

Bedingungen und Motive des deutschen Terrorismus

Analytiker unserer Lage haben auf die Bedeutung der Studentenrevolution seit Mitte der sechziger Jahre für die Entstehung des Terrorismus hingewiesen, marxistische Kritiker auf die Entfremdung des Individuums in der spätkapitalistischen Gesellschaft, andere auf die Zwänge einer hoch arbeitsteiligen und technisierten Gesellschaft. Nun ist ganz sicher, daß unser Terrorismus ohne dies alles nicht zu denken ist. Aber die Hinweise auf diese und andere Phänomene erklären die Tiefe der Erfahrung existentieller Bedrohung bei den Terroristen nicht, weil das hier Angeführte uns alle betrifft, unsere Gesellschaft als ganze aber alles andere als eine zum Terrorismus geneigte Gesellschaft ist. Die prägenden Muster dieses Terrorismus müssen also in Bewußtseinsstrukturen der Handelnden, nicht dagegen im gesellschaftlichen Sein liegen.

Wir wären in dieser Lage in viel höherem Maß auf Vermutungen und strukturanalytische Rückschlüsse angewiesen, wenn wir nicht das Buch von Bernward Vesper „Die Reise“¹ hätten. Der Sohn des in der nationalsozialistischen Ära bekannten Schriftstellers Will Vesper schildert hier die Stadien einer Traditionskrise, die sich an der Diskrepanz zwischen bejahter väterlicher Welt und Autorität und der eigenen Erfahrung der Nichtnachvollziehbarkeit dieser Welt in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entzündet, infolgedessen zu einer Vertrauenskrise der Wirklichkeit überhaupt gegenüber führt und schließlich in einer tiefen Identitätskrise endet, in der der junge Vesper in den Kreis um Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof, Andreas Baader eintritt. Es ist hier also die im Konflikt von Tradition und Wirklichkeit begründete Erfahrung der Feindlichkeit von Welt und Gesellschaft, die die Identität des Selbst bedroht. Und es ist auch begreiflich, daß sie als totale Feindlichkeit erfahren wird, weil der Sohn die Normen des als groß erfahrenen Vaters verinnerlicht hatte. Darum ist es auch sachlich verständlich, daß der junge Vesper am Ende dieses Prozesses zu marxistischen Radikalen stößt. Denn gerade ihn bestimmte die am eigenen Leib gemachte Erfahrung, daß die Gesellschaft über den Geist oder das Über-Ich dominiert, daß daher gesellschaftliche Änderung Bedingung der Selbstverwirklichung ist.

Wir verwenden die Vespersche Geschichte als Modell für die strukturelle Radikalität der Identitätskrise deutscher Terroristen, weil sie die Unbedingtheit des deutschen Terrorismus erklärt. Daß dies auch individuell gesehen berechtigt ist, zeigt sich darin, daß ähnlich strukturierte Traditionskrisen auch für andere Personen der deutschen Terrorszene als fundamental angenommen werden

dürfen. Gewiß gilt dies für Gudrun Ensslin, für Ulrike Meinhof, für Astrid Pröll und Horst Mahler. Wichtig ist dabei, auch dies läßt sich an Vesper deutlich erkennen, die Ausprägung der Forderungsstrukturen der Tradition, die Gegenwärtigkeit und Verinnerlichung ihres Sollensgehalts. Wo Tradition für das Subjekt nicht fundamental wurde, führt ihr Zerbrechen an der Wirklichkeit auch nicht zu radikalen Bedrohungserfahrungen.

Verallgemeinern wir dieses Ergebnis, besagt es, daß für den deutschen Terrorismus eine Bedrohung grundlegend ist, die aus dem Zerbrechen einer verinnerlichten und ins Sollen gehobenen Tradition erwuchs, weil dies Zerbrechen die Fundamente der Subjektivität aufhob. Dabei sind die Inhalte der verinnerlichten Tradition durchaus unterschiedlich. So besteht zwischen Vespers völkisch-preußischer und Ulrike Meinhofs calvinistisch-pazifistischer Tradition sicher nur ein geringer Grad an Übereinstimmung. Beide aber erfahren die Wirklichkeit als eine die Grundlagen ihres personalen Seins gefährdende und aufhebende Wirklichkeit, begreifen sich daher durch die Gesellschaft als ihrer Identität „enteignet“.

Als Baader, Meinhof und die anderen in den Untergrund gehen, die Theorie der Zerstörung in die Tat des Terrors umsetzen, setzen sich Gestalten wie Vesper und Rühmkorf ab. Vesper zerschlägt die Wohnung eines befreundeten Ehepaars und muß in eine Nervenklinik eingeliefert werden. Hier faßt er den Plan eines autobiographischen Romans, mit dessen Verwirklichung er auch hier bereits beginnt. Er reagiert sich also künstlerisch und im Konflikt mit sich selber ab. Rühmkorf schreibt von sich: „Sah oben kein Licht mehr und nach vorn keine Aussicht, und so zog ich mich (wieder einmal) ins Privatleben zurück, zurück in die Klausur, zurück zu den Büchern, zurück zur Kultur.“ Im Auftrag des Fischer-Verlags gibt er Gedichte von Klopstock heraus. Beide Reaktionen sind typisch und werfen in ihrer Abweichung ein bezeichnendes Licht auf die Terroristen. Man könnte sagen: Beim Übergang von der Theorie zur Praxis der Zerstörung scheiden sich die Geister endgültig, weil der Weg der Zerstörung nur dort real wird, wo der Haß die Herrschaft übernimmt, das Selbst sich definitiv als Funktion seines Hasses vollzieht.

Darüber, wie dies in einem Einzelfall geschieht, macht Rühmkorf in seinem Psychogramm von Ulrike Meinhof wichtige Aussagen. Er schildert, wie Stufe um Stufe, Schritt für Schritt in ihrem Leben das Haltende zerfällt². Den gleichen Sachverhalt zeigen auch die „konkret“-Aufsätze, die sie nach ihrem Überwechseln nach Berlin schreibt. Um noch einmal Rühmkorf zu zitieren: „Gradezu leitmotivisch aber ziehen sich durch sämtliche Aufsätze, die die ‚konkret‘-Kolumnistin auch weiter für das Blatt schrieb, die Begriffe ‚Kampf‘ und ‚Gewalt‘.“

Entstehung der Motivation des deutschen Terrorismus

Unsere Strukturanalyse³ hat entfaltet, daß destruktive Interaktion in Haß begründet ist. Dieser Haß wurzelt in einer tiefen Gefährdungserfahrung, die die verinnerlichten Normen des Selbst grundlegend verneint und darum aus dem Stand der Schwäche heraus nur durch Terror oder moralische Beschädigung widerlegbar erscheint. Der irrationale, „zwecklose“ deutsche Terrorismus unterscheidet sich in seiner Struktur also wesentlich vom arabischen oder stalinistischen, weil die deutschen Terroristen Gesinnungsterroristen sind, die nicht objektive Werte wie nationale Selbstbestimmung oder politische Herrschaft gegen einen überlegenen Feind, sondern ihre moralische Gesellschaft durchsetzen wollen. Im Namen der von ihnen verinnerlichten Werte glauben sie sich zum Terror berechtigt, weil die andere Seite ihrer Meinung nach Unwerte vertritt.

Unsere Strukturanalyse sieht sich mit diesem Ergebnis vor die Notwendigkeit gestellt, den Bedingungszusammenhang zu klären, der den den Terrorismus hervorruhenden Widerspruch von Idee und Erfahrung begründet. Wollen wir in die strukturellen Zusammenhänge dieses Dramas einen Einblick gewinnen, müssen wir zunächst einen Blick auf seinen Ausgangspunkt werfen, also auf die Grundidee unseres auf den Trümmern des NS-Unrechtsstaats aufgebauten Staats: der Staat als moralische Gemeinschaft. Sich speisend aus Einflüssen, auf die wir noch einzugehen haben, bildet sich in einem Teil der akademischen deutschen Jugend seit Mitte der sechziger Jahre die Überzeugung aus, daß unser Staat hinter seinem moralischen Anspruch zurückbleibt, daß die Verwirklichung dieses Anspruchs im Gegensatz zum Verhalten des Establishments Voraussetzung jeder politischen wie individuellen Verwirklichung sein müsse. Gespeist wird diese Überzeugung im allgemeinen aus den Quellen einer erfolgreichen anglo-amerikanischen „Reeducation“ und im speziellen aus marxistischen, sozialistischen und typisch protestantischen Motiven, wie sie repräsentativ in der von Gustav Heinemann gegründeten und geführten Gesamtdeutschen Volkspartei zum Ausdruck kamen. Im Widerspruch zu Sachgesetzmäßigkeit und Autonomie gesellschaftlicher Teilbereiche wurde hier, sich orientierend an idealen Forderungen einer kommunistischen oder sozialistischen oder von der Idee der Königsherrschaft Christi bestimmten Kritik, ein absoluter kommunistischer, sozialistischer oder christlich-moralischer Anspruch als Handlungsnorm des Politischen eingebracht, dessen Leitbegriffe Gerechtigkeit, Frieden und Selbstentäußerung waren.

Nun soll mit dem Dargelegten gewiß nicht behauptet werden, daß damit der Terrorismus begründet sei. Wohl aber leuchtet ein, daß sich aus der hier geschilderten Konstellation Strukturen ergeben, die das Entstehen von Terrorismus begünstigen. Denn nicht zu lösende Konflikte zwischen idealer Forderung und politischer Realität müssen bei den Handelnden Frustrationserfahrungen

erzeugen. Und diese sind verständlicherweise tiefgreifend, weil die Forderungen des Handelnden religiös, d. h. in letzten Werten fundiert sind. Sie können vom Selbst nicht hingenommen werden, weil in solchen Konflikten die das Selbst begründende Idee, also der eigene Glaube, auf dem Spiel steht und Glaube und Selbstbewußtsein untrennbar zusammengehören. Will das Selbst nicht seinen Glauben und mit diesem sich selbst aufgeben, muß es radikaler, unbedingter werden. Das heißt dreierlei: es versichert sich seines Grundes, verabsolutiert also seine Position; es hinterfragt das widerständige Wirkliche auf seine Bedingungen; in dem Maß, in dem es die eigene Position verabsolutiert, qualifiziert es den Interaktionspartner moralisch ab: Als Exponent und Protagonist der feindlichen Wirklichkeit erscheint er als Feind, der besiegt werden muß.

Theologische Voraussetzungen des deutschen Terrorismus

Eine gründliche Erhellung der Ideen und Wechselwirkungen, die diese Strukturzusammenhänge schufen, wird vielen Fäden nachgehen müssen. Hier sollen insbesondere die theologischen Fäden verfolgt werden. Es gibt sachliche Gründe, die dies rechtfertigen. Einmal sind mindestens zwei der wichtigen Akteure des deutschen Terrorismus, Gudrun Ensslin und Ulrike Meinhof, nachweisbar von hier bestimmt. Zum anderen stellt die theologische Kritik am Seienden und am Menschen eine wichtige Voraussetzung für die Selbstverneinung dar, die in dem ganzen Gewebe von grundlegender Bedeutung ist.

Wir setzen ein mit dem Hinweis auf die den Reformierten nahestehende Theologie der Königsherrschaft Christi, die in der Zeit der Studentenrevolution einen wichtigen Baustein zu deren theoretischer Begründung geliefert hat. Dies zeigt die Rolle der evangelischen Studentengemeinden und einzelner ihrer Vertreter in dieser Zeit. Betont werden muß auch die Bedeutung, die das Eintreten bewährter Theologen und Kirchenmänner für die moralische Beurteilung und Legitimität der Studentenbewegung und ihrer radikalen Forderungen hatte; denn die meisten von ihnen hatten im Dritten Reich unter persönlicher Gefährdung der nationalsozialistischen Herrschaft widerstanden, erschienen also moralisch legitimiert.

Wichtiger aber als dies ist etwas anderes: die geistige Bundesgenossenschaft, in die diese Theologie mit dem neu auflebenden Marxismus trat. Begründet ist diese Möglichkeit, die in der von E. Bloch inspirierten Theologie der Hoffnung J. Moltmanns einen weithin sichtbaren Ausdruck erfuhr, in den theologischen Axiomen der modernen Fassung der Theologie der Königsherrschaft Christi, vor allem in der These der absoluten Trennung von Vernunft und Offenbarung, die ihren großen Beweger Karl Barth zu einem Kampf gegen das Naturrecht und zu der These führte, Sünde sei eine ausschließlich christliche Kategorie:

„Daß der Mensch böse ist, das heißt, daß er sich im Widerspruch selbst befindet, daß er sich im Widerspruch zu Gott und zu seinem Nächsten und darum und von daher auch zu sich selbst befindet, das kann er nicht aus sich selbst wissen, das kann er also aus keinem Selbstgespräch, das kann er aber auch aus keinem Gespräch mit seinen Mitmenschen erfahren: das so wenig, wie daß er von Gott gerechtfertigt und getröstet ist . . . Er mag also sich selbst als begrenzt, mangelhaft, unvollkommen verstehen und erkennen. Er mag sich der Problematik seiner Existenz als Mensch bewußt werden. Seines Seins als der Mensch der Sünde, im Widerspruch zu Gott, zu seinem Nächsten und sich selbst, ist er sich damit auch von ferne nicht bewußt geworden“ (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 397).

Der empirische oder faktische Mensch ist für Barth also in keiner Weise der identische oder auch nur der seiner Identität ansichtige Mensch. Er ist vielmehr ganz und gar Stoff Gottes, der ihn in der Offenbarung zur Gemeinschaft mit sich beruft, indem er ihm sein Gesetz auferlegt und ihn so mit der seine Wirklichkeit radikal in Frage stellenden Utopie seiner Zukunft konfrontiert. Nicht das Sein also ist geheiligt; geheiligt ist das zukünftige Werden und in diesem die Utopie und der aus ihr entspringende Wille zur Infragestellung und Veränderung des Bestehenden.

Aus diesen Gedanken, die längst über den Kreis der hier Bezeichneten hinaus für viele gesicherter Besitz geworden sind, speist sich ein breiter Strom der Mißachtung des Bestehenden, des konkreten Seins, der Individualität, der es nicht nur statthaft erscheinen läßt, sondern sogar wünschenswert macht, das Gegebene als Material der Veränderung zu verwenden, Gewordenes nicht zu respektieren. So wird es verständlich, daß die individualitäts- und wirklichkeitsverachtende kommunistische Utopie von hierher die geheime Weihe einer verborgenen Christlichkeit erhält und christlicher und marxistischer Utopismus sich im Bereich ihrer materialen Vorstellungen und in ihrem Willen zur bedingungslosen Veränderung der Wirklichkeit annähern. Das Hinterfragen bestehender Einrichtungen, Ordnungen, Werte, Individuen und Wahrheiten erscheint als eine christliche Tugend, nämlich als Hohlform der sich aus der „*analogia fidei*“ speisenden Verwirklichung der Herrschaft Christi, als deren erster Schritt die Negation und Umwälzung des Bestehenden angesehen wird.

Macht man sich dies klar, wird die Logik verständlich, die Menschen wie Ulrike Meinhof oder Gudrun Ensslin zum Terrorismus führt. Erstens bestimmt sie die Überzeugung, daß das Bestehende ohne Identität und Wesen ist, daß seine Wahrheit Unwahrheit ist. Es verdient keinen Respekt, sondern darf als Material der Utopie des Reichs Gottes behandelt werden. Zweitens muß sich das Handeln, wenn es sich als gläubiges Handeln verstehen will, an der absoluten Forderung orientieren – heiße diese nun Forderung Christi, verwirklichte Freiheit oder innerweltliches Reich Gottes –, nicht dagegen an der Wirklichkeit. Dies wäre Un- oder Kleinglaube. Ihrem Inhalt nach bezieht sich diese Forderung, wie etwa das Programm der GVP zeigt, zunächst nur auf partielle Entäußerungen: Verzicht auf Bewaffnung, Vorleistungen für den Frieden, absolute

Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit. Weil aber die Struktur der Forderung absolut ist, müssen die Widerstände, die die Durchsetzung der Forderung unmöglich machen, in die Forderungsinhalte einbezogen werden. Infolgedessen wird die Forderung immer umfassender. Je umfassender sie aber wird, um so revolutionärer wird sie, um so größere Teile der bestehenden Gesellschaft muß sie außer Kraft setzen, um so wichtiger und aktueller wird darum auch die Verachtung gegenüber dem Seienden. Es kommt zu einem Seinsnihilismus, der das Gewissen von Skrupeln gegenüber der Zerstörung des Bestehenden freimacht.

Drittens entspricht dem Nihilismus und Radikalismus angesichts wachsender Widerstände eine notwendige Neigung zu wachsender Selbstpreisgabe. Jede absolute Forderung bedingt ja bereits ein entsprechendes Selbstverständnis des Handelnden selbst. Je beherrschender aber die Absolutheit wird, je revolutionärer die Forderungen werden, um so mehr tritt die Notwendigkeit der Selbstpreisgabe in den Vordergrund. Denn auch das Selbst ist ja ein Seiendes, und es erfährt die Nichtigkeit seiner Individualität an seiner Ohnmacht, die Forderung, für die es einsteht, durchzusetzen. Der Gegensatz zwischen der absoluten Forderung und der widerständigen Wirklichkeit legt dem Bewußtsein der Handelnden als letzten Einsatz das Selbstopfer nahe. Dieses Opfer aber hat für ein bürgerliches Mädchen wie Ulrike Meinhof in einer „spätkapitalistischen Gesellschaft“ die Gestalt des Verzichts auf eben diese Identität; das heißt in Stufenfolgen, entsprechend der wachsenden Enttäuschung: Preisgabe der verinnerlichten religiösen Welt, Marxismus, Orientierung an den Entrechteten, Untergrund, Terror, Sinnleere. Der Selbstmord ist so gesehen das logische Ende der Kette.

Der deutsche Terrorismus ist also das Resultat eines nicht an sein Ziel gelangten moralisch-religiösen Protests. Wegen seiner Absolutheit und Radikalität angesichts einer sich nicht als formierbar erweisenden Wirklichkeit hat dieser Protest die Handelnden schließlich selbst in das Nichts eines reinen Zerstörungswillens gerissen. Denn das Sein, das nicht Gefäß der Idee sein will, muß gestraft werden.

Objektive Bedingungen des deutschen Terrorismus

Geht es im Terrorismus um destruktive Interaktion, um den Willen, die Identität der anderen zu zerstören, dann hängen Zustandekommen, Gestalt und Verlauf nie allein vom Willen der einen Seite ab. So wie Haß nie grundlos entsteht, sondern ein widerständiges Gegenüber benötigt, entwickelt sich auch der Terrorismus in Wechselbeziehung zu den Gegebenheiten einer Gesellschaft. Wir alle sind daher „causa“ unseres Terrorismus. Ob dieses Grund- und Ursache-

sein auch moralisches Schuldigsein besagt, ist allerdings eine andere Frage, die mit dieser Feststellung nicht entschieden ist und im Rahmen dieser Untersuchung auch nicht geklärt werden kann. Auf alle Fälle aber würde eine Untersuchung, die den Terrorismus als moralisches und theologisches Problem behandeln will, ihre Aufgabe mißverstehen, wenn sie nicht auch den Partner in den Blick nähme und dessen Funktion für die spezifische Gestalt des deutschen Terrorismus herauszuarbeiten suchte.

Unsere Gesellschaft erscheint mir bestimmt durch einen Zustand, den ich *kompensierte religiöse Desozialisation*⁴ nenne. Dabei rede ich von *religiöser Desozialisation*, weil weder die überlieferten christlichen Glaubensinhalte noch andere, die an ihre Stelle getreten wären, das Bewußtsein der Menschen bestimmen. Alle mir bekannten Untersuchungen dieser Frage zeigen, daß die Lehrgehalte der christlichen Kirchen immer weniger verstanden und verinnerlicht werden. Aber selbst dort, wo kirchliche Lehre rezipiert wird, tut sich für die Mehrheit eine Lücke zwischen Glauben und Handeln auf.

Die Folge dieses Zustands ist ein fehlender Auslegungsrahmen der Subjektivität. Die Konsequenzen reichen im religiösen Bereich von Verdrängung der religiösen Frage bis zu lebhaftem Mangelgefühl. Im Feld des sozialen Handelns führen sie zu Anpassung an Trends und Nachahmung des Verhaltens der Privilegierten, also zu „Außenleitung“ im Sinn Riesmans. Im Intimbereich von Selbst und Familie bringen sie eine Neigung zu Ritualismus und praktischem Traditionalismus mit sich. So ergibt sich insgesamt ein hohes Maß an Institutionsabhängigkeit.

Kompensiert ist dieser Zustand religiöser Desozialisation, weil er sich weit- hin seiner Mangelhaftigkeit nicht bewußt ist, sondern sich entschlossen in das Gehäuse einer nicht reflektierten, privaten Identität im Rahmen der Kleinfamilie zurückzieht, die in den vorgegebenen Riten und persönlichen Wechselbeziehungen ihr Genüge findet. Darum interessiert die Mehrheit der Bürger unseres Landes nicht die Utopie eines Paradieses auf Erden, sondern Hausbau und Familienurlaub, die Möglichkeit besserer Altersversorgung und effektiverer Krankenbetreuung sowie der von außen mit Unterhaltungsinhalten gefüllte Feierabend. Denn durch Hitler und die Zielvorstellungen kommunistischer Staaten wissen die Bürger unseres Landes, daß weitgespannte geistig-politische Ziele auf dem Rücken des kleinen Mannes realisiert werden, der als letzter in den Genuß ihrer Verwirklichung kommt.

So führen religiöse Desozialisation in Verbindung mit dem Wissen um die engen Grenzen eines kleinbürgerlichen Lebens und die negativen Folgen weitgespannter Ziele zu dem, was man entschlossenes Metökentum oder Willen zum Schwejkianismus nennen könnte. Pro-Existenz, für den anderen dasein, ist nur noch im Intimbereich angesehen.

Es ist verständlich, daß utopische Konzepte oder auch nur Konzepte, die radi-

kale Forderungen stellen, der hier beschriebenen Einstellung als Infragestellung der mühsam bewahrten Identität erscheinen müssen. Sie gefährden gerade das, worauf man sich geeinigt und festgelegt hat: ein gutes funktionierendes Leben ohne unlösbare Probleme. Denn was immer die radikalen Konzepte wollen oder nicht wollen: sie bedeuten Wechsel bis zum Umsturz und machen damit die beschriebene Form des Ausgleichs fraglich. Infolgedessen lehnt der Bürger unseres Landes die Bestrebungen zu tiefgreifender Veränderung unserer Gesellschaft ab. Er tut dies um so mehr, als er die Erfahrung macht, daß auch die stabilisierenden Institutionen der Religion nicht mehr als sichere Garanten des Bestehenden auftreten, sich also nicht mehr als letzte Sicherung seiner Identität erweisen. Die Folgen solcher Einstellung für die avantgardistische Elite liegen auf der Hand. Gerade im Bewußtsein der Uneigennützigkeit, Moralität und Unbedingtheit ihrer Ziele erfährt sie sich als frustriert. Gleichzeitig aber begreift sie das Wirkliche als das Nichtseinsollende, also das Unwahre, Schlechte, das ist und doch nicht sein soll.

Wenn darum Graf Stauffenberg formuliert hat, nicht die Terroristen hätten die Sympathisanten, sondern die Sympathisanten die Terroristen hervorgerufen, und in diesem Zusammenhang auf die „Frankfurter Schule“ verweist, hat er nicht unrecht. Daß politisches Denken gesellschaftlich nicht folgenlos ist, liegt doch auf der Hand. Und vor allem: welcher Denker könnte wollen, daß es dies wäre? Es ist deshalb auch unverständlich, daß Jürgen Habermas diesen Zusammenhang nicht wahrhaben will. Ein dem Sollen so stark verpflichtetes Denken wie das Adornos, Marcuses und das seine hat natürlich kritisches politisches Bewußtsein weit über den Kreis der Schüler hinaus erzeugt und damit die Mangelhaftigkeit der gesellschaftlichen Ordnung unseres Staats erst geschaffen. Aber damit ist gerade nicht gesagt, daß die „Frankfurter Schule“ einer der „Väter“ des Terrorismus ist. „Väter“ sind Erzeuger, also bestimmende Ursachen. Die Entscheidung zum Terrorismus ist jedoch eine freie Entscheidung; darum kann sie keine Väter haben. Wohl aber hat sie strukturelle Bedingungen, zu denen die politische Theorie gehört.

Da weiter Theorien Instrumente zur ordnenden Erfassung des Wirklichen sind, die sich bewähren oder nicht bewähren und in der Bewährung auch an Grenzen stoßen, stellt sich hier der kritischen Theorie die Frage, ob das Phänomen des Terrorismus zu ihrer Revision beiträgt. Der Terrorismus, in dessen innerer Entwicklung die radikale Kritik eine erhebliche Rolle gespielt hat, stellt die kritische Theorie vor Abgrenzungsaufgaben – dies um so mehr, als Habermas immer erklärt hat, daß er den Terrorismus ablehne, unsere Untersuchung aber gezeigt hat, wie das kritische Denken als Faktor für ihn bedeutsam ist. Aber das ist ein theoretisches Phänomen. „Vaterschaft“ daraus zu folgern ist demgegenüber nur möglich, wenn man Terrorismus undifferenziert als „Gewalt“ versteht und die Freiheit terroristischer Entscheidung anerkennt.

Begünstigt diese Erfahrung, zusammen mit den geschilderten theoretischen Voraussetzungen, die Bereitschaft zu destruktiver Interaktion, dann bestärkt umgekehrt der Terrorismus den Bürger in seinem Willen, jeder Veränderung zu widerstehen. Er wird durch den Terrorismus in seinem „Schlaf“ gestört. Während er gegenüber den politischen und geistigen Bestrebungen unserer Tage noch meinen konnte, man brauche sich um dies alles nicht zu kümmern, es handle sich um Intellektuellengewäsch, schreckt ihn der Terrorismus hoch. Infolgedessen reagiert er mit verdeckter Empörung. Horst Mahler hat richtig erkannt, daß der deutsche Terrorismus angesichts unserer Gesellschaft der sicherste Weg zur Verhinderung jedweden Systemwandels ist. Darum wird der Bürger auch in seiner Institutionsgläubigkeit jede radikale Antiterrorgesetzgebung gutheißen, weil ihm Terrorismus als Infragestellung seiner selbst erscheint. Eines wird man daher mit Sicherheit sagen können: daß der deutsche Terrorismus nicht das Quentchen einer Chance besitzt, die Massen unseres Staats zu mobilisieren und unsere Gesellschaftsordnung zu gefährden. Eine ganz andere Frage ist natürlich die seiner Opfer. Ist unser Staat nicht konsequent und wachsam, können sie sehr hoch sein.

Überwindung des Terrorismus als Bejahung der Endlichkeit des Geistes

Wir haben zu zeigen versucht, daß es im Bereich des Ethischen und Religiösen in unserer Gesellschaft zu Prozessen gekommen ist, die destruktive Interaktion als Beziehungsform strukturieren. Ist unsere Analyse richtig, muß erwartet werden, daß ohne wirksame Gegenwirkung dieser Prozeß weitergeht, ja, daß eine Eskalation stattfindet, die Terrorismus noch wahrscheinlicher und die Gegenreaktionen noch radikaler macht. In seinem Briefwechsel mit Kurt Sontheimer hat Jürgen Habermas die Befürchtung geäußert, daß unser Staat die Terroristen als Feinde und nicht als Kriminelle definiert, daß die „über öffentliche Bürokration gezielt ausgeübte Demoralisierung der Linken Erfolg haben könnte“ und daß es infolge der moralischen Entwaffnung der Linken an Menschen fehle, die „einer Aushöhlung der republikanischen Identität unseres Gemeinwesens entgegentreten“. Entsprechend den vorangehenden Ausführungen halte ich die Habermasschen Befürchtungen für substantiell. Ja, er selber leistet in seinem offenen Brief einen Beitrag zur Radikalisierung, wo er die Berliner Studenten mit ihrem an die Springerpresse gerichteten Vorwurf des Meinungsterrors in Schutz nimmt und fragt: „Und nebenbei: war es nicht Meinungsterror?“⁵ Denn hier verfällt er selbst dem von ihm gerügten Feinddenken.

Demgegenüber lautet die meines Erachtens richtige Frage: Wie kann aus destruktiver konstruktive Interaktion werden? Folgen wir den Ergebnissen unserer Analyse, wäre ein wichtiger Beitrag die Veränderung der Beziehungs-

strukturen. Es käme also darauf an, den Gegensatz von Masse und Elite, von Wirklichkeit und Geist zu überbrücken. Erst wenn und wo das geschähe, bestünde die Aussicht, daß die Wirklichkeit vom Geist wieder erreicht wird, der Geist aber sich von der Wirklichkeit die Grenzen ziehen läßt, an die er in der Endlichkeit gebunden ist. Geschehen kann dies nur so, daß der Geist sich zurücknimmt. Die „Verteufelung des kritischen Denkens“, von der Habermas spricht, wird nur dann nicht Ereignis werden, wenn der Geist selber sich die Krise zu rechnet, in die das Denken geraten ist.

Wir haben uns im Verlauf der hier vorgelegten Untersuchungen klargemacht, daß destruktive Interaktion den Haß des Handelnden gegen ein Seiendes zur Voraussetzung hat und daß dieser Haß in einer Haltung begründet ist, die die Hinnahme der Widerständigkeit des Seienden durch den Handelnden verbietet. Voraussetzungen dieser den Terrorismus ermöglichenden Konfliktfigur ist also eine Einstellung des Handelnden, die durch unbedingten Vorrang des Geistes bestimmt ist. Ein Beispiel bietet auch Habermas, wenn er eher bereit ist, dem kritischen Denken Folgen abzusprechen, als zuzugeben, daß die Wirklichkeit des Terrorismus das kritische Denken tangieren könnte. Genau dies nämlich erfolgt durch den Terrorismus, und Habermas optiert für die Unbedingtheit des Geistes, wenn er es leugnet. Die Tragik des Terroristen, die Habermas verkennt, wenn er ihn einfach als Kriminellen begreift, besteht darin, daß der Geist sich als so unbedingt begreift und die Wirklichkeit sich als so stark erweist, daß im Konflikt beider der Geist sich nur noch als Haß auf die Wirklichkeit, die des Selbst eingeschlossen, erfahren kann. Dies und nichts anderes begründet Terrorismus.

Die Überzeugung vom unbedingten Vorrang des Geistes, der unsere Welt ihre stupenden Erfolge in der Beherrschung der Natur und ihrer Entgötterung verdankt, ist im vorigen Jahrhundert entstanden. In ihrem Kern ist sie durch ein Phänomen bestimmt, das ich radikale oder utopische Kritik nennen möchte. Charakteristikum dieses Phänomens, das wir zuerst bei Marx und Kierkegaard finden – einmal auf den Staat, das andere Mal auf die Religion bezogen –, ist die Konfrontation der Wirklichkeit mit einem idealen Gesollten. In Kierkegaards Schrift „Einübung im Christentum“ ist es der leidende Christus der radikalen Selbstentäußerung, der den Christen als Ziel seiner Verwirklichung vor Augen gestellt wird; bei Marx im „Kommunistischen Manifest“ ist es die in den Naturzustand zurückkehrende versöhnte Gesellschaft, an deren Norm die gegenwärtige gemessen und beurteilt wird. Seitdem, und erst recht in unserem Jahrhundert, haben Theologie und Politik, aber auch Wissenschaft, Technik und Gesellschaftstechnologie von diesem Konstrukt der radikalen Kritik Gebrauch gemacht. Die Folge mußte sein, daß das Bestehende unter das Gericht eines sich verabsolutierenden Sollens geriet. Vor ihm verlor es seinen Glanz, wie gut und wie schlecht es immer sein mochte. Das Seiende wurde als schuldig befunden.

Konkret bedeutete das, daß im Sein, auch im Sein der menschlichen Natur, der menschlichen Vernunft und des Gewissens, die Wahrheit nicht gefunden werden konnte. Als einer der Wortmächtigsten hat der frühe Karl Barth in seinem Römerbriefkommentar dem Ausdruck gegeben, wenn er behauptete, Religion sei die tiefste und subtilste Form menschlicher Entfremdung.

Wir erkennen heute, daß die radikale Kritik einen derartigen Gegensatz von Denken und Wollen einerseits und Wirklichkeit andererseits aufgebaut hat, daß der Geist utopisch, die Wirklichkeit aber geistlos zu werden droht. Sie erscheinen miteinander nicht vermittelbar. Der Terrorismus ist dann nur eine Frustrationserfahrung mit einer Wirklichkeit, die dem Geist proportional zu seinem Zugriff widersteht und infolgedessen wachsend Verzweiflung erzeugt. Diese Verzweiflung aber zeigt sich als Entfremdung: Der Geist erfährt seine Macht durch eine Ohnmacht begrenzt, die auch vor ihm nicht haltmacht. So erscheint ihm nicht nur jedes Seiende, sondern auch das Werden mehr und mehr als sinnlos.

In einer radikal verdinglichten und ausgebeuteten Welt wird schließlich auch der Geist verdinglicht und ausgebeutet und damit zu einer Funktion der Sinnlosigkeit, „weil es nichts gibt, woran man sich halten kann“ (Brecht, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny). Weil er wie die Taube Noahs in der Wasserwüste in der Welt der Sinnlosigkeit nichts findet, wo er sich niederlassen kann, kann er nur zur Arche, d. h. zu sich selbst zurückkehren. Mit dieser Erfahrung aber erfährt er seine Verneinung. Denn sein Wissen ist, sich als Möglichkeit zur Verwirklichung zu begreifen. Die Rückkehr zu sich selbst, zur reinen Utopie seiner Möglichkeit, kommt daher seiner Selbstaufhebung gleich.

Diese Selbstaufhebung hat zwei Gestalten, eine geistförmige und eine dingförmige. Die geistförmige ist die des Hasses des Geistes gegen sich selber, gegen seine Ohnmacht, der radikale Nihilismus. Die dingförmige ist die der Selbstübereignung des Geistes an das Wirkliche, sein Selbstbegriff als spezifisches Organ im Reich des Seienden, seine Selbstdomestikation. Im ersten Fall vollzieht er sich als Macht der Zerstörung, im zweiten als Selbstausslegung in Funktionszusammenhänge des Wirklichen, als Mittel der Triebbefriedigung.

Der Geist muß seine Endlichkeit endlich als seine Möglichkeit ergreifen. Er muß sich vollziehen als Kritik der radikalen Kritik, als die er sich entworfen hat. Wo er dazu bereit ist, eröffnet sich ihm zwischen Allmacht und Ohnmacht ein Raum der Freiheit, in dem er seiner Möglichkeiten inne wird, weil Geist hier Gestalt gewinnt. Dabei ist die erste Freiheitserfahrung, daß er die ihm gesetzte Grenze als seine Möglichkeit annimmt.

Was hier in sehr abstrakten Begriffen entfaltet wurde, ist nichts weniger als theoretische Spielerei. Es ist das meines Erachtens einzig mögliche Konzept zur Überwindung des Terrorismus und zur Bewahrung von Demokratie und freiheitlicher Gesellschaft. Sind die hier vorgelegten Analysen nämlich richtig, dann besagen sie, daß der Terrorismus gleichsam nur die sichtbare Spitze des Eisbergs

bildet, daß seine Sympathisanten auf der einen und die die Notwendigkeit der modernen Industriegesellschaft negierenden Umweltschützer auf der anderen Seite ebenfalls als Manifestationen der Krise des Geistes begriffen werden müssen und ihrer Struktur nach der Gefahr der destruktiven Interaktion ausgesetzt sind.

Ist das aber richtig, dann wird man sagen dürfen, daß der Geist heute rechts steht, daß seine Haltepunkte Ordnung, Tradition, Erziehung, Sinn, Beachtung des Gegebenen sind. Und dies gilt, weil der Geist in der radikalen Kritik seine Bedingtheit, seine Grenze, seinen Grund mißachtet hat und weil er diese Hybris jetzt als Ohnmachtserfahrung und als Haß hervorrufende Widerständigkeit des Wirklichen erfährt. Darum sind es die Rechten, die heute der „Aushöhlung der republikanischen Identität unseres Gemeinwesens“ widerstehen müssen. Denn sie sorgen dafür, daß die vom Geist aufgebaute Kluft zur Wirklichkeit nicht zu einer umfassenden und radikalen Negation des Geistes durch die Gesellschaft wird. Die Frage, ob der Geist wieder links stehen wird, entscheidet sich also daran, ob er sich bereit findet, seine Grenzen selber wieder abzustecken. Schlimm wäre es daher auch, wenn die Reaktion auf das nur kritische Denken als Faschismus interpretiert würde. Denn dies hieße ja, daß der Geist die Erfahrung seiner Ohnmacht nicht auf sich selber zurückführte, sondern dem Wirklichen anlastete. Damit aber würde er in unserer Lage gerade das Falsche tun: Statt sich in der Selbstkritik neue Legitimation zur Kritik an der Wirklichkeit zu erwerben, würde er die Wirklichkeit verteufeln, destruktive Interaktion aufbauen, die Wirklichkeit zu feindseliger Reaktion herausfordern.

Terrorismus als theologisches Problem

Wir haben in unserer Untersuchung über die Entstehung und Gründe des Terrorismus unseren Ausgangspunkt bei einer Kritik der Sozialwissenschaften genommen. Wir haben zu zeigen versucht, daß der Terrorismus nur als moralisches Problem zu meistern ist. Nur wenn man davon ausgeht, daß Terrorismus ein Phänomen freiheitlicher menschlicher Entscheidung ist, ergibt sich die Möglichkeit, der negativen eine positive Entscheidung entgegenzustellen. Dieser Grund Sachverhalt war die Basis für den methodologischen Ansatz, Terrorismus nicht als Gewalt, sondern als destruktive Interaktion zu verstehen und damit die Möglichkeit zu gewinnen, Strukturen, die die terroristische Entscheidung begünstigen, von dieser Entscheidung selber zu trennen. Dabei haben unsere Überlegungen schließlich zu dem Ergebnis geführt, daß die eigentliche Dimension, in der der Terrorismus überwunden werden kann, in der die Freiheit des Geistes Ereignis zu werden vermag, die Kritik des Geistes an sich selber, an seinem eigenen Begriff ist.

Mit dieser Erkenntnis sind wir in den Bereich der Theologie vorgedrungen. Wie die Idee des absoluten Geistes, der sich in der radikalen Kritik das Instrument der absoluten Verwirklichung seiner Freiheit zu schaffen versuchte, ihren geschichtlichen Ursprung im christlichen Glauben hat, kann die die Freiheit des Geistes begründende Kritik des Geistes an sich selber nur Ereignis werden, wo der Geist sich den Bedingungen seiner Möglichkeit stellt, wo er, anders ausgedrückt, nach Gott fragt. Warum dies so ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht mehr entfaltet werden. Wohl aber kann darauf hingewiesen werden, daß die Geschichte diesen Sachverhalt bestätigt. Wie die Philosophie des absoluten Geistes und mit ihr die radikale Kritik aus einer Verabsolutierung der Christologie erwächst, kann umgekehrt der Geist konkrete Anhaltspunkte zu seiner Selbstbegrenzung nicht aus dem Wirklichen gewinnen. Das Wirkliche vermag ihm zwar seine Begrenztheit zu zeigen, nicht aber den Sinn seiner Begrenzung, die Tatsache nämlich, daß Begrenzung und Endlichkeit nicht Verhinderung, sondern Möglichkeit sind.

Durch die Widerständigkeit der Wirklichkeit auf sich selber zurückgeworfen, erfährt er zwar seine Endlichkeit und vermag zu erkennen, daß er nur in der Annahme dieser Endlichkeit wirksam zu bleiben vermag. Aber nur der in Gott gegründete Geist vermag seine Endlichkeit nicht bloß als wesenswidrige Schranke, sondern als Moment der absoluten Wirklichkeit Gottes und darum als Möglichkeit zu begreifen. Daß dem so ist, lehrt vor allem die Geschichte. Sie zeigt, daß überall dort, wo der Gottesglaube und damit die Rückbindung des Geistes geleugnet wurde, die Verabsolutierung des Geistes und mit ihm Widersprüche Gestalt gewinnen, die letzten Endes zur Erfahrung der Ohnmacht des Geistes und damit zu gegenseitigem Haß von Geist und Wirklichkeit und Geist und Geist führen. Nichts macht dies deutlicher als die Französische Revolution, die beides miteinander erfand: den religiösen Kult der Vernunft und den Terrorismus.

Die Geschichte lehrt also, daß Verabsolutierung der Vernunft und Terrorismus Geschwister sind. Unsere Analyse hat gezeigt, warum dies so ist. Ist das aber richtig, dürfen wir sagen, daß Terrorismus letzten Endes ein theologisches Problem ist. Die Antike und die außerchristlichen Kulturen haben es gelöst, indem sie den Geist der Macht, der Wirklichkeit, der Gesellschaft, dem Zwang unterworfen haben. Der christliche Glaube hat als einziger den Weg der absoluten Freiheit des Geistes gewagt. Er konnte dies, weil er diese Freiheit als verliehene, bewahrte und der ständigen Versöhnung mit seinem Grund bedürftige begriff, weil er, anders ausgedrückt, die Freiheit des Geistes an den Christusglauben band. Für die Überwindung des Terrorismus kommt es zunächst nicht auf die Wiedergewinnung des Glaubens an, sondern auf die Selbstbeschränkung der Vernunft, auf die Neubegründung eines moralischen, d. h. vorgegebenen Bedingungen folgenden Bewußtseins. Meine feste Überzeugung geht aber dahin,

daß auf dem Hintergrund der europäischen Tradition des absoluten Geistes diese Selbstbeschränkung des Geistes in Freiheit nur möglich werden kann, wo der Geist Zugang findet zu den seine Freiheit einst begründenden Kräften: dem Glauben an die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott in Christus. Findet er diesen Zugang nicht, werden die Befürchtungen von Jürgen Habermas eintreten: der Geist wird unter die Herrschaft der Wirklichkeit geraten. Denn ein Blick auf das Ganze der Welt zeigt, wie klein die Insel des Geistes im unendlich erscheinenden Meer der Natur mit ihren Zwängen und Bedingungen ist. Wie wenig gehört doch dazu, sie auszulöschen.

ANMERKUNGEN

¹ Nach dem unvollendeten Manuskript, hrsg. v. J. Schröder (Jossa 1977).

² P. Rühmkorf, *Die Jahre, die ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen* (Hamburg 1972) 222 ff.

³ W. F. Kasch, *Was ist Terrorismus?*, in dieser Zschr. 196 (1978) 763–771; *Erklärungsversuche des Terrorismus. Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung*, ebd. 665–674.

⁴ Vgl. hierzu: *Entchristlichung und religiöse Desozialisation*, hrsg. v. W. F. Kasch (Paderborn 1978).

⁵ *Süddeutsche Zeitung*, 26 (27. 11. 1977, 102 f.).