

Theorie und Praxis: Solidarität im Konflikt – von der Spätantike bis zur Weltgesellschaft¹

Hauke Brunkhorst

In der oströmischen Spätantike (250–1000) beginnt ein bis heute andauernder Diskurs über Theorie und Praxis zwischen den Protagonisten des bürgerlichen Weltbilds der Römer und des biblischen Weltbilds von Juden, Christen und Moslems (1–3), der sich in der Epoche Kants und der Französischen Revolution (1750–1850) in profanen Formen fortsetzt (IV) und heute in eine tiefe Krise geraten ist.

1. Theorie und Praxis

Der Soziologe Niklas Luhmann hat sinngemäß behauptet, seit Ausbruch der Französischen Revolution habe die in der ersten Nationalversammlung links platzierte Partei, hätten die Progressiven, damals waren das die Jakobiner, immer die richtige Theorie gehabt, während die seitdem in den meisten Parlamenten rechts platzierten Konservativen sich theorie- und kopflos, aber erfolgreich darauf konzentriert hätten, die Macht in der Hand zu behalten (s. z. B. 2000: 95).

Das war schon in der Antike so. Am Beginn der Spätantike, im dritten Jahrhundert und bis zur ersten Jahrtausendwende, wird der südliche Mittelmeerraum (Kleinasien, Naher Osten, Nordafrika) zur Gründungsregion nicht nur des heutigen Europas, sondern der ganzen nördlichen Hemisphäre Afroeurasiens: der Weltregion zwischen Indus und tropischem Regenwald im Süden, Skandinavien im Norden, Hindukusch im Osten und der nördlichen Atlantikküste im Westen.

Dieser Raum wird, wie die genauere Forschung, insbesondere die bahnbrechende Studie von Almut Höfert (2015) zeigt, von einer Herrschaftsformation kontrolliert, die sie als *imperialen Monotheismus* bezeichnet. Seine intellektuellen Zentren sind im 4. und 5. Jahrhundert Antiochia, Thessaloniki, Byzanz (Konstantinopel/ Istanbul), Jerusalem, Alexandria, Mailand und Hippo, seit dem 6 und 7. Jahrhundert kommen Medina, Bagdad, Mekka, Fes im heutigen Marokko – die erste Universitätsstadt überhaupt –, Cordoba in Spanien und am Ende dann Paris und einige andere hinzu.

Der imperiale Monotheismus war als Staatsform von erstaunlicher Stabilität und Dauer. Die erste Formation dieser spannungsreichen Verbindung von Imperium und Monotheismus ist das orthodoxe, *oströmisch-byzantinische Reich*, das Ende des 4. Jahrhunderts entsteht und erst Mitte des 15. Jahrhunderts untergeht, die zweite Formation ist das aus den islamischen Imperien nach der ersten Jahrtausendwende hervorgegangene *Osmanische Reich*, das bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts besteht, die dritte Formation das katholische, auf Karl den Großen Anfang des 9. Jahrhunderts zurückgehende *Heilige Römische Reich deutscher Nation*, das Anfang des 19. Jahrhunderts endgültig die Segel streicht. Alle drei Imperien bestehen

1 Hauke Brunkhorst hielt diesen Vortrag zur Eröffnung der Konferenz „Theorie und Leben“, Goethe-Institut Ankara, am 24. 11. 2023. Er ist Seniorprofessor für Soziologie an der Europa-Universität Flensburg.

jeweils ca. 1000 Jahre (Höfert 2015). Alle drei sind lange vor ihrer Entstehung in einem dichten intellektuellen, kulturellen, ökonomischen, diplomatischen und kriegerischen Austausch miteinander und ihren Vorgängerkulturen in Nordafroeurasien, und vor allem die Muslime strecken ihre Fühler bis nach Indien, China und Südafrika aus. Oft alles gleichzeitig auf denselben Routen (Geyer 2022): Die Krieger schlagen ihre Schlachten, rauben, was sie rauben können, die Händler kaufen und verkaufen wenige Kilometer weiter wertvolle Stoffe, Waffen, Bodenschätze, Pferde, Sklaven und Gewürze, die Intellektuellen streiten sich mittendrin, tauschen Schriften, heuern Übersetzer an oder erwerben sie auf dem Sklavenmarkt.

Das oströmische Reich, das den imperialen Monotheismus erfunden hat, stützt sich auf Vorentwicklungen im persischen Sassanidenreich und biblische Quellen, die von zahllosen Kämpfen zwischen imperialistischen Herrschern und antiimperialistischen Propheten zeugen (Buber 1956). Der Islam und sein weltgeschichtlich einmaliger imperialer Schwung entstehen in dichter Kommunikation mit jüdischen, heidnischen und christlichen Händlern und Gelehrten, oströmischen und sassanidischen Politikern und Heerführern im Raum von Mekka und Medina. Dieser Diskurs – wie alle Diskurse eine Mixtur aus Macht und Argument – bringt die islamische Formation des imperialen Monotheismus hervor. Mit atemberaubender Geschwindigkeit entsteht ein Riesenimperium, größer als das römische. Die Muslime setzen sich, ganz ähnlich wie mehr als tausend Jahre später die amerikanischen Protestanten, überall an die Spitze des Fortschritts (Bauer 2017). Den Abschluss der Serie bilden Nachzügler im weit zurückgebliebenen, lateinischen Westeuropa, wo der imperiale Monotheismus in die große Rechtsrevolution der Papstkirche übergehen wird, um Ende des 11. Jahrhunderts die Schwelle, die von der Antike zur Moderne führt, zu überschreiten (Berman 1982).

Die drei großen, imperialen Monotheismen sind *in ihrer Struktur identisch*. Das erklärt sich daraus, dass der Mensch das einzige Tier ist, das plagiiert: von der Wiege bis zur Bahre abschreibt, abmalt, nachhäft, nachplappert, klatscht und tratscht. Neue Ideen und Erfindungen verbreiten sich durch *copy and paste, pick and mix, melt and combine, analyse and recombine* (Colley 2021; vgl. a. Luhmann 1975). Sie passen sich als Einzelne und Gruppen wechselseitig an sich und die übrige Umwelt an, bis sie oft plötzlich, ruckartig eine neue Idee oder gleich ein ganzes Bündel solcher Ideen generieren. Die identische Tiefenstruktur der drei imperialen Monotheismen ist das Produkt eines solchen Lernprozesses, seine Herrschaftsformation halb modern, halb antik, und ihre größte verfassungsrechtliche Errungenschaft eine fast schon moderne Gewaltenteilung oder besser *Gewaltengliederung* (Möllers 2005). Auf den arabischen Münzen des 8. und 9. Jahrhunderts, die eine Art Leitwährung Nordafroeurasiens sind, wird der allen gemeinsame, sakrale Grund *aller Staatsgewalt* mit dem *Einen Gott* bezeichnet, der in jeweils *Einem Imperium* (Weltreich) von jeweils *zwei* verschiedenen Gewalten dargestellt wird:

- der primär *säkularen* Teilgewalt des Imperators, Kalifen oder Kaisers, die vor allem *exekutive, vollziehende* Gewalt, Kommando über das Heer ist, und
- der primär *sakralen* Teilgewalt des Papstes, Imam oder Metropoliten, die vor allem *judikative, rechtsprechende* Gewalt ist.

Die Differenz der Staatsgewalten wird zwar nicht immer, aber oft durch örtlich weit auseinanderliegende Residenzen markiert: der Papst in Rom, der Kaiser in der Pfalz; der Metropolit in Konstantinopel, der Imperator mit der Armee auf Reisen; der Kalif in Bagdad, der Imam in Mekka.

2. Master-Images

Der Anfang im oströmischen Reich ist das Produkt zweier einander widerstreitender Paradigmen oder *Master-Images* (Brown 2002) Das eine ist *bürgerlich*, das andere *biblich*.

2.1 Das bürgerliche Master-Image

Die Minorität der heidnischen Bürger lebt, alle Grundherren eingeschlossen, ausschließlich in Städten. Der antike Musterbürger ist Grundherr. Er arbeitet nicht auf dem Land und auch nicht in der Stadt, sondern pflegt den urbanen Müßiggang. Wenn die Bürger auf ihre Gesellschaft blicken, sehen sie wie ihre Philosophen nur *Bürger und Städte* einer *bürgerlichen Gesellschaft*. Der Rest der Bevölkerung – 85 % – ist eine migrantische, ausgebeutete, diskriminierte, zur Hälfte versklavte *Armutspopulation* aus urbanem Subproletariat und der gesamten Landbevölkerung. Sie fallen aus dem Rahmen des *bürgerlichen Master-Image*, sind unsichtbar, inexistent, keine öffentliche Angelegenheit (*res publica*). Alles, die Stadt, ihre Häuser und öffentlichen Ämter, Gebäude, Armeen und das ganze Land und seine Bewohner partizipieren nur als Besitz reicher Familienväter (*pater familias*) an der Herrschaft ihrer Herren, indem sie den Nacken beugen oder sich von denen, die ihn beugen, beackern lassen. Diese Gesellschaft ist (ähnlich wie die Mafia) eine reine *Privatrechtsgesellschaft* mit einem (anders als bei der Mafia) handwerklich hoch entwickelten, immer noch verwendeten Recht, dessen Wirksamkeit sich im antiken Rom aber weitgehend in rhetorischem Virtuositentum erschöpft, denn jeder reiche *pater familias* – für die andern gab es nur „kurzen Prozess, außerhalb des Rechts“ (Wesel 1997: 156) – jeder *pater familias*, dem ein Richter Recht gibt, muss mit seinen eigenen Soldaten und Henkern losziehen und es sich holen, wenn er kann. Konflikte mussten in bestenfalls „privatrechtlich *strukturierten*“, aber „niemals unterbundenen *Privatfehden*“ ausgefochten werden (Brown 2002, Veyne 1989: 165).

Rom ist das Paradigma *patrimonialer Herrschaft*, in der es keinen Unterschied des öffentlichen und des privaten Lebens gibt (Veyne 1989), sowenig wie einen Unterschied zwischen heidnisch magischer *religio* und rationaler Politik (Feil 2004).

2.2 Das biblische Master-Image

Wenn Juden und Christen auf diese Gesellschaft blicken, sehen sie etwas ganz anderes als die Römer. Sie sehen eine *Klassengesellschaft* aus *Armen und Reichen* in Stadt und Land, so wie sie in ihren heiligen Büchern beschrieben und beklagt wird (Brown 1989; 2002). Nichts in der Alten Welt entspricht der Wirklichkeit nicht nur der Römischen, sondern *aller* damaligen *Imperien* besser als das *biblische Master-Image*, und die Klage, die es erhebt, ist keine *Privatklage*, sondern eine *öffentlich-rechtlich* begründete *Anklage* der gesamten herrschenden Klasse. Sie ist ersichtlich besser begründet als die römische Theorie des guten Herrschers im Namen des guten Lebens der Notablen, die sich einbilden, die gesamte Menschheit zu repräsentieren. In der klerikalen Staatlichkeit von Synagoge, Kirche und Moschee entsteht

erstmal eine von der Privatsphäre getrennte Öffentlichkeit, eine Vorform organischer Solidarität (Brown 1989).

In diesem Clash des biblischen mit dem bürgerlichen Master-Image – zugleich ein Clash von Theorie und Praxis – bleibt der herrschenden bürgerlichen Partei des Imperators nur die Möglichkeit, sich auf das zu konzentrieren, was sie besser verstand als jede andere: die Macht in den Händen zu behalten.

Doch am Ende ließen sie sich aufgrund des in der oströmischen Weltprovinz wachsenden Rechtsbedarfs darauf ein, *Bischofsgerichte* einzurichten, die aber nur römisches Privatrecht anwenden durften. Gottes Mühlen mahlen langsam, sagt man, und so gingen die Bischöfe zunehmend dazu über, das römische Privatrecht aus der *öffentlich-rechtlichen, ja verfassungsrechtlichen Perspektive des biblischen Rechts* auszulegen, indem sie die Existenz des Armen zu einer *provocatio ad populum* machen. D. h., der Arme provoziert die bewaffnete römische Bürger- und Soldatengenossenschaft mit dem Appell, sich selbst als urban und patrimonial beschränkte *bürgerliche Gesellschaft* aufzuheben und zur *Gesellschaft aller Armen des Imperiums*, potentiell aller Menschen zu *erweitern*. Denn der Arme – so dachten schon die radikaleren unter den Rabbinern des Nahen Ostens und den Bischöfen der *Schule von Antiochia* avant la lettre mit Marx, kann „sich nicht emanzipieren ..“ ohne „sich von allen übrigen“ Klassen der Gesellschaft und „damit alle übrigen“ Klassen „der Gesellschaft zu emanzipieren“ (Marx 1972b: 390). Die bloße Existenz „einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, die keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist,“ stellt für Rabbiner, Eremiten, Bischöfe, Patriarchen und Metropoliten sowie später für Marx ein universelles Unrecht dar. Das an den Armen wie später am Proletariat im 19. und 20. Jahrhundert „verübte“ Unrecht ist nämlich „kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin*,“ welches „nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann.“ (Marx 1972b: 390) Das hat Marx dann die „menschliche Emanzipation“ genannt. (Marx 1972c: 370) Aber schon den klerikalen Vorsitzenden der Bischofsgerichte gelingt es im 4. und 5. Jahrhundert, den zum Betteln genötigten Armen aus einer *ökonomischen* Kategorie des *Privatrechts* in eine *juristische* Kategorie des *öffentlichen (Kirchen-)Rechts* und damit den Bettler in einen Kläger, der potentiell die ganze Gesellschaft verklagt, zu verwandeln: „In the Near Eastern Model of society, the poor were a judicial, not an economic category. They were plaintiffs, not beggars.“ (Brown 2002: 69)

Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zum imperialen Monotheismus, der ersten Vorform einer modernen, menschenrechtlich strukturierten und egalitären, potentiell demokratischen Verfassung. Weder die bürgerliche Gesellschaft der Athener *polis* noch die römische *res publica* sind die Wiegen der europäischen Demokratie, sondern es ist der Monotheismus.

3. Weltbild und Herrschaft

Am Ende waren die Anhänger der richtigen Theorie, die das biblische Master-Image ins Bild setzt, doch nicht so erfolglos wie Luhmann unterstellt. Im imperialen Monotheismus hatte diese Theorie der Gesellschaft *auch* Realität. Aber der Preis war hoch. Im „>Strahlenkranz des Himmels<“ (Habermas 2019a: 151) wird sie zu einer bis ins 18. Jahrhundert, ja bis heute

wirksamen „Herrschaftstheologie“ (Theunissen 1978: 355), die der politischen Philosophie der Griechen und Römer an legitimierender Kraft weit überlegen ist. Der König triumphiert über die Propheten. Er zerreißt den Vertrag, den Gott am Berg Sinai mit dem Volk geschlossen hatte, in dem das Volk alle Macht der Könige und Imperatoren auf das Konto Gottes *umbucht*, den Staat „vergleichsgültig“ (Assmann 1995: 105), Herrschaft überhaupt „aus den Angeln“ hebt, um eine noch nie dagewesene „politische und soziale Utopie“ zu verwirklichen (Assmann 2013: 79 f.).

Kaum hat der Imperator in Konstantinopel die Macht mit dem Metropolitenteil, erfindet er den modernen Populismus. Ähnlich weit entfernt wie nach antiker Anschauung Gott von den Menschen, wird der Imperator Mensch, bleibt zwar wie Jesus gottähnlich, aber „with a carefully maintained human touch“ (Brown 2002: 98). Er verkleidet seine Frau, die Kaiserin als Evita Peron und lässt sie ohne Gefolge und imperiales Gepränge in den eben frisch errichteten Armenhäusern und Hospitälern Konstantinopels ‚Don’t cry for me, Argentina‘ singen. Rührend versorgt die Kaiserin Theodora I. (ca. 500–548) selbst die Kranken, gibt ihnen Medizin, bringt ihnen den Suppentopf und die Bettpfanne, füttert sie, teilt mit ihnen das Brot und serviert ihnen Leckerbissen. Der Imperator, Justinian I. (ca. 482–565), der christlichste aller Imperatoren, versteht sich selbst wie kaum ein anderer auf die Herrscherrolle, aber er weiß auch, dass die Menschwerdung, durch die er sich selbst erniedrigt, ihm die Herzen der Armen zufliegen lässt. Er gibt der Monarchie ein menschliches Gesicht und führt seinen Enkel in die Kunst des neuen, christlichen Humanismus ein. Zu allen Staatsakten geht der junge Imperator gottgleich in glänzendem Purpur, aber dann sucht er wie Bill Clinton das Bad in der Menge, kommt als Jolly Good Fellow im einfachen Straßenanzug in *seiner* Stadt zu *seinen* Leuten. Bei Siegesfeiern schreitet er inmitten der Menge seiner Untertanen als einer von ihnen voran in das Hippodrom. Als ein Blizzard vom Schwarzen Meer über Konstantinopel hereinbricht, legt er den Purpur erneut ab und begibt sich einfach gekleidet in die Mitte des zum Gebet versammelten Volks. Er ist der erste Imperator der Weltgeschichte, der ohne Bodyguards und kaiserliches Diadem wie jedermann und jede Frau in der späteren Hagia Sophia der heiligen Messe beiwohnt. Ist die größte Nähe zwischen Gott, Kaiser und Jedermann erreicht, *fühlen* sich alle wie Gott und Christus in einer Person. Das Gefühl kommt der Herrschaft zugute. Statt Weltveränderung wärmende Gottesnähe. Antiker Populismus.

Der Metropolit schweigt, denn die Bischöfe sind jetzt selbst in die herrschende Klasse aufgestiegen, gehören zum System und ergänzen es um einen noch sehr moderaten Reformismus, bauen Waisen- und Witwenhäuser, Hospitäler, sorgen sich um die Gleichheit der Armen vor dem Gesetz, verteilen ihre Almosen gleichmäßiger als die altrömischen Mafia-bosse und verbieten es, überschüssige Neugeborene auf den Müll zu werfen. Das ist nicht nichts, aber viel zu wenig, um die revolutionäre Botschaft ihres Monotheismus schrittweise zu verwirklichen. Das Imperium bleibt, was Ägypten nach dem Zeugnis Jan Assmanns nie war, ein altägyptisches Sklavenhaus, ganz so wie in Heines Gedicht *König David*:

„Lächelnd scheidet der Despot,
Denn er weiß, nach seinem Tod
Wechselt Willkür nur die Hände,
Und die Knechtschaft hat kein Ende.“

Aber die revolutionäre Religion ist nur deshalb die überlegene Form der Herrschaftslegitimation, weil sie revolutionär ist. Nur solange die revolutionäre Botschaft der *Veränderung dieser Welt*: der Abschaffung von Hunger, Unterdrückung, Ausbeutung und Stigmatisierung

noch wirksam ist, funktioniert sie als Herrschaftslegitimation. Um es in einem Bild auszudrücken:

Nur dann können die Türme der Herrschaft immer höher wachsen, wenn sie in vermintem Gelände gebaut werden, in dem „nichtentschärfte Sprengsätze“ verkapselt sind (Habermas 2019a: 155), die das „universalistische, weit über die soziale Realität hinauschießende normative Potential“ des Monotheismus bergen, das sich „über lange Latenzzeiten hinweg immer wieder am Widerstand gegen Armut, Repression und Ausbeutung entzündet“ und in „Protestbewegungen“ (151) und „sozialen Revolten“ entlädt (155) – ganz so wie in Heines Gedicht *Belsazar*:

„Und der König ergriff mit frevler Hand
Einen heiligen Becher, gefüllt bis am Rand.
Und er leert ihn hastig bis auf den Grund
Und rufet laut mit schäumendem Mund:
Jehovah! dir künd ich auf ewig Hohn –
Ich bin der König von Babylon!
(...)
Und sieh! und sieh! an weißer Wand
Da kam's hervor wie Menschenhand;
Und schrieb, und schrieb an weißer Wand
Buchstaben von Feuer, und schrieb und schwand.
(...)
Die Magier kamen, doch keiner verstand
Zu deuten die Flammenschrift an der Wand.
Belsazar ward aber in selbiger Nacht
Von seinen Knechten umgebracht.“

Im kommunistischen Manifest hätten die Magier nachlesen können, warum. Um ihre Klassenherrschaft zu erhalten, konnte die jeweils herrschende Klasse bis weit ins Zeitalter der modernen Weltgesellschaft nicht auf die für sie selbst brandgefährliche Legitimation durch den Monotheismus verzichten.

4. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

Das normative Potential des Monotheismus reicht für zwei große christliche Rechtsrevolutionen in der europäischen Weltprovinz: die Papstrevolution (1070–1122) und die protestantischen Revolutionen (ca. 1520–1660); und als Anshub der postchristlichen, nur noch als Ideologie eurozentrischen Weltrevolutionen des Verfassungsrechts (1750–1850) sowie der sozialen Weltrevolutionen (1848–1949). Letztere stehen jedoch, wie Kants praktische Philosophie, auf eigenen, von der Religion unabhängigen Beinen.

Immanuel Kant ist ein Sympathisant der Jakobiner, der aus seinem Enthusiasmus für deren Revolution nie einen Hehl gemacht hat und das Versprechen der Religion auf Rettung von oben für „leidigen“ „Trost“ bzw. sogar „Opium für das Gewissen“ hält,² sich vom Christentum längst verabschiedet hat, nicht aber vom Monotheismus: dem Egalitarismus und Universalismus des biblischen Master-Image. Er wollte die Herrschaftstheologie loswerden, nicht ihr utopisches Projekt. Er veröffentlicht 1793, kurz nach Hinrichtung des französischen

2 Kant 1977b: 210 [BA 33]; dazu Eberl/Niesen 2011: 360f.; Kant 1977d: 723 [A 84, B 90], 733 [B 105, Zusatz].

Königs, eine Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1977e). Seine Theorie, das ist die *Verfassungslehre* der französischen Revolution. Es geht um *Menschenrechte* und *Demokratie*. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, kontert der Realpolitiker.

Die Dekapitation der *zwei* Körper des Königs, des zeitlichen und des zeitlosen in den kalten Januartagen auf dem Pariser *Place de la Concorde*, hatte die Praktiker und ihre Herren in Furcht und Schrecken versetzt. Plötzlich ist die Jahrtausende alte Monarchie nicht mehr alternativlos. Für Kant hingegen ist die Revolution eine neue Achsenzeit. Die profane Einlösung der eschatologischen Hoffnung *aller monotheistischen Religionen*. Eine Zeit, „um die sich alles dreht und die ihren Verlauf in ein Vorher und Nachher teilt“ (Assmann 2018: 14). Sie ist der Beweis, dass die Theorie, dass die Verfassungslehre von Menschenrecht und Demokratie wahr ist, *weil* sie für die Praxis taugt, während die Realpolitik, die sich, wie Kant sagt, „pöbelhaft“ auf „vorgeblich widerstrebende Erfahrung“ berufen hatte, an der *Veränderung der Erfahrung durch die richtige Theorie* scheitert (Kant 1968: 248 [A 316, B 373]).

Die richtige Theorie hat das Verfassungsfieber nicht nur in der gesamten atlantischen Region (Osterhammel 2010), sondern auch in der gesamten pazifischen Weltregion entfesselt. Das Frauenwahlrecht wurde 1838 in der ozeanischen Inselrepublik Pitcairn von der indigenen Bevölkerung eingeführt, bevor es auf dem Weg von Süd nach Nord über das Wyoming-Territorium der Vereinigten Staaten 1869, Neuseeland 1893 und Colorado 1893 die europäische Weltprovinz in Finnland erreicht (Colley 2021).

Das monotheistische Master-Image hat sich zwischen 1750 und 1850 in die profane Gestalt einer Verfassung verwandelt, die patrimoniale Herrschaft aufhebt, das Privatrecht und die Ausgestaltung und Konkretisierung der subjektiven Rechte dem demokratischen Selbstorganisationsrecht überantwortet, jener *gesetz- und verfassungsgebenden Gewalt* des öffentlichen Rechts, die nach der Einsicht des jungen Marx die „französische“ und „überhaupt“ alle „großen organischen allgemeinen Revolutionen gemacht“ hat (Marx 1972a, 260). Aus den zwei Gewalten des imperialen Monotheismus werden die drei Gewalten der modernen Demokratie.

5. Theorie und Praxis im globalen Konflikt

Mit diesem Schritt beginnt die bis heute andauernde, von massiven Rückschlägen begleitete, Erweiterung der *bürgerlichen Emanzipation* (liberale Moderne) zur *menschlichen Emanzipation*. Ihr widerstreitet jedoch die, in der irreversibel gewordenen Weltgesellschaft mehr denn je „schicksalsvollste Macht ... des modernen Lebens: der *Kapitalismus*“ (Weber 1920: 4).

Die durch die sozialen Weltrevolutionen zwischen 1848 (Europäische Revolution) und 1949 (Chinesische Revolution) angestoßene und von den global vernetzten sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren mit erstaunlichen Erfolgen forcierte, egalitäre Inklusion aller sozialen Klassen, aller Geschlechter, aller Hautfarben (*races*, Nationalitäten) ist noch lange nicht abgeschlossen und überall heftig umkämpft. Immerhin hat sich der Vorrang des öffentlichen vor dem privaten Recht nicht nur in den wenigstens formell demokratischen Staaten, sondern auch in den meisten faktisch autokratischen Staaten – die Rawls „decent

hierarchical societies“ nennt (Rawls 1999: 64 ff.) – durchgesetzt. Damit hat der Verfassungsstaat, der nach wie vor „kapitalistischer Staat“ (Offe 1973) ist, zumindest ein gewisses Gegengewicht zur Erpressungsmacht des Kapitals geschaffen.

An diese, von ihm projektierte Evolution hatte Kant seine eschatologisch inspirierte Friedensutopie einer Weltbürgergesellschaft angeschlossen. Ebenso Marx, der sich mit der Idee einer einzigen sozialen Weltrevolution, die auf der Einsicht in die Unmöglichkeit des Sozialismus in einem Land beruht, an der verfassungsrechtlichen Möglichkeit orientiert, die privatrechtlich entfesselte Akkumulation sozialer Macht (Herrschaft über produktive und reproduktive Arbeitskraft, koloniale Herrschaft etc.) öffentlich-rechtlich *einzuschränken* und *aufzuheben*, und zwar durch – „ein Staatsgesetz“ (Marx 1968: 320).

Aber der Fortschritt der Solidarität bleibt bis heute auf den *nationalen Staat*, vor allem den *reichen beschränkt*, während sich das *internationale öffentliche Recht* (Bogdandy et al. 2017) zwar nominell etabliert, normativ aber nur mühsam durchgesetzt hat, und die Fehde, also der Krieg bis heute (ganz so wie in der patrimonialen bürgerlichen Gesellschaft Roms) de facto *privatrechtlich* nur *strukturiert*, nicht aber verfassungsrechtlich (*global constitutionalism*) *unterbunden* wird. Paradigmatisch sind die von der Staatengemeinschaft (nicht: Völkergemeinschaft oder gar Menschheit) akzeptierten Normen der Verhältnismäßigkeit ziviler Kollateralschäden (also zeretzter und zerquetschter Zivilisten infolge militärisch gerechtfertigter Kriegseinsätze). Sie immunisieren diese Einsätze faktisch gegen jeden Zugriff des internationalen Strafrechts. Bestenfalls also *Strukturierung*, nicht *Verbot* nahezu beliebiger Kollateralschäden durch internationales Privat(straf)recht. Immerhin bringt das Weltrechtsprinzip ein erstes echtes Moment öffentlichen Rechts zur Geltung, das den Staaten die Aufhebung der Immunität beim Verdacht auf Verletzungen des humanitären Völkerrechts, *crimes against humanity* etc., erlaubt.

Wenn das Ende des Zweiten Weltkriegs, als die Führungsmächte einer faschistisch-autoritären Weltordnung, Deutschland und Japan, bedingungslos kapitulierten, die *größte Niederlage der globalen Rechten seit 1789* – der Ausbruch der französischen, karibischen, amerikanischen, ozeanischen und pazifischen Verfassungsrevolutionen – war, der den ersten großen Fortschritt des internationalen öffentlichen Rechts darstellt, dann war 1989 im Rückblick der *größte Triumph der globalen Rechten seit 1814*, als Zar, Kaiser und König der alten Monarchie an der Spitze ihrer konterrevolutionären Truppen nach Paris einmarschierten.

Und beide Male, 1814 und 1989, scheiterte die längst überfällige Abwicklung maroder, zunehmend verbrecherischer Imperien (Thornhill 2011; 2018; 2020; 2021): 1814 die der *europäischen Imperien*, die in Kolonialismus, Weltkrieg, Sklaverei, Rassismus, Antisemitismus und Völkermord endete, und 1989 scheiterte 1. die Abwicklung des längst konterrevolutionären Sowjetimperiums an neoliberaler Realitätsverleugnung im Westen, an Jelzin, Putin, PiS und Fidesz im Osten usw., und es scheiterte 2. die ebenso überfällige Abwicklung des US-amerikanischen Imperialismus, der mit dem letzten Irakkrieg das UN-System des internationalen öffentlichen Rechts endgültig zerstört hatte.

Heute sind Ukrainekrieg und Nahostkrieg nur die weltöffentlichen, im Fernsehen der reichen Länder sichtbaren Zeichen dieser Tragödie, die im globalen Süden mit Afrika im Zentrum seit langem Alltag ist. In allen Fällen kann die Lösung nur sein, *zunächst* den endlosen Zirkel von Gewalt und Gegengewalt, von wie immer berechtigter Schuld- und Gegenschuldzuschreibung zu durchbrechen, um *danach*, wenn (und nur, wenn) die Waffen schweigen, alles weitere, vor allem eine neue Weltrechtsordnung diplomatisch und weltöffentlich auszuhandeln – und das ohne jede Bindung an Boden und Blut (Levinas 2017).

Nur so und in dieser Reihenfolge kann das internationale öffentliche Recht wieder zu *normativer Geltung* kommen, und so schreibt es auch das noch nominell bestehende Recht der UN-Charta und vor allem das noch wichtigere, ebenso bindende Zweite Zusatzprotokoll der Genfer Konvention vom 12. August 1949 vor, das nicht nur, wie die Charta, für Kriege gilt, sondern wie das innerstaatliche, öffentliche Ordnungsrecht für alle Formen bewaffneter Konflikte (*armed conflicts*). Am Ende werden sich dann wieder die Stärksten durchsetzen, aber die wie immer von Herrschaftsinteressen kontaminierten Diskurse der transnational gesetzgebenden Gewalten sind doch für den zwanglosen *Zwang* des besseren Arguments nicht gänzlich unempfindlich. Und zwingendes, durchsetzbares Recht „kann“, auch wenn es im Herrschaftsinteresse gesetzt wird, „zurückschlagen“ (Müller 1997: 56).

Literatur

- Assmann, Jan (1995): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. 2. Auflage. München: Siemens-Stiftung.
- Assmann, Jan (2013): Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- Assmann, Jan (2018): Achsenzeit – Eine Archäologie der Moderne. München: Beck.
- Bauer, Thomas (2018): Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient. München: Beck.
- Berman, Harold (1982): Law and Revolution. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bogdandy, Armin von/Goldmann, Mathias/Venzke, Ingo (2017): From Public International to International Public Law. In: European Journal of International Law 28, 1, S. 115–145.
- Buber, Martin (1956): Königtum Gottes. Heidelberg: Schneider.
- Bright, Charkes/Geyer, Michael (2012): Benchmarks of Globalization: the Global Condition, 1850–2010. In: Douglas Northrop (Hrsg.): A Companion to World History. Oxford: Blackwell, S. 285–300.
- Brown, Peter (1989): Spätantike. In: Veyne, Paul (Hrsg.): Geschichte des privaten Lebens. I. Band: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich. Frankfurt am Main: Fischer, S. 229–298.
- Brown, Peter (2002): Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. Hanover NH: Brandeis University Press.
- Brunkhorst, Hauke (2014): Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives. New York/London: Bloomsbury.
- Cohen, David (2000): Historiography, War, and War Crimes: The Representation of War Crimes. In: Rechtshistorisches Journal 19, S. 1–19.
- Colley, Linda (2021): The Gun, the Ship & the Pen. Warfare, Constitutions and the Making of the Modern World. London: Profile.
- Eberl, Oliver/Niesen Peter (2011): Kommentar. In: Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der *Rechtslehre*. Berlin: Suhrkamp, S. 89–416.
- Feil, Ernst (2004): Religion und Geschichte. In: Betz, Hans Dieter et al. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 267–274.
- Geyer, Michael (2022): The Time of World History. Essaying Marshall G.S. Hodgson’s Work on Islamicate Societies and Afro-Eurasian World History. In: Mittler, Barbara/Maissen, Thomas/Monnet, Pierre (Hrsg.): Chronologies. Periodisation in a Global Context. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, S. 141–171. <https://doi.org/10.17885/heiup.607.c15137> [Zugriff: 28.03.2024].

- Habermas, Jürgen (2006): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2019a): Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2019b): Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 67, 5, S. 729–743.
- Höfert, Almut (2015): Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Kant, Immanuel (1968): Kritik der reinen Vernunft. 2., hin und wieder verbesserte Auflage. 1787. Akademie-Ausgabe, Bd. III. Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1977a) [1798]: Der Streit der Fakultäten. In: Ders.: Werke, Bd. XI. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 260–393.
- Kant, Immanuel (1977b) [1795/1796]: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf In: Ders.: Werke, Bd. XI. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191–251.
- Kant, Immanuel (1977c) [1784]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders.: Werke, Bd. XI. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 51–61.
- Kant, Immanuel (1977d) [1793/94]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders.: Werke, Bd. VIII. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 647–979.
- Kant, Immanuel (1977e) [1793]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Ders.: Werke, Bd. XI. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 125–172.
- Koskenniemi, Martti (2001): The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel (2017) [1992]: Heidegger, Gagarin und wir. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, S. 173–176 [auch 1991 u.d.T.: Heidegger, Gagarin und wir. Vor 30 Jahren umkreiste Juri Gagarin als erster Mensch die Erde. In: taz. am Wochenende, 13.4.1991, S. 18. <https://taz.de/Heidegger-Gagarin-und-wir!/1723962/> [Zugriff: 2.4.2024].
- Luhmann, Niklas (1975): Die Weltgesellschaft. In: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 51–71.
- Luhmann, Niklas (1988): Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. In: Durkheim, Emile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 19–38.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Politik der Gesellschaft. Hgg. v. André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1968) [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. MEW, Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1972a) [1843]: [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)]. In: MEW, Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 201–333.
- Marx, Karl (1972b) [1844]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW, Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 378–391.
- Marx, Karl (1972c) [1844]: Zur Judenfrage. In: MEW, Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 347–377.
- Maus, Ingeborg (1992): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meisel, Josef S. (2011): Knowledge and Power. The Parliamentary Representation of Universities in Britain and the Empire. Parliamentary History: Texts and Studies, Bd. 4. Malden, MA u. a.: Wiley-Blackwell For The Parliamentary History Yearbook Trust (hier: Chapter 2: The Rise and Fall of the University Franchise, S. 24–47).
- Meyer, John W./Ramirez, Francisco O./Soysal, Yasemin Nuhoğlu (1992): World Expansion of Mass Education, 1870–1980: In: Sociology of Education 65, 2, S. 128–149.

- Milanovic, Branco (2022): Does the United Nations still exist? In: Social Europe, 3rd October 2022. <https://www.socialeurope.eu/does-the-united-nations-still-exist> [Zugriff: 28.03.2024].
- Möllers, Christoph (2005): Gewaltengliederung. Legitimation und Dogmatik im nationalen und internationalen Rechtsvergleich. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, Friedrich (1997). Wer ist das Volk? Die Grundfrage der Demokratie – Elemente einer Verfassungslehre VI. Hgg. von Ralph Christensen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Offe, Claus (1973): Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur politischen Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Osterhammel, Jürgen/Peterson, Niels P. (2007): Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen. München: Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2010): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München: Beck.
- Parsi, Trita (2023): The U.S. Is no longer an Indispensable Mediator. In: New York Times, March 24, 2023, Abschnitt A, S. 23. (online first unter der Überschrift: The U.S. Is Not an Indispensable Peacemaker, March 22, 2023. <https://www.nytimes.com/2023/03/22/opinion/international-world/us-china-russia-ukraine.html> [Zugriff: 28.03.2024]).
- Parsons, Talcott (1961): Order and Community in the International Social System. In: Rosenau, James N. (Hrsg.): International Politics and Foreign Policy. A Reader in Research and Theory. New York: The Free Press of Glencoe, Inc., S. 120–129.
- Parsons, Talcott (1975): Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pistor, Katharina (2019): The Code of Capital. How the Law Creates Wealth and Inequality. Princeton: Princeton University Press.
- Reichold, Anne (2021): Varieties of Resentment. In: Siegetsleitner, Anne et al. (Hrsg.): Crisis and Critique. Philosophical Analysis and Current Events. Proceedings of the 42nd International Ludwig Wittgenstein Symposium. Berlin: De Gruyter, S. 157–174.
- Rawls, John (1999): The Law of Peoples. with „The Idea of Public Reason Revisited“. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1998): Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spector, Matthew (2022): The Atlantic Realists. Empire and International Political Thought Between Germany and the United States. Stanford: Stanford University Press.
- Sivasundaram, Sujit (2020): Waves Across the South. A New History of Revolution and Empire. London: William Collins.
- Theunissen, Michael (1978): Begriff und Realität. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 324–359.
- Thornhill, Chris (2011): A Sociology of Constitutions. Constitutions and State Legitimacy in Historical-Sociological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornhill, Chris (2018): The Sociology of Law and the Global Transformation of Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornhill, Chris (2020): Constitutionalism and Populism: national political integration and global legal integration. In: International Theory, 12, 1, S. 1–32.
- Thornhill, Chris (2021): Democratic Crisis and Global Constitutional Law. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veyne, Paul (1989): Das Römische Reich. In: ders.: (Hrsg.): Geschichte des privaten Lebens. I. Band: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich. Frankfurt am Main: Fischer, S. 19–228.
- Veyne, Paul (1990): Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike. Darmstadt: WBG.
- Weber, Max (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Welsch, Martin (2021): Anfangsgründe der Volkssouveränität. Immanuel Kants ‚Staatsrecht‘ in der ‚Metaphysik der Sitten‘. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Wihl, Tim (2019): Aufhebungsrechte. Form, Zeitlichkeit und Gleichheit der Grund- und Menschenrechte. Weilerswist: Velbrück.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).