Auszug aus Café Critique bei Context XXI

(http://contextxxi.org/engagement-ohne-sartre.html)

erstellt am: 29. März 2024
Datum dieses Beitrags: November 2008

Engagement ohne Sartre

Zur Kritik der europäischen Neokonservativen

GERHARD SCHEIT

Jede Nation scheint die Neokonservativen zu haben, die sie verdient. In den USA sind es politische Berater, die sich an den Platon- und Maimonides-Exegesen von Leo Strauss geschult haben; in Frankreich Moralisten nach dem Vorbild Voltaires und Zolas; und in Deutschland Komiker in der Tradition von Roda Roda. Aber entscheidend dafür, ob sie etwas gegen den Wahn vermögen, der in Gestalt des Islams und der Linken um sich greift, ist ihre Fähigkeit, die inneren Widersprüche der eigenen Gesellschaft und damit die Grenzen des Liberalismus im Politischen auszuloten – in welchen Ländern und mit welchen Voraussetzungen auch immer. Sind sie dazu nicht imstande, können sie ebensogut als Neoliberale firmieren – wie Friedrich Hayek, Milton Friedman u.a., die der „unsichtbaren Hand" des Marktes rücksichtslos vertrauen, und rücksichtslos heißt hier auch, daß es nicht darauf ankommt, welches politische Bewußtsein die Bürger haben, befinden sie sich doch ohnehin in Gottes Hand. Liberale Illusionen im Politischen zu zerstören, um den Liberalismus vor seiner Selbstzerstörung zu bewahren, kennzeichnet demgegenüber ein Denken, das neokonservativ in einem bestimmten Sinn genannt werden kann: es zielt aufs Bewußtstein der Bürger selber; weiß von dessen prekärer Zusammensetzung. [1] Und darin überschneiden sich seine Befunde manchmal mit den besten Traditionen der europäischen Aufklärung, deren emanzipatorisches Potential es jedoch immer nur auf jenes „Minimum an Freiheit" (Franz Neumann) beschränkt wissen will, das die bürgerliche Gesellschaft offerieren kann. Aber aus der Verteidigung dieses Minimums ergibt sich für jemanden wie Norman Podhoretz zwingend, daß die US-Politik nicht mehr nach der altgedienten Maxime gegenüber befreundeten Diktatoren verfahren soll: „Er mag ein Hurensohn sein – aber er ist unser Hurensohn."

Ein Neokonservativer, sagt Irving Kristol, sei ein Liberaler, „who has been mugged by reality" (Kristol 1995: 176). Der Überfall der Realität auf die liberalen Ideen läßt deren Verteidiger zu den Ursprüngen der Demokratie zurückkehren, sei's die amerikanische Revolution oder die Polis im alten Athen. Die ersten, die das im Angesicht des schlimmsten aller denkbaren Überfälle taten, waren politische Intellektuelle aus Deutschland wie Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin … Und an ihnen orientierten sich vielfach jene amerikanischen Liberalen, die dann in den 60er Jahren das Fürchten lernten angesichts einer immer deutlicher antiwestlich ausgerichteten Linken. Wenn Hannah Arendt im Geist von Kants Aufklärung nicht nur religiöse und autoritäre Bindungen delegitimierte, sondern mit Kants *Ewigem Frieden* auch mancher politischen Illusion anhing, erschienen offenbar Leo Strauss und Eric Voegelin verläßlicher, da sie doch ihren Hobbes und Bodin studiert hatten, in deren Sinn sie auch die Bedeutung von Religion und Autorität für die Erhaltung der Freiheit neu bestimmen wollten. Inspiriert von Platon vermittelten sie eine neue, politische Legitimierung bestimmter Traditionen der jüdischen Religion (Strauss) oder des Christentums (Voegelin) und suchten ganz allgemein vormoderne Rationalität zu rehabilitieren. Der Rückgriff auf vorkapitalistische Bewußtseinsformen, der den Rechten gemeinhin so lieb ist, daß sie jede Freiheit dafür hingeben, ist nun aber gerade nicht als Aushöhlung von Gewaltenteilung und individueller Freiheiten, sondern im Gegenteil als deren erforderlicher Beistand gedacht – Gegengewicht zur selbstzerstörerischen Tendenz der Gesellschaft, die ständig neue Krisen hervorbringt und darin auch noch das Minimum an Freiheit, das lebensrettend ist, einzubüßen droht. Eine solche Deutung war und ist glaubhaft nur im Vertrauen auf ein Land wie die USA möglich, wohin Arendt, Strauss und Voegelin ja geflüchtet waren. Aber auch dieses Vertrauen, das auf Revolution und Geschichte der westlichsten Nation baut, kann jederzeit enttäuscht werden. Und nachvollziehbar sind die unterschiedlichen neokonservativen Schlüsse, die Arendt, Strauss und Voegelin aus ihren philosophiegeschichtlichen Reminiszenzen ziehen, ohnehin nur soweit, als darin der Bruch mit der deutschen Ideologie erfolgt – einer Ideologie im übrigen, die sie durch ihre ‚Lehrer', Heidegger und Schmitt, zunächst von innen kennengelernt hatten und damit besser kannten als alle griechische Philosophie, die ihnen wenig später als Ausweg erschien.

Der Bruch muß jedoch in der Frage des Antisemitismus erfolgen, und das ist der Prüfstein ihrer Theorien – so wie die Neocons von heute sich am hellsichtigsten dann erweisen, wenn sie den Kampf gegen Antizionismus als Primat des Politischen setzen. Podhoretz, der schon klarsichtig gegen Arendts

Eichmann-Buch polemisiert hatte, erkannte bereits in den 70er Jahren in der Feindschaft gegen Israel die neue globalisierte Version von Antisemitismus [2]; vom Protest gegen die Nahostpolitik unter Carter, worin sich die Neocons außenpolitisch profilierten, führte der direkte Weg zur heutigen Erkenntnis, daß man es weltweit mit der Bedrohung durch „Islamofascists" zu tun habe, wobei selbst der Totalitarismustheorie zu ihrer Wahrheit verholfen wird: „the influence first of Nazism and then of Soviet Communism had everything to do with the emergence of Islamofascism as a political force" (Podhoretz 2007: 6).

In der deutschen Öffentlichkeit kommt dieser Konsequenz einzig Henryk M. Broder gleich. So sehr er sich auch daran erfreut, seiner Kritik der Appeasement-Politik der EU etwas Läppisches beizumischen – und das ist dieser Politik auch durchaus adäquat, anders kann sie gar nicht beschrieben werden –, es geschieht auch das vor dem ständig präsent gehaltenen Hintergrund einer sich verschärfenden Konfliktlage und heranrückender politischer Katastrophen. Indem er das zentrale Problem, die Frage der Gewalt, im Blick behält, trägt er am striktesten den Erfahrungen der verfolgten Juden Rechnung. Dadurch gewinnen seine Kommentare, die aller Theorie entsagen, immer wieder scharfe Konturen und die Kraft der Kritik, vor allem, wenn sie den Wahn der Linken denunzieren.

In Deutschland neokonservative Ideen zu vertreten, hat zwangsläufig humoristische Aspekte – das liegt in der Natur der Sache, nämlich in der Abhängigkeit des Liberalismus von der Westbindung. Was hier als neokonservativ erscheint, ist oft genug nur das Bedürfnis, witziger als die altväterischen Liberalen zu sein, aber eben darin zeigt sich jene Heteronomie. Hannes Stein, dem ernsthafte Interventionen gegen die „Anti-Westler" zu danken sind, schreibt zugleich forciert humoristische Texte, in denen dieselben dann als kautzige Vertreter des Allgemein Menschlichen figurieren. Und am stärksten ist diese Tendenz in Richtung Wilhelm Busch nicht zufällig bei denen, die sich aus Gründen der Identitätsstiftung von allem, was antideutsch klingt, reinigen müssen. *Wishfull thinking* ist auch in diesem Fall die Crux des Liberalismus. Dessen Grenzen werden nur soweit erfaßt, als sie Anlaß geben, über Apokalyptiker zu spotten, womit unterschiedslos Heidegger und Adorno, deutsche Ideologie und antideutsche Kritik gemeint sein können. Denn nichts darf eigentlich bedrohlich erscheinen, sonst wäre der Zweifel an der prästabilierten Harmonie schon zu groß, um die es offenbar unter allen Umständen geht. In zugespitzten Situationen stellt sich aber immer die Frage der Priorität, und sie lautet hier: Apologie der Gesellschaft oder Kampf gegen den Antisemitismus.

Um die Feinde des Liberalismus, die sich regelmäßig als Antisemiten zusammenrotten, zu entlarven, braucht es allerdings der Fähigkeit zur Enttäuschung, damit zumindest der Optimismus der Liberalen als Zweckoptimismus durchschaut werden kann. Ihre Grundlage mag düster sein wie bei Irving Kristol: „in some respects this world we live in is, in fact, a hell" (Kristol 1983: 317). Zum Glück gebe es Amerika, sagen sich aber Kristol und die amerikanischen Neokonservativen: Als realitätstüchtige Patrioten halten sie damit hoffnungsfroh ihre zutiefst pessimistische Anthropologie in Schach. In Europa gibt es nicht einmal diese, in Wahrheit sehr vage Perspektive, die ein Hegemon wie die USA eröffnet. Wie sollte da Broder, nur scheinbar humorvoll, aber „mugged by reality", den „Selbsterhaltungstrieb" europäischer Bürger in Anbetracht der islamischen Bedrohung anders beurteilen: „Sie nehmen die Wirklichkeit wahr, schalten aber einen Filter dazwischen, was kurzfristig durchaus vernünftig ist, um nicht gleich von der Klippe springen zu müssen." (Broder 2006: 158f.)

Vertigo française

Auch die französischen Moralisten von heute betreiben eine Anthropologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, die keine Beschwichtigung zuläßt, wobei sie im Unterschied zu den Neocons durchwegs atheistisch argumentieren. In seinem Buch über den *Hass* fügt André Glucksmann die Gesellschaft oft nur als Illustration des Allgemein Menschlichen ein, das ändert aber nichts daran, daß er ihre „zerstörerischen Kräfte" in der Gegenwart richtig einzuschätzen weiß. Die Entscheidungssituation, die er für Europa beschwört, ist für seine Hellsicht ausschlaggebend: Entweder es „wird sich einig und widersteht den Baumeistern der Apokalypse, wie es Großbritannien, Polen, Italien und Tschechien getan haben. Oder es läßt die Atme hängen und widersetzt sich den Vereinigten Staaten, um den Weg des sogenannten ‚Friedenslagers' zu gehen, das von Frankreich, Deutschland und Russland angeführt wird." (Glücksmann 2005: 261) Welche Bedeutung die Einschätzung jener Baumeister der Apokalypse fürs seinerzeitige Engagement im Jugoslawien-Konflikt und fürs jetzige in Tschetschenien haben; daß sich durch sie gerade hier die Fragen eben nicht mehr so einfach stellen, wie alle Neokonservativen glaubten und glauben – das zu berühren vermeidet auch Glucksmann.

„Europa macht sich selbst den Garaus", sagt desgleichen Bernard-Henri Lévy (im Interview mit Cameron Abadi) und meint damit wie Glucksmann die gegenüber dem Westen immer zweideutiger werdende Politik; aber Joschka Fischer, einen Politiker, der diesen Garaus wie kaum ein anderer sich angelegen sein ließ, preist er als „großen Europäer". George W. Bush erscheint Lévy dagegen als „der schlechteste Präsident" der USA „seit ziemlich langer Zeit"; glaubt jedoch, von diesen USA (bei der Arbeit an seinem Buch *American Vertigo*) gelernt zu haben, „dass Europa möglich" sei (*Der Spiegel*, 27. 3. 2007).

Es ist ein bestimmter Begriff von Politik, der hier Einsicht und Verblendung ineinander übergehen läßt. Das wird an Lévys Argumentation gegen den Irak-Krieg deutlich: Der Grund seiner Uneinigkeit mit den US-Neocons sei „die Frage des Politischen. Was ich ihnen vorwerfe, ist nicht ihr Immoralismus, sondern ihre politische Naivität." Der Krieg gegen Saddam Hussein, den sie geführt haben, sei „morally right and politically wrong" gewesen: Sie „sind dem eigenen Trugbild eines demokratischen Messianismus aufgesessen. Der Idee, um es kurz zu sagen, dass es reicht, die Demokratie zu dekretieren, um sie zu erlangen und dass man dabei die geduldige Arbeit der Politik umgehen kann. (…) Sie sind Leute, die auch zu Hause nicht an Politik glauben, warum sollten sie es dann

woanders tun? Sie glauben nicht, dass es Sinn der Politik ist, gegen Armut zu kämpfen (...)." (*Der Spiegel*, 27. 3. 2007)

Politik heißt für Lévy, daß der Staat dazu da ist, gegen die Armut zu kämpfen, und nur wenn er das tut, identifizieren sich die Massen mit ihm als Nation und befürworten die Demokratie. Ohne es recht zu bemerken, verleugnet er damit, was er eigentlich an den USA bewundert: „Ich sah dieses Staatenbündnis, diese nationale Gemeinschaft aus Leuten, die noch viel weniger eine Sprache sprechen als die Europäer, die sehr viel schwerere ‚ethnische' Probleme zu lösen haben. Und ich sagte mir, dass das Wunder möglich ist. Dass die inorganische Nation, der inorganische gesellschaftliche Körper möglich sind. Ich entdeckte, dass der Verfassungspatriotismus, um wie Habermas zu sprechen, nicht nur eine philosophische Träumerei ist, sondern eine Sache, die funktionieren kann, mit der man Armeen schafft, Schulen erhält, Steuern erhebt. Wenn man dieses Land durchquert, wie ich es getan habe, und sieht, wie wenig ein Landbesitzer in Alabama mit einem Mexikaner in San Diego oder einem Europäer in Savannah oder Charleston gemein hat und dass Amerika trotzdem entstanden ist – dann erwacht wieder eine Hoffnung auf Europa." [3]

Wenn man jedoch Europa durchquert und sieht, wieviel ein Bauer in Frankreich mit einem Arbeiter in Österreich oder einem Beamten in Schweden gemein hat – nämlich die antiamerikanische Grundstimmung und den Haß auf Israel –, dann wird auch klar, warum Europa nicht Kurs nimmt auf einen Staatenbund mit einem Souverän, wie ihn die USA ausbildeten; warum es hier keinerlei Anzeichen gibt, daß die Massen einen europäischen Staat überhaupt wollen, mit einer handlungsfähigen Regierung, die nach innen über den Ausnahmezustand entscheidet und nach außen über die Zwangsmittel im Kriegszustand bestimmt; statt dessen rangieren die Bürokraten der Europäischen Union zunehmend vor denen des eigenen Staats als „Sündenböcke der verwalteten Welt" (Adorno).

Lévy nimmt offenkundig nicht wahr, daß die Synthese der amerikanischen Nation als einer inorganischen, die er favorisiert, eben dort entspringt, wo er ihren Fehler verortet: Ihre Ideologen, soweit sie Neokonservative sind, glauben „nicht an Politik", wie er sie versteht, Politik, die dem Staat in erster Linie auferlegt, Sozialstaat zu sein. Was immer sie auch fordern, wie idealistisch sie auch argumentieren, der Staat, an den sie glauben, bleibt durchsichtig aufs Motiv, vor allen anderen Dingen die Rechte des Staatsbürgers, das heißt: des Warenbesitzers zu garantieren, den Kauf und Verkauf von Ware und Kapital zu regeln und zu sichern – und die vielzitierten Menschenrechte sind dafür das geeignete Schlagwort. In einem Menschenrecht auf Arbeit erkennen sie die Quadratur des Kreises.

Lévy hingegen versteht unter Menschenrechten etwas anderes: Er will einen europäischen Staat, der im gleichen Maß immer auch als Sozialfürsorger agiert, der also das Wohlbefinden des Warenbesitzers gewährleistet, Reichtum und Armut der Bürger reguliert – und entspricht damit etwa dem Bild, das Hannah Arendt einst von den Ideologen der französischen Revolution im Unterschied zu denen der amerikanischen gezeichnet hat (Arendt 1994; 85ff.). Demnach sei es eine bestimmte Form des Mitleids gewesen, die der Revolution in Europa zum Verhängnis wurde – Mitleid mit den Armen als imaginärem Kollektiv formiert jedoch nach Maßgabe staatlicher Herrschaft; Empathie als politisches Bewußtsein, das sich die Armut bereits in der repressiven Gestalt des Souveräns vorspiegelt, mit der man sich identifizieren möchte. Solches Engagement drängte auf direkte Demokratie, also darauf, die Distanz zwischen formell gleichgestellten Bürgern und staatlich übergeordneten Institutionen zu beseitigen, den repräsentativen Charakter dieser Institutionen zu revozieren und die Gewaltenteilung aufzuheben. Es erscheint demnach als die subjektive Triebfeder, das Recht, den Souverän und das Volk unmittelbar in eins zu setzen (vgl. hierzu Scheit 2007).

Vielleicht resultiert gerade aus diesem Erbe der Revolution die Anfälligkeit französischer Intellektueller für die deutsche Ideologie, insbesondere die Faszination Heideggers – von dem die amerikanischen Neocons nichts wissen wollen [4]. Der Bruch mit dem Marxismus, den Lévy mit großem Aufwand inszenierte, hat diese Faszination auf paradoxe Weise noch verstärkt. Weil er nicht aufhören kann, die sozialen Verhältnisse sich vor Augen zu halten, verfehlt er auch die Rationalität im Begriff der Menschenrechte. Und umgekehrt weigert er sich weiterhin, was die Analyse jener Verhältnisse betrifft, die Erkenntnisse von Marx in ihrer Bedeutung fürs Individuum der bürgerlichen Gesellschaft auch nur zur Kenntnis zu nehmen, ganz als wäre er noch immer Maoist. Solange aber nicht begriffen wird, daß die Würde dieses Individuums hier allein auf der Freiheit des Warenbesitzers beruht, seine Ware zu verkaufen, und als ultima ratio ist das die Ware Arbeitskraft, ob er sie nun verkaufen kann oder nicht; der Souverän im besten Fall aber dazu da ist, eben diese Freiheit zu garantieren, damit der Wert sich verwertet, solange wird auch das politische Engagement in letzter Instanz dem Volk gelten – Europa brauche „so etwas wie eine kollektive Geschichte" (Lévy im *Spiegel*, 27. 3. 2007) – und die Philosophie des Engagierten sich am Heideggersche *Sein* orientieren, das Lévy dem Positivismus und „Technizismus" entgegengesetzt (vgl. Lévy 2002: 203ff). Wen wundert es, daß dann auch der Islam als Religion von der Kritik ausgenommen werden soll. [5]

Anders Glucksmann in seinem Buch über den Haß: Fast im Stil der amerikanischen Neocons entledigt sich dieser Autor, der ebenfalls auf eine maoistische Vergangenheit zurückblicken kann, durch Anthropologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse jener „sozialen Frage", die Lévy beständig in die Irre führt. Und Heideggers Philosophie, die auch Glucksmann vor kurzem noch so sehr verehrt hat, verkörpert in dem Moment, da er den Antiamerikanismus erfaßt, geradezu die Kontinuität zwischen der nationalsozialistischen und der islamistischen Revolte gegen Aufklärung und bürgerliche Gesellschaft (vgl. Glucksmann 2005: 181f.).

Eurocons und Euroislam

Einige Aufmerksamkeit widmet auch Pascal Bruckner dem verheerenden Einfluß Heideggers: In dessen Fahrwasser habe „eine ganze Denkschule von Gadamer bis Derrida den Anspruch der

Aufklärung angefochten, ein neues Zeitalter einer sich selbst bewußten Geschichte zu verkörpern. Dieser philosophischen und literarischen Episode sollen im Gegenteil alle Leiden unserer Zeit entsprungen sein: Kapitalismus, Kolonialismus, Totalitarismus. Die Kritik der Vorurteile soll nur ein weiteres Vorurteil sein, womit bewiesen wäre, daß die Menschheit unfähig ist zur Selbsterkenntnis.“ (Bruckner 2007a: 59) Aus der Verteidigung der Aufklärung entwickelt Bruckner seine Kritik des Multikulturalismus und betont dabei eine bestimmte Auffassung von Staat: sie beinhaltet für den einzelnen ein Glücksversprechen, das gegen die Identität gerichtet ist: „Aus lauter Respekt vor Besonderheiten sperrt man die Individuen erneut in eine rassische oder ethnische Definition, stößt sie zurück in eine starre Identität, aus der man sie doch gerade herausholen wollte. Da haben wie den Schwarzen, den Araber, den Pakistani, den Muslim, Gefangene ihrer Geschichte auf Lebenszeit (…) Man verweigert ihnen, was bisher unser Privileg gewesen ist: den Übergang von einer Welt in eine andere, von der Tradition zur Moderne, vom blinden Gehorsam zur Vernunftentscheidung. (…) Statt die Freiheit als eine den Determinismus aufbrechende Kraft zu feiern, fördert man die Wiederholung von Geschichte und den Zwang, den die Gemeinschaft auf den Einzelnen ausübt.“ (62f.) Damit begreift Bruckner ziemlich präzise die gesellschaftlichen Konfliktlinien. Im Westen sei demnach das Engagement gegen den Multikulturalismus erfordert, gewährt er doch nur „Gemeinschaften die gleiche Behandlung, nicht aber den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzen, denn er verweigert ihnen die Freiheit, sich von ihren eigenen Traditionen loszusagen. Stattdessen: Anerkennung der Gruppe, Unterdrückung des Individuums, Bevorzugung der Tradition gegen den Willen all jener, die Bräuche und Familie hinter sich lassen, weil sie zum Beispiel die Liebe nach ihrer eigenen Vorstellung leben wollen.“ (62) So werden Minderheiten zu „Nationen innerhalb der Nationen“, aber zumeist sind das dann Nationen, die Individualität exkommunizieren und ausbürgern. Zur zentralen Frage politischer Urteilskraft wird daher, inwieweit sie die bürgerliche Gesellschaft in ihre Strukturen einlassen. Nicht zufällig macht Bruckner, indem er diese Frage stellt, den Standpunkt deutlich, von dem aus er selber spricht: die auf dem Ideal der Gleichheit beruhende republikanische Assimilation setze voraus, daß „allen Menschen, unabhängig von Rasse, Geschlecht und Glauben, die gleichen Rechte zustehen“. Die Rechte wiederum setzen den Souverän voraus, den Bruckner unverblümt in Gestalt der französischen Nation favorisiert: „Gegen das Recht auf Vielfalt muß man unablässig das Recht auf Gleichartigkeit bekräftigen: Was uns verbindet, ist stärker als das, was und trennt.“ (71)

Das Problem der Argumentation Brucknerers ist, daß er dabei den Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft ausblendet, den ein klassischer Aufklärer wie Lessing noch zu formulieren wußte, als er von dem „Unheil“ sprach, „welches die bürgerliche Gesellschaft, ganz ihrer Absicht entgegen“, verursache: „Sie kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen.“ Und damit ist zuallererst gemeint, „daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen teilet und trennet.“ (Lessing 2001: 29) Lessing unterstellt die Vielfalt der Einzelnen, Bruckner sieht nur die der Völker und Religionen, die er zurecht der Gleichheit unterwirft, die dem einzelnen gilt und ihn schützt. Soweit er der Mannigfaltigkeit der Individuen selber kein besonderes Augenmerk schenkt, sie vor der ihnen vom Staat durchs Postulat der Gleichheit hindurch oktroierten Gleichartigkeit nicht gesondert auch in Schutz nimmt, zeigt sich, daß er selber sich vom Fahrwasser der Heidegger-Rezeption weniger weit entfernt hat, als ihm lieb sein kann. Die Vielfalt der Einzelnen bleibt bei ihm von deren „nationaler Gemeinschaft“ verdeckt. Gewiß, Bruckner favorisiert diese Gemeinschaft, weil sie die Rechte der Einzelnen schützen kann, und diese Rechte sind die Voraussetzung dafür, daß die Einzelnen selber ein Minimum an Vielfalt gegenüber den Gruppen und Familien sich herausnehmen können. Aber die Gemeinschaft, obgleich sie im Französischen natürlich einen anderen politischen Klang hat, droht immer auch zum eigentlichen Zweck zu werden, schließlich schreibt Bruckner: „Wenn man das gemeinsame Kriterium für die Unterscheidung von Recht und Unrecht aufgibt, wird jede Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft untergraben.“ (Bruckner 2007a: 67) Einem Aufklärer wie Lessing ging es jedoch nicht um die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft, sondern ums gemeinsame Kriterium für die Unterscheidung von Recht und Unrecht, das herzustellen die nationale Gemeinschaft unter bestimmten Umständen dienlich sein könnte: „Als ob die Natur mehr die Glückseligkeit eines abgezogenen Begriffs – wie Staat, Vaterland und dergleichen sind – als die Glückseligkeit jedes wirklichen einzeln Wesens zur Absicht gehabt hätte!“ (Lessing 2001: 26)

An zwei Punkten der Argumentation tritt die nationale Gemeinschaft bei Pascal Bruckner als Selbstzweck hervor: der eine ist die Einschätzung des Islam, der andere das Verhältnis zu den USA. Was ihn an der Politik von George W. Bush abstößt, ist – neben der Frömmelei, und der Mischung aus strategischer Protzerei und Blauäugigkeit –, daß er „dem militärischen Kampf den Vorrang vor einem Kampf der Ideen gegeben“ habe. Aber im Unterschied zu Lévy interessieren ihn die sozialen Verhältnisse weniger. Auf dem „Terrain des Dogmas, der Interpretation der Schriften, einer neuen umfassenden Lektüre der religiösen Texte“ hätte dieser Kampf seiner Meinung nach ausgetragen werden müssen. Europa wiederum gehe „mit selbstmörderischer Unwissenheit vor den Gottesverrückten in die Knie“, dabei könnte es „ein leuchtendes Beispiel für eine Reform dieses Monotheismus setzen“ (Bruckner 2007a: 67), und dieser von Europa hervorgebrachte, „aufgeklärte“ Islam wäre als „Modell für Muslime in der ganzen Welt“ (Bruckner 2007b: 201) dienlich. Alles erscheint bei Bruckner als eine Frage von Wissen und Unwissenheit, nicht aber von Zwang und Gewalt. Während Bernard-Henri Lévy dem Islam die Kur des Judentums verabreichen möchte („Der religiöse Kontext ist wie gesagt Sache der Muslime: Die Zeit des Kommentars komme! Die Buchstaben sollen fliegen lernen und hundert talmudische Blumen blühen!“), setzt Bruckner aufs Christentum als Vorbild („Dem Islam muß gelingen, was das Christentum seit dem 15. Jahrhundert geschafft hat: er muß sich der Moderne fügen“). Bruckner wie Lévy fragen nicht, was die tal-

mudischen Blumen zum Blühen brachte und wodurch sich das Christentum der Moderne fügen mußte: sie halten nur das Resultat fest: daß die Religion „zu radikalen Einschränkungen ihres Anspruchs“ gebracht wurde, „die Gesellschaftsordnung zu bestimmen, Bewußtsein und Körper der Menschen zu administrieren“ (Bruckner 2007b: 203). Die Einschränkungen aber waren nur möglich, weil die Gesellschaftsordnung selber bestimmte, Bewußtsein und Körper fortan als Arbeitskraftbehälter zu administrieren. Diese Bestimmung ist nicht die Determination, wie sie Bruckner und Lévy perhorreszieren und der marxistischen Auffassung rechtens vorwerfen, sie gibt vielmehr das Individuum ebenso als Objekt von Determination wie als Subjekt der Freiheit zu erkennen; sieht in seiner bürgerlichen Existenz ebenso die Möglichkeit, die Religion einzuschränken wie ihr bedingungslos zu folgen. Zusammen mit dem Minimum an Freiheit, das die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft mit sich bringt, entsteht die Faszination, auch noch das Minimum zu liquidieren und mit ihm den quälbaren Leib hinzugeben der Gemeinschaft. Der Islam gewann seine Eigenart gegenüber Judentum und Christentum überhaupt erst daraus, mit eben diesem Pfund zu wuchern. Intellektuelle können ihn noch weniger reformieren als die Masse der Gläubigen als Masse: Islam ist die Gewalt als eigene Religion, die Judentum und Christentum auf ganz unterschiedliche Weise in der Konfrontation mit Staat und Gesellschaft aus ihrem Reich ausgegrenzt haben: Er ist der Wahn, den Leib selber in der Ausübung der Gewalt, nicht anzuerkennen.

Lévy und Bruckner aber glauben fest daran, daß die Intellektuellen die Religion ändern könnten, und klammern konsequent die Frage aus, woher die Faszination für Sharia und Djihad kommt und wodurch sie die Massen ergreift; warum also Intellektuelle wie Bassam Tibi wirklich Ein-Mann-Sekten bleiben. Dabei stellt Tibi mittlerweile unter Beweis, was aus einem zivilisierten Islam wird, so wohltuend er sich dabei auch von Tariq Ramadan unterscheiden mag. Tibi wirft Hirsi Ali vor, „diese Religion zu mißbrauchen, um sich auf eine sehr billige Art und Weise zu profilieren“ (Tibi 2007: 184). Seine kleine private Fatwa zeigt, was er selber unterm „Konzept des Euro-Islam“ versteht: Barbarei gemildert durch die Kommunikationstheorie von Habermas: „Das Konzept beruht auf Beobachtungen, die ich den achtziger Jahren in Westafrika machte. Dort stellte ich eine Afrikanisierung des Islam fest. Unter der Berücksichtigung der Erkenntnis, daß der Islam in Westafrika trotz seiner arabischen Herkunft nicht fremd und autochthone Kultur geworden ist, fragte ich, ob nicht analog hierzu auch eine Europäisierung des Islam in Europa angestrebt werden sollte. Hierdurch würde man erreichen, was in Afrika Realität ist und in Europa fehlt, nämlich eine Indigenisierung, also ein Heimischwerden des Islam.“ (188) Tibi interessiert hier nicht weiter, daß afrikanischer Islam, wie Hirsi Ali ihn erleben mußte, Verstümmelung der weiblichen Genitalien beinhaltet, und die selbstverständliche Praxis der Steinigung all derer, die dem Islam in ihren Vorstellungen von Sexualität zuwider handeln. Aber den Euro-Islam wünscht er sich dergestalt, daß Konzepte des Salafismus wie etwa Sharia und Djihad „durch religiös-kulturelle Reformen“ aufgegeben werden, denn sein Konzept solle sich „ausschließlich auf Europa“ beziehen, „anders als die frühere universelle Vision der Verwestlichung der Welt einschließlich der Welt des Islam“. Als Muslim und Migrant erkenne er, „daß Europa eine zivilisatorische Identität hat und das Recht, diese zu bewahren“ (189f.). Und Tibi scheut sich auch nicht, das Erbe der kritischen Theorie dafür noch zu mißbrauchen, indem er sich immer wieder auf Max Horkheimer als seinen „jüdischen Lehrer“ beruft. Dabei wußte Horkheimer, was vom „Gottesbegriff des Propheten“ zu halten ist: „Kriegszüge, gewaltsame Bekehrung, Ausrottung der Feinde“ (HGS 7: 156).

Reformierung des Islam, wie sie durch die begriffliche Trennung von Islam und Islamismus intendiert ist, beinhaltet letztlich Multikulturalismus als Weltordnung, und als Weltordnung kommt sie durchaus dem Sinn von Carl Schmitts Großraum-Theorie entgegen: Zerstörung der Aufklärung, die nur, wenn sie als universell begriffen wird, ihren Namen überhaupt verdient; Zerschlagung des Menschheitsbegriffs, der wahre Einheit nur in der Vielfalt der Individuen, nicht der Kulturen, gewinnen kann. Und die Europäische Union ist der Nukleos dieser multikulturellen Großraum-Ordnung, sie gilt Tibi als eine „Wertegemeinschaft“. Damit enthüllt er unfreiwillig auch das Geheimnis des Jargons, der mit den „Werten“ auftrumpft: Was universell ist an der Aufklärung und wesentlich nur negativ bestimmt werden kann – Emanzipation von Traditionen und Bindungen, Abstraktion von personaler Abhängigkeit und Unterdrückung –, macht er zu etwas Positivem, zu einer Frage der Kultur und der Ethnie. Adorno und Horkheimer war noch klar, daß die Allgemeinheit des Rechts nur als Negation begriffen werden kann und eben darin die Möglichkeit der Emanzipation eröffnet – weil es nichts als die Freiheit der Warenbesitzer ist, ihre Waren und ihre Arbeitskraft zu verkaufen: d. h. Freiheit von angeborenen Privilegien wie von personeller Abhängigkeit. So schlägt Pascal Bruckner, der den Islam in Europa für reformierbar hält, die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* lieber den antiaufklärerischen Denkern im Fahrwasser Heideggers zu (2007a: 59), um sich jener Negativität nicht stellen zu müssen. Allein durch sie aber ließe sich auch das zerstörerische Potential begreifen, das eine Gesellschaft in sich trägt, in der es das Allgemeine der Emanzipation nur als negative Allgemeinheit geben kann. Wer umgekehrt diese Allgemeinheit schon als Positives zu besitzen meint und für die anderen als Wert beschwört, wird jenes Potential tendenziell verharmlosen, so sehr es auch seinen subjektiven Erfahrungen widersprechen mag. Das muß nicht die wahnwitzige Form annehmen wie bei Tibi, der die Afrikanisierung des Islam gutheißt, nur um dessen Europäisierung favorisieren zu können. Es setzt sich auch bei Bruckner in der Art und Weise durch, wenn er zuletzt die Gefahren im Nahen Osten bewertet: „Da gibt es nichts, was der übermächtigen Gefahr des Dritten Reichs ähnlich wäre. Selbst das Regime der Mullahs in Teheran ist ein Papiertiger, den ein Mindestmaß an Härte in die Knie zwingen würde.“ (73) Dazu reicht es dann, dem „müden und von Selbstzweifeln geplagten Europa“ Mut zu machen und darin sieht der Intellektuelle offenbar seine vornehmste Aufgabe. Selbstzweifel würden aber gerade ihm selber gut anstehen, da er partout nicht

auf die Gewaltverhältnisse in den internationalen Beziehungen reflektiert, und das heißt: die Möglichkeit militärischer Aktion gegen ein Regime wie das in Teheran, in Erwägung ziehen. Es ist wie eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit: wer die Option politischer Gewalt nicht in Rechnung stellt, wird die Gefahren, die von solchen „Unstaaten“ (Neumann) ausgehen, immer herunterspielen, auch wenn er es gar nicht will.

Auf die Aussage Hannes Steins, daß „ein Militärschlag gegen den Iran jetzt Wahnsinn wäre“, antwortete Norman Podhoretz 2008: „Wenn dies das schlimmste Szenario ist, das Sie sich ausdenken können, ist es immer noch besser als das, was passiert, wenn der Iran die Atombombe bekommt.“ Aber er weiß, mit wem er es in Deutschland, in der Heimat der Friedensbewegung, zu tun hat: „Mittlerweile ist klar geworden, dass man den Iran ohne Militärschläge – nur durch Diplomatie und Sanktionen – nicht stoppen kann. Also ziehen sich die Leute auf die Position zurück: Lasst ihnen doch die Atombombe!“ (*Die Welt online*, 28. 8. 08)

Bruch mit Heidegger, Solidarität mit Israel

Die antiamerikanische Tönung in den Bekenntnissen zur Demokratie, die bei Lévy und Bruckner immer wieder durchdringt, hat indirekt vielleicht mit der Wirkung eines bestimmten Philosophen zu tun, die anders als jene Sartres nicht nur ungebrochen ist, sondern überhaupt erst heute sich vollständig zu entfalten scheint. Gemeint ist Emanuel Lévinas, der von Heidegger ausgehend, aber ganz unabhängig von Sartre, einen für viele französische Intellektuelle gangbaren, westlich orientierten Ausweg aus dem „Sein zum Tode“ der deutschen Ideologie gewiesen hat: „Erreicht das Subjekt den Status des Menschlichen nicht erst dann, wenn es die Verantwortung für den anderen Menschen übernimmt, in der Erwählung, die es auf diese Stufe hebt: eine Erwählung, die von einem Gott – oder Gott – kommt, der es anblickt im Gesicht des anderen Menschen, seines Nächsten, dem ursprünglichen Ort der Offenbarung?“ (Lévinas 2007a: 86) Es ist zweifellos ein Bruch mit Heidegger, wenn Lévinas das „Jenseits des Seins“ und das „Des-inter-esse“ beschwört, als „die Güte (…) zu geben: Nächstenliebe, Barmherzigkeit und, in der Verantwortung, Antwort und Rede und so die Positivität einer Neigung zum Sein als Sein des jeweils anderen“ (2007b: 160f.). Aber dieser Bruch ist zugleich ein Zurückweichen vor der Frage der Gewalt, das zeigt sich bei Lévinas in der Bestimmung staatlicher Souveränität: es sei „nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Europäer seine Erfüllung findet – und den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt –, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann.“ (2007b: 148f.) Soweit solche Sätze mehr sein sollten als eine Übersetzung Martin Bubers ins französische Denken oder überhaupt nur christlich geprägter Schmus, wäre darin die neuere europäische Ideologie vorformuliert, die gegen die US-amerikanische Hegemonie aufbegehrt.

Zugleich trat Lévinas mit Entschiedenheit für den Staat Israel ein – ohne den Widerspruch zu gewärtigen, daß eben dieser Staat geschaffen wurde, um im fortdauernden Krieg aller gegen die Juden, der aus dem aller gegen alle resultiert, gerüstet zu sein. Gerade die Abwehr der Antisemiten durch den einzigartigen Souverän der Juden stellt unter Beweis, woraus der Staat im allgemeinen, d.h. jeder Staat, hervorgeht, auch der egalitäre und gerechte, indem sie nämlich es erzwingt, die Einzigkeit des Angesichts des Anderen und die Liebe zu ignorieren, um das bloße Überleben seiner Bürger zu sichern.

Das ist nun die Erfahrung, die Alain Finkielkraut, ein Schüler von Lévinas, machen mußte und die er in einem ebenso erstaunten wie erstaunlichen Kommentar zum neuen Antisemitismus zu Protokoll gibt. Indem er an der Identifikation mit Israel festhält, sieht er sich gezwungen, gegen die sich zu wenden, die aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und im Namen der Liebe und der Einzigkeit des Anderen Israel und seine einzige Schutzmacht, die USA, verdammen. „Die Zukunft des Hasses befindet sich in ihrem Lager und nicht in dem der Vichy-Anhänger. (…) Inmitten der humanen Menschen und nicht unter den Barbaren. Im Lager der gemischtrassigen *Gesellschaft* und nicht in dem der ethnischen *Nation*. Im Lager des Respekts und nicht in dem der Ablehnung. Im Lager der Sühnebereiten, derer, die ‚Ich nie wieder!‘ sagen, und nicht in dem schamlosen Lager derer, die ‚Franzosen zuerst!‘ sagen.“ (Finkielkraut 2004: 125) So neu ist dieser Haß nun nicht: Humanität wird seit der Aufklärung – und keineswegs nur von deren Gegnern (vgl. Poliakov 1983) – als Ausschluß der Juden definiert. Nur daß jetzt nicht mehr die Emanzipation von der Religion, sondern die Schuld an der Judenvernichtung, die Emanzipation von dieser Last, gegen das Judentum gerichtet scheint. „Alle akzeptierten demütig die zivilisatorische Bürde der Schuld. Alle nähmen in bezug auf das, was sie seien, eine reflexive Distanz ein. Alle setzten ihre Ehre darin, sich von sich selbst zu lösen (…). Alle hegten einen Argwohn gegen den Nazi, der in ihnen schlummere. Alle fühlten sich verkatert. Alle, nur die Juden nicht. (…) Da sie darauf bauten, das Über-Ich des Alten Kontinents *zu sein*, vergaßen sie darüber, ein Über-Ich *zu haben*.“ (Finkielkraut 2004: 126)

Wie Bruckner entlarvt Finkielkraut diese Pädagogik der Reue und erkennt: „es sind die besten Absichten“, die darin „ihre Bösartigkeit enthüllen“ (129). Aber er geht insofern weiter, als er übers bloß moralische Räsonnement hinausblicken läßt. Wenn er an den unentwegt grenzenlos Sühnebereiten die neue, verschleierte Form des Hasses entdeckt, dringt er vor bis zu den unmittelbar politischen Konsequenzen der Heuchelei und dekouvriert den antiisraelischen Grundcharakter dieser neuen europäischen Ideologie. Er versetzt sich in ihren Jargon, und nur mit einer kleinen Verrückung bringt er ihn so zum Sprechen, daß er die Wahrheit über sich selber ausplaudert: „Von ihrer souveränen Macht berauscht, durchdrungen von ihrem nationalstaatlichen Sein“ glichen die Juden von heute den Antisemiten von einst und treten seelenruhig deren Nachfolge an – und das „in der Stunde der großen bußfertigen Auflösung des Nationalstaats“; sie verstoßen „mit flagranter Unverfrorenheit gegen die Religion der Humanität, zu

der sich Europa bekehrt“ habe (126f.).

Finkielkraut spricht mit Bewußtheit von einer Religion: Letztlich sieht er im neuen Antisemitismus die Wiederkehr des ganz alten, des christlichen Antijudaismus, ins Werk gesetzt. Als „schreckliche Hypothese“ formuliert er, daß die „bußfertigen Richter“ unfähig seien, den Rassismus und den Sozialdarwinismus anders zu verdammen, „als daß sie den heiligen Paulus aktualisieren und wiederverwerten, das heißt, indem sie den Nachkommen Abrahams erneut den Vorwurf machen, sich krampfhaft an ihren dynastischen Vorrechten festzuklammern und an den Blutsbanden festzuhalten, während man ihnen die Vereinigung der Herzen vorschlägt“ (132).

Aber in Finkielkrauts Argumentation erscheint diese religionsgeschichtliche Hypothese wie der Versuch, vom politischen Terrain wieder ins moralische Räsonnement zurückzufinden – was durchaus nicht gelingen kann, denn Finkielkraut selber hat ja die Staatenwelt, worin der heilige Paulus aktualisiert wird, präzise als postnazistische bestimmt. Ohne selbst von Postnazismus zu sprechen, begreift er im Unterschied zu Lévinas die eigenartige Konstellation zwischen Europa und den USA: „Die Endlösung hat auf europäischem Boden stattgefunden; diese Entscheidung ist ein Produkt seiner Zivilisation“ – die Mythen der Résistance sind längst dahin: das Vorhaben der Deutschen hatte „Komplizen, Hilfstruppen, ausführende Organe, Sympathisanten und sogar Apologeten weit außerhalb der Grenzen Deutschlands gefunden“. Und das demokratische Europa habe zwar den Nationalsozialismus „überwunden“, aber in der Form, in der es geschah, lauerte schon die Heimtücke des neuen Antisemitismus. Gerade die von außen oktroyierte Übernahme jener Prinzipien, die in den USA von Anfang an Staat machten, gebiert Ungeheuer, weil sie hier auf andere Voraussetzungen traf. In jenem „Heimatland ohne Ancien Régime“ sei „zwischen dem politischen Regime und dem Vaterland keine Unterscheidung möglich: Die Form *ist* der Inhalt des Nationalgefühls“ (122).

Leider versäumt es Finkielkraut, mit der Theorie von Habermas die Probe aufs Exempel zu machen: So sehr dessen Begriff des Verfassungspatriotismus jenen Prinzipien, die von Beginn an in den USA maßgebend waren, gerecht zu werden sucht, in Deutschland angewandt, entspringt ihm fast wie von allein antiamerikanisches Ressentiment und Hinterhältigkeit gegenüber Israel. Finkielkraut stößt dennoch zum Kern des Problems vor, wenn er diese entgegengesetzte Realisierung derselben Prinzipien mit der Erinnerung ans Ende der Shoah und des Zweiten Weltkriegs erklärt: „Die Erinnerung ruft Amerika seine Berufung ins Gedächtnis zurück und Europa seine Anfälligkeit. Sie bestätigt das Credo der Neuen Welt und beraubt die Alte jeder positiven Grundlage.“ (Ebd.) Demokratie als *rule of law*, in den USA als politische, vom Souverän garantierte Realität anerkannt, muß in Europa als Bekenntnis transzendiert werden, das im Grunde keines Souveräns mehr, sondern nur noch der kommunikativen Vernunft bedürfe. Das eben ist die neue europäische Religion. Sie setzt die Kategorien des Politischen außer kraft und wendet sich darin nicht nur gegen die USA, sondern in nuce gegen Israel: „Man hat sich“, so Finkielkraut, „um den Anderen so sehr und so gut gesorgt, daß das Gesicht des Anderen am Ende das Gesicht des *Feindes* ausradiert hat. Die Palästinenser sind nicht mehr die Feinde der Israelis, sondern ihr Anderes. Mit seinem Feind im Kriegszustand zu sein ist eine menschliche Möglichkeit. Mit dem Anderen Krieg zu führen ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit.“ Und dort, „wo die Moral den Feind aus dem Weg geräumt hat, taucht dieser in der dämonischen Gestalt des Feindes des Anderen wieder auf, das heißt in der Gestalt des Feindes des Menschengeschlechts.“ (128f.) In genau diesem Sinn und unmittelbar aufs Politische bezogen hat auch Glucksmann erfaßt, wie das internationale Recht gegen Israel mobilisiert wird – ironisch schreibt er: „Wenn das von der Vorsehung eingesetzte Weltgewissen ‚internationale Gesetze‘ erläßt, hat Israel sich den Beschlüssen der UNO zu unterwerfen. Sollte Israel sich mit dem Hinweis auf die Erfahrungen der Vergangenheit weigern, werden die ‚Zionisten‘ geächtet. Und der Fall ist abgeschlossen.“ (Glucksmann 2005: 130f.) [6]

Nur wer sich die Fähigkeit des Staunens bewahrt hat, durchschaut die Wandlungsfähigkeit des Antisemitismus. Es ist dasselbe Staunen, das vier Jahrzehnte zuvor Jean Améry vom „ehrbaren“ und Vladimir Jankélévitch vom „demokratischen“ Antisemitismus sprechen ließ. Von den Antizionisten aller Länder provoziert, sieht sich der Moralist förmlich gezwungen, die politischen Kategorien von Freund und Feind wiederaufzunehmen, um der perfidesten Moral, die sich denken läßt, noch entgegentreten zu können. Denn diese Moral sucht die Einheit des Menschengeschlechts nur herzustellen, um die Juden, die mit der Gegenwart eines jüdischen Staats assoziiert werden, davon auszuschließen – und will doch in gutem Glauben nichts anderes sein als die vielzitierte Lehre, die jetzt aus der Vernichtung der Juden in der Vergangenheit gezogen werden soll.

---

[1] So lautet auch die Kritik an Friedman: der Neoliberale blende aus, daß Selbstzerstörung eine permanente Möglichkeit der freien Gesellschaft sei; wie von ihm die Natur der Dinge aufgefaßt werde, könnten die Kräfte dieser Gesellschaft gar nicht „self-destructive“ sein, vielmehr laute sein Credo: „that ‚self-realization‘ in a free society can only lead to the creation of a self that is compatible with such a society“ (Kristol 1999: 101f.).

[2] Z.B. Podhoretz 1979: 330. In der neokonservativen Zeitschrift Commentary *hieß es dann nicht lange nach 9/11: „As the Jews were the practice range for anti-democratic and anti-liberal forces in pre-Hitler Europe, so in the second half of the 20th century the state of Israel took the brunt of the Arab/Muslim war against Western democracy.“ (Wisse 2002: 33)*

[3] Bernard-Henri Lévy, Das neubegonnene Europa, http://www.perlentaucher.de/artikel/3836.html

[4] Hier gilt er vor allem als „neopagan“ und „Nazi sympathizer“ mit unheilvollem Einfluß auf die intellektuellen Zirkeln der Gegenwart. Zusammen mit Nietzsches Philosophie wird Heideggers Lehre als „subversiv“ in einem Sinn betrachtet, der auch Glucksmann und Lévy mittlerweile zuwider ist: „subversive not only of bourgeoise society and the Judeo-Christian tradition but also of secular humanism, secular rationalism, bourgeois morality – and, in the end, of Western civilization itself.“

(Kristol 1999: 134)

*[5] Der Koran lehre „schließlich nicht, wie man Menschen am besten unterdrückt; auch finden Sie keine Vorschriften, dass Frauen sich verschleiern müssen; und natürlich ist darin von Selbstmordattentaten nicht die Rede. Wir müssen uns also nicht mit dem Islam als Religion auseinandersetzen, sondern mit Islamismus, einem modernen Gesicht des Faschismus“. (*Der Spiegel*, 27. 3. 2007).*

[6] Es wundert nicht, daß Finkielkraut, Glucksmann, aber auch Lévy ständig mit antisemitischen Attacken konfrontiert sind. So hielt ihnen Tariq Ramadan mangelnden Universalismus im Sinne eben jenes Allgemein-Menschlichen vor, griff sie unmittelbar als „jüdische Intellektuelle“ an, die unfähig seien, von ihrer jüdischen Abstammung zu abstrahieren, um die Palästinapolitik Israels gerecht beurteilen zu können (vgl. NZZ, 5. 12. 2003). Sie wissen eben doch genau, mit welchen Methoden der von Habermas so geschätzte Dialogpartner Ramadan die europäischen Liberalen hinters Licht führt, Anpassung an den Rechtsstaat und an den Liberalismus vortäuscht, um das Haus des Krieges nur neu zu möblieren, und sie perhorreszieren darum das Bündnis der Linken mit solchen Kräften (vgl. hierzu die Beiträge von Glucksmann und Lévy in Le Point*, 1.11.2004).*

Aus: *Bahamas* Nr. 56/2008

Zitierte Literatur

- Broder 2006: Henryk M. Broder: *Hurra, wir kapitulieren. Von der Lust am Einknicken.* Berlin 2006
- Bruckner 2007a: Pascal Bruckner: *Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?* In: *Islam in Europa. Eine internationale Debatte.* Hg. v. Hierry Chervel u. Anja Seeliger. Frankfurt am Main 2007
- Bruckner 2007b: ders.: *Vom Recht auf Differenz gelangt man rasch zur Differenz der Rechte.* In: *Islam in Europa. Eine internationale Debatte.* Hg. v. Hierry Chervel u. Anja Seeliger. Frankfurt am Main 2007
- Finkielkraut 2004: Alain Finkielkraut: *Im Namen des Anderen. Reflexionen über den kommenden Antisemitismus.* In: *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte.* Hg. v. Doron Rabinovici, Ulrich Speck u. Natan Sznaider. Frankfurt am Main 2004
- Glucksmann 2005: André Glucksmann: *Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt.* München – Wien 2005
- Kristol 1983: Irving Kristol: *Reflections of a Neoconservative. Looking back, looking ahead.* New York 1983
- Kristol 1995: ders.: *Passages and Epigrams.* In: Christopher DeMuth, William Kristol (Hg.): *The Neoconservative Imagination. Essays in Honor of Irving Kristol.* Washington D.C. 1995
- Kristol 1999: ders.: *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea.* Chicago 1999
- Lessing 2001: Gotthold Ephraim Lessing: *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer. Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Hg. v. Wilfried Barner. Bd. 10. Hg. v. Arno Schilson u. Axel Schmitt. Frankfurt am Main 2001
- Lévinas 2007a: Emanuel Lévinas: *Postscriptum* [zu: Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus]. In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische.* Hg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich-Berlin 2007
- Lévinas 2007b: ders.: *Sozialität und Geld.* In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische.* Hg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich-Berlin 2007
- Lévy 2002: Bernard-Henri Lévy: *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts.* München – Wien 2002
- Podhoretz 1979: Norman Podhoretz: *Breaking Ranks.* New York 1979
- Podhoretz 2007: ders.: *World War IV: the long struggle against Islamofascism.* New York 2007
- Poliakov 1983: Leon Poliakov: *Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz. Geschichte des Antisemitismus Bd. V.* Worms 1983
- Tibi 2007: Bassam Tibi: *Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa.* In: *Islam in Europa. Eine internationale Debatte.* Hg. v. Hierry Chervel u. Anja Seeliger. Frankfurt am Main 2007

Gerhard Scheit: Geboren 1959, Musikstudium, Studium der Theaterwissenschaft und Germanistik, dissertierte über „Theater zwischen Moderne und Faschismus (Bronnen, Brecht)“, arbeitet als freier Autor und Lehrbeauftragter in Wien.

Lizenz dieses Beitrags
Copyright
© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels