluten. Die religiös motivierte Todesbereitschaft der Attentäter ist wohl, in Verbindung mit ihrer konspirativen Intelligenz und ihrer logistischen Sorgfalt, der eindrucksvollste Aspekt der jüngsten Großanschläge. Und dass es in New York einmal aussehen könnte wie in Ramallah, hat sicher niemand so schnell erwartet.

Schon 1993 hat Hans Magnus Enzensberger vom kommenden „molekularen Bürgerkrieg“ gesprochen, aber heute zeigt dieser Krieg eine religiöse Dominante, die Enzensberger noch bagatellisieren konnte. Zumindest an einer seiner kulturellen Frontlinien und für eine seiner Seiten

hat Samuel Huntington Recht behalten: für die Seite eines militanten Islam, der, wie Bernhard Lewis, der Nestor der US-amerikanischen Islamistik, schreibt, auch dort „fundamentalistisch“ ist, wo er nicht aggressiv ist, weil er eine der westlichen Bibelkritik entsprechende Korankritik niemals kannte und eine zutiefst politische Religion ist, die einen säkularen Separatbereich nicht duldet; es sei denn, sie ist korrupt. Daher ist der Begriff „Fundamentalismus“, der sich von protestantischen Sekten der Zehner- und Zwanziger-Jahre in den USA herleitet und deren Nachfolger dort heute den Präsidenten stellen, im Hinblick auf den Islam eigentlich unangemessen. Durch die ganze Geschichte des Christentums finden sich immer zwei Gewalten: Gott und Kaiser, die in der diesseitigen Welt durch *sacerdotium* und *regnum*, modern gesprochen durch Kirche und Staat repräsentiert werden. Im Islam hingegen gab es, sowenig wie im orthodoxen Judentum, keine zwei Gewalten, und die Frage der Trennung konnte sich daher gar nicht stellen. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die im Christentum tief verwurzelt ist und selbst theologische Gründe hat, bestand im Islam niemals: „Der bloße Gedanke an eine säkulare Rechtssprechung und Autorität, an einen sozusagen nicht geheiligten Teil des Lebens außerhalb der Reichweite des religiösen Gesetzes und ihrer Hüter, wird heute als Gottlosigkeit betrachtet, ja als äußerster Verrat am Islam... Zumindest im Prinzip sind alle Muslime in ihrer Haltung zum Text des Koran Fundamentalisten“, schreibt Bernhard Lewis, der allerdings in dem Konflikt Partei ist, in „Die politische Sprache des Islam“. „Der ganze Islam ist Politik“, sagte Khomeini nach eigener Mitteilung zum Leiter der Savak, der ihn auf sein geistliches Amt beschränken und von politischer Agitation abhalten wollte. Er ist als Orthodoxie vor allem eine Orthopraxis, die das gesamte soziale Leben bestimmt und es ist durchaus fraglich, ob diese große und starke kulturelle Tradition, politische Kultur und Ethik, die der Islam als Religion darstellt, immanent überhaupt modernisierungsfähig ist – maßgebliche Islamisten wie David Lamb, Bernhard Lewis oder Ernest Gellner geben Anlass, dies zu bezweifeln. Analoges gilt freilich auch für das orthodoxe Judentum und für die evangelikalen Denominationen in den USA, die zwar antisemitisch, aber gerade deshalb zionistisch sind und die heute in einer bizarren Allianz mit der agnostisch-zionistischen Gruppe der sogenannten „Neocons“, Schülern von Leo Strauss und Albert Wohlstätter und in einigen Fällen gewendete Trozisten, die missionarische Außenpolitik der USA bestimmen. Im übrigen darf man nicht vergessen, dass die Trennung von Kirche und Staat in den USA und in Europa nicht das Gleiche, sondern geradezu das Gegenteil bedeutet: Ging es in Europa darum, die staatlichen Organe aus dem Griff der politisierenden Religionen zu befreien, so war das Bestreben der amerikanischen Gründungsväter, die markt-konkurrenzierenden religiösen Gruppierungen vom Einfluss des Staates freizuhalten, den sie selbst als „City on the Hill“, als „Neues Jerusalem“ verstanden. Im Vergleich zu Europa, das heute, trotz angestrebter Reevangelisierungsversuche, als weltweiter Sonderfall vollzogener Säkularisierung erscheint, sind die USA ein zutiefst religiöses Land geblieben. Das

Wort des Alberticus Gentilis: „Silete, theologi, in munere alieno!“, das dem Katholiken Carl Schmitt so wertvoll war, weil nach dieser Maxime die moderne säkulare Staatlichkeit aus den Religionswirren des 16. und 17. Jahrhunderts begründet wurde, hat in den USA nie die Bedeutung gehabt wie in Europa.

Die Lage, wie sie sich heute darbietet, kann wohl mit nur geringer Überzeichnung theoretisch als Globalisierung des Hobbesschen Problems beschrieben werden, oder, realpolitisch gewendet, als regionaler Rückfall hinter die Westfälische Friedensordnung, die in Europa die Konfessionskriege beendete.

Drei Elemente scheinen diese Diagnose zu rechtfertigen:

Erstens die Remilitarisierung von Religion, zweitens die (einseitige) Reprivatisierung des Krieges und drittens die Wiederkehr eines diskriminierenden Kriegsbegriffs, von „Just-War-Theories“ und die Aufgabe der Staatenbildung.

Was das erste Element betrifft, so habe ich schon darauf hingewiesen, dass alle großen Kolonial- und Entkolonialisierungskriege, alle revolutionären Bewegungen und Widerstandsgruppen des 20. Jahrhunderts, vom Boxer-Aufstand 1900 in China bis zu den Khmer-Rouge Ende der 70er Jahre, von der russischen über die chinesische bis zur kubanischen Revolution, die beiden Indochina-Kriege, des Kampfes der FLN in Algerien bis 1962 und die auf die Initiative Nassers 1964 gegründeten PLO bis zur PKK sich säkular – marxistisch oder nationalistisch – motiviert und legitimiert haben, zumindest dort, wo sie erfolgreich waren. Sie suchten Anschluss an die „Moderne“. Das gilt auch und vor allem für die Revolution Atatürks in der Türkei. Die große Wende brachte die Revolution der Mullahs 1979 im Iran, welcher der erste große und erfolgreiche, explizit religiös inspirierte Umsturz der jüngeren Geschichte war. Es gab gewiss bedeutende islamistische Vorläufer wie die Mahdi-Bewegung im Sudan Ende des 19. Jahrhunderts oder die nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts gegründete Muslim-Brüderschaft, deren Ableger unter anderem für den Mord an Anwar El Saddat 1981 verantwortlich zeichnen, aber seit den späten 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts nehmen islamistische Bewegungen an Stärke, Aggressivität und Verbreitung deutlich zu – in Algerien, im Sudan, in Somalia, in Ägypten, in Afghanistan, in Pakistan, in Indonesien und vor allem auf der arabischen Halbinsel selbst und in der säkularen Türkei. Im Übrigen war auch der ethnische Bürgerkrieg am Balkan religiös übercodiert und der in Tschetschenien ist es auch. Modernisierung und Säkularisierung, lange Zeit als Synonyma betrachtet, laufen auseinander. Dabei handelt es sich nicht um die praktische Inversion einer „politischen Theologie“ im Sinne Carl Schmitts, der bekanntlich die Institutionen des modernen Rechtsstaates als materialisierte Säkularisate theologischer Begriffe und Kategorien begreift (eine These, welcher der Theologe Erik Peterson mit guten theologischen Gründen widersprochen hat), auch nicht um „politische

Religionen“ im Sinne Eric Voegelins, der die religiösen Energien in modernen politischen Massenbewegungen, wie Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus, die sich selbst als säkular, ja, mit Ausnahme der spanischen Falange, als antireligiös verstanden, als erster diagnostiziert hat, sondern um die politische Mobilisierung der drei großen abrahamitischen Monotheismen unmittelbar; zumindest von Fraktionen davon (im Christentum von protestantischen Erweckungsbewegungen), jedenfalls nicht *nur* des Islam: immerhin waren gnostisch-manichäische Töne vom „Kampf Gut gegen Böse“ und von der „Achse des Bösen“ schon vom „Wiedergeborenen“ im „Weißen Haus“ zu vernehmen, und Israel hat seinen eigenen jüdischen Fundamentalismus, der mit der Siedlerbewegung, spätestens aber seit den Tagen von „Gush-Emunim“ und der Tempelberg-Verschwörung die Theokratisierung des Landes vorantreibt. Dass das Phänomen nicht auf die biblischen Religionen beschränkt bleiben muss, sondern Resonanzphänomene auslösen kann, zeigt sich am Beispiel an der BJP, der Hindu-Fundamentalistischen Volkspartei in Indien, die heute die stärkste politische Kraft am Subkontinent ist. Setzt dieser Trend sich fort, so führte das zu dem, was man „absolute Politik“ nennen könnte, zu einer Politik im Namen des Absoluten, das nicht verhandlungsfähig ist. In seinen Konsequenzen zu Ende gedacht bedeutete dies in Wahrheit das Ende der Politik und ihre Verwandlung in den Krieg, nicht als deren Fortsetzung, sondern als deren Metamorphose. Tritt das ein, so wird man sich nach der Zeit der „Klassenkämpfe“ noch zurücksehnen, denn ökonomische Interessen sind, wie säkulare Interessen überhaupt, immer verhandlungsfähig, der Glaube ist es nicht. Politik ist nur als kompromissfähiges Interessenskalkül möglich, mit Leuten, die „mit sich reden lassen“, nicht als Durchsetzung absoluter Positionen. Sie ist ein lautes „Entweder“, das sich auf ein leises „Oder“ eingestellt hat. Tatsächlich ist „Politik“ eine Innovation der europäischen Neuzeit oder, genauer gesagt, eine humanistische Neuentdeckung der Renaissance. „Erfunden“ wurde sie von den Griechen, und sie konnte auch nur in einer polytheistischen Kultur erfunden werden, denn sie setzt Toleranz in den „letzten Dingen“ voraus: „Toleranz liegt in der Natur des Polytheismus“, heißt es bei Ernst Jünger, „die Götter dulden ‚Götter neben sich‘.“ (Das ist übrigens fast ein wörtliches Zitat aus den *Parerga und Paralipomena* von Arthur Schopenhauer, wo es heißt: „In der Tat ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem anderen das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter ihrer Natur nach tolerant: sie leben und lassen leben.“) Der erste politische Theoretiker der Neuzeit war der klassisch gebildete Humanist Niccolò Machiavelli. In einem monotheistisch gläubigen Zeitalter, dessen zentrales Rechtsinstitut der Eid ist, und nicht der Vertrag, konnte Politik nur als „Verrat“ existieren, betrieben von korrupten Eliten. Das Wort „Politiker“ kommt auch erst im 16. Jahrhundert in Gebrauch. Als „parti des politiques“ nannte man zu Montaignes Zeiten jene „dritte Partei“ gemäßiger, humanistisch gebildeter und toleranter Geister, die einen Trennungsstrich

zwischen religiöser Überzeugung und politischer Praxis zogen. Eine ernsthafte Retheologisierung der Politik bedeutete daher in Wahrheit deren Zerstörung.

Das zweite Element, das mich von einer Hobbesschen Problematik bzw. regional von einer Vor-Westfälischen Lage sprechen lässt, ist die (einseitige) Reprivatisierung des Krieges. Es war ja die große Leistung der Westfälischen Friedensordnung bzw. der Hobbesschen Lösung des Problems des „status naturalis“, die Gewalt zu verstaatlichen, und zwar säkular zu verstaatlichen. Auch in der noch mitten im Dreißigjährigen Krieg (1625) erschienenen Schrift „Libri tres de belli ac pacis“ des Hugo Grotius ist der Staat als Monopolist der Entscheidung über Krieg und Frieden gefordert. Diese Verstaatlichung des Krieges mit der Errichtung eines Gewaltmonopols nach innen wie nach außen war, so paradox es klingen mag, zunächst ein enormer zivilisatorischer Fortschritt, und er blieb dies bis herauf zum Ersten Weltkrieg, das heißt bis zur Vollindustrialisierung des Krieges. Zwar standen fortan hochgerüstete Leviathane einander gegenüber, aber der Behemoth war ruhig gestellt; zwar war das *ius ad bellum* nunmehr in die alleinige Souveränität des Staates gelegt und an keine höhere normative, religiös konkretisierte Seinsordnung mehr gebunden, aber ein *ius in bello* wurde dadurch überhaupt erst ermöglicht, insbesondere die kriegsrechtliche Trennung von Kombattanten und Nonkombattanten und das Recht von Gefangenen. Es handelte sich um „trinitarische“ Kriege, wie Martin van Creveld sie im Anschluss an Clausewitz genannt hat: Regierung, Heer und Volk waren getrennte Größen. Wir wissen natürlich alle, dass diese Rechte und Regeln zur „Hegung des Krieges“, wie Carl Schmitt mit einer sehr ambivalenten Formel sagt, immer wieder durchbrochen und verletzt wurden, und dass die Mobilisierung von Massenheeren seit der französischen Revolution und die Entwicklung der Waffentechnik die Kriege immer furchtbarer gemacht haben, aber solange reguläre, staatlich disziplinierte Armeen einander gegenüber standen, die nicht im Dienste einer „gnostischen Politik“ (Voegelin) agierten, sondern einer Clausewitzschen Rationalität gehorchten (das tat die deutsche Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg ja gerade nicht, so wenig wie die kaiserliche Armee Japans), waren gewisse zivilisatorische Mindeststandards zumindest als Norm auch im Krieg noch möglich, insbesondere was die Anerkennung des Feindes als Rechtssubjekt überhaupt und die handlungsrelevante Unterscheidung von Kombattanten und Nonkombattanten betrifft. Praktisch fiel diese Unterscheidung zwar schon mit dem (britischen) Konzept des strategischen Luftkrieges, aber systematisch negiert wird sie in jedem Bürgerkrieg. Und die nehmen an Zahl und Umfang dramatisch zu: Etwa Dreiviertel der in den letzten Jahren geführten Kriege waren keine Staaten-, sondern Bürgerkriege. Der Trend zeigt sich schon seit gut drei Jahrzehnten: „Die Kriege zwischen den Staaten werden weniger, wo hingegen Bürgerkriege, in denen die Ordnung des Staates zu bestehen aufhört, mehr und mehr zunehmen. Der Staat hat in weiten Teilen der Welt aufgehört,

jener Monopolist des Krieges zu sein, als der er zumindest in Europa vor allem im 18. und 19. Jahrhundert aufgetreten ist.“ (Herfried Münkler)

Während jedoch der klassische Bürgerkrieg auf das Territorium des zerfallenen Staates begrenzt bleibt und keine geographische Expansionsdynamik zeigt, und während der klassische, national motivierte Partisan oder Guerrillero, der den Staatenkrieg spätestens seit den Napoleonischen Kriegen (zunächst in Spanien 1808, in Tirol 1809, dann in Preußen 1813 oder nach Sedan 1870 in Frankreich als *franc-tireur*) immer begleitete, ebenfalls „tellurischen“ Charakter hat, selbst zwar de facto außerhalb des Kriegsrechtes steht (obwohl er heute formell Kombattantenstatus hat), vorzugsweise jedoch reguläre Truppen, meist Besatzungsarmeen, angreift, hebt der religiös inspirierte Terrorismus beide Begrenzungen auf: den von Kombattanten und Nonkombattanten, und den von Kriegsschauplatz und als neutral respektierten Zonen; er agiert global, nicht regional, und er zielt vor allem auf Zivilisten. Aus der Sicht von Staaten handelt es sich um kriminelle Banden, die oft genug deren Apparat infiltrieren, von deren materialistischer Normalform sie sich jedoch durch hohe idealistische Motivation unterscheiden, die bis zur Selbstaufopferung geht. „Wer beschlossen hat, sich selbst zu töten, der ist Zar“, heißt es bei Dostojewskij. In ihrer Eigenwahrnehmung sind sie Gotteskrieger, die in strengster Askese eine heilige Mission erfüllen. Solche Leute sind schwer zu bekämpfen, man kann sie nur korrumpieren (indem man ihnen die soziale Grundlage entzieht) oder töten, sofern man sie überhaupt ex ante definieren und organisatorisch als Feind identifizieren kann. Aber die Bedrohung, die von ihnen ausgeht, ist ebenso diffus wie tödlich, insbesondere dann, wenn sie in den Besitz von Massenvernichtungsmitteln kommen, was vermutlich nur eine Frage der Zeit ist – das darf man trotz der angloamerikanischen Kriegslüge, welche die völkerrechtswidrige Invasion im Irak zur politische Neuordnung der arabischen Halbinsel im Interesse Israels legitimieren sollte, nicht vergessen. Und man wird nie sicher wissen, wann die Bedrohung vorbei ist. „*Inter pacem et bellum non est medium*“ – das alte ciceronische Wort, das schon mit dem Kalten Krieg außer Geltung gesetzt war, hat vollends seinen Sinn verloren.

Das dritte Element schließlich, das mich von der Hobbesschen Problematik der gegenwärtigen Situation sprechen lässt, hat einen Doppelcharakter, und es folgt aus den ersten beiden Elementen. Es besteht in der Wiederkehr von „Just-War-Theories“ und in der Aufgabe von extern induzierter Staatenbildung mit möglichst säkularen, zumindest nicht-missionarischen Regimen. Der letzte Punkt ist zweifellos der schwierigste, und er kann nicht mit einem Menschenrechts-Kreuzzug à la „Bernhard von Lévy“, sondern nur pragmatisch und von Fall zu Fall, nach genauer Kalkulation der Interessen, der Chancen und der Risiken, und nur von einer Allianz von Staaten überhaupt angegangen werden. Und, in einer Mediengesellschaft, auch unter Berücksichtigung moralischer Prioritäten. Zur Entschärfung der Lage wäre vorrangig die Bildung eines säkularen

palästinensischen Staates bei gleichzeitiger Restitution der illegalen jüdischen Siedlungen zu erzwingen, doch da dies in Erfüllung des Völkerrechts gegen den Einfluss der Israel-Lobby auf die Außenpolitik der USA geschehen müsste, handelte es sich um ein wahres Novum in der jüngeren Geschichte; und wäre daher ebenso notwendig, wie es unwahrscheinlich ist; ganz abgesehen davon, dass eine Zwangsräumung der Siedlungen wohl zu einem Bürgerkrieg in Israel selbst führen würde. Ohne eine solche Räumung aber ist ein Palästinenserstaat nicht möglich, es sei denn auf dem Gebiet des heutigen Jordanien. Daher wird die Sache weiter gehen, noch lange, und sie wird sich ausweiten, auch im Falle eines Regimewechsels in den USA infolge des Irak-Desasters. Denn im Nahen Osten liegt das Krebsgeschwür, das spätestens seit 1973 metastasiert.

Die durchaus brüchige Allianz der Leviathane gegen den Behemoth führt daher auch nicht zur Herausbildung eines „Multilateralismus“, einer unter sich paritätischen „Staaten-gemeinschaft“, wie voreilige Kommentatoren nach dem 11. September im Widerspruch zu den Vorwahlankündigungen etwa einer Condoleezza Rice schon angenommen haben, sondern die USA als Welthegemon nützen selbstverständlich ganz im Gegenteil die Chance, die hegemoniale Leine anzuziehen, wie natürlich auch andere Staaten versuchen, in der Umbruchphase des neu eröffneten „Great Game“ Positionsvorteile zu gewinnen: Großbritannien erinnert sich wieder seiner imperialen Vergangenheit, Frankreich tanzt wie immer aus der Reihe, Polen und Ungarn agieren „atlantisch“, Russland laviert wegen seiner eigenen Probleme im Kaukasus und Deutschland wird durch die Krise seine Sonderrolle los und zwölf Jahre nach der Wiedervereinigung ein normaler Nationalstaat, der sich wieder seiner Interessen erinnert; bemerkenswert ist übrigens, dass in dem Geschehen die EU als politisches Subjekt nicht die geringste Rolle spielt: Es sind die Nationalstaaten, die agieren. Und sie tun dies, wie übrigens schon im zweiten Golfkrieg und bei den Interventionen am Balkan, wie die Gegenseite auch, unter Inanspruchnahme der Doktrin vom „gerechten Krieg“, vom bellum iustum, was im Grunde genommen eine vormoderne, thomistische Idee ist. Denn wie in der mittelalterlichen Scholastik gilt der Krieg gegen die „Ungläubigen“, und zwar auf beiden Seiten, als bellum iustum, gleichgültig was das moderne Völkerrecht dazu sagt, das zunehmend zu einem Zweig der phantastischen Literatur wird. Im gleichen Zug wird aus dem Feind ein Verbrecher, genauer gesagt (denn auch ein Verbrecher hat Rechte), er wird hors la loi gestellt, er ist vogelfrei. Guantanamo Bay ist nur der weithin sichtbare Ausdruck dieser Entwicklung.

Die deutschen Grünen haben für diese Kehre einen schönen neuen Begriff geprägt, als Formel fast so elegant wie „Nullwachstum“ oder „Entsorgungspark“, die Formel nämlich: „Politisierung des Pazifismus“. Sie entspricht als Euphemismus dem, was man in Militärkreisen heute „Konstabuisierung der Streitkräfte“ nennt. Beide Begriffe zusammen umreißen präzise die Globalisierung des Hobbesschen Problems.

Prof. Dr. Rudolf Burger ist Ordinarius für Philosophie
an der Hochschule für angewandte Kunst, Wien.



Prof. Dr. Rudolf Burger referierte am 10. 11. 2003 an der LVAK



vlnr: Gen Ertl, GenLt Spinka, GeniR Majcen, GeniR Eder