

Konservative Theorie - für heute gelesen

„Denn der Adel (um ihn bei dem einmal traditionell gewordenen Namen zu nennen) ist seiner unvergänglichen Natur nach das ideale Element der Gesellschaft; er hat die Aufgabe, alles Große, Edle und Schöne, wie und wo es auch im Volke auftauche mag, ritterlich zu wahren, das ewig wandelbare Neue mit dem ewig Bestehenden zu vermitteln und somit erst wirklich lebensfähig zu machen. Mit romantischen Illusionen und dem bloßen eigensinnigen Festhalten des längst Verjäherten ist also hierbei gar nichts getan.“¹

Ist der Konservatismus tot? Schaut man in die politische Landschaft, so gleicht sie einem permanenten Erdbeben, bei dem man noch nicht weiß, welcher Stein auf welchem stehenbleiben wird. Gerd-Klaus Kaltenbrunner sprach 1974 von einer Tendenzwende. Ob sie über 40 Jahre später Wirklichkeit wird, wer weiß es? Richtet man seinen Blick auf die katholische Kirche, findet man allenfalls Restbestände konservativen Denkens: Neokonservative („So wie früher kann man das natürlich nicht mehr sagen, aber mit meinem Ansatz...“), Traditionalisten (leider oft nichts mehr als 68er von rechts) und Traditionspfleger (die Romantik einer Traumhochzeit in barocker Pracht)... Spricht man mit jungen Leuten, stößt man rasch auf einen sehr unideologischen Mix von sehr traditionellen Werten (Lebenstraum: einen Baum pflanzen, eine Familie gründen, ein Haus haben) mit einer Bejahung von „Jeder soll machen, was er will“. Bei einem Seminar zu „Konservativ - Erkundungen eines unbekanntem Begriffs“ im Wintersemester 2016/17 stellten wir fest: Konservativ, das ist wirklich *terra incognita*. Ein Desiderat ganz sicher, aber eben noch eines, das kaum auf eine verlässliche Identität zurückgreifen kann. „Ich würde mich schon für konservativ einschätzen,“ meinte ein Teilnehmer, „aber was sich heute konservativ nennt, damit kann ich mich kaum anfreunden.“ Im Rahmen dieses Seminars kamen verschiedene Theoretiker des Konservatismus zur Sprache. Keinem von ihnen ist es gelungen, die Grundlagen für einen heutigen modernitätsfähigen Konservatismus zu legen. Bei jedem finden sich jedoch Ansätze zum Weiterdenken in diese Richtung. Die folgenden Buchvorstellungen sollen dazu beitragen.

¹Joseph von Eichendorff, Der Adel und die Revolution, in: Ausgewählte Werke. Bd. 4. Hg. und mit einem Nachwort von Hans A. Neunzig, München 1987, 341-366, hier 365.

Inhalt

Inhalt	2
A. Theorie des 19. Jahrhunderts.	4
<i>Joseph von Eichendorff</i> , Der Adel und die Revolution, in Ausgewählte Werke. Bd. 4. Hg. und mit einem Nachwort von Hans A. Neunzig, München 1987, 341-366	4
<i>Novalis</i> , Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Werke in zwei Bänden. Bd. 2, Köln 1996, 23-43.....	7
<i>Adam Heinrich Müller</i> , Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondre, Leipzig 1819.	9
B. Neuere und zeitgenössische Autoren.	12
<i>Arnold Gehlen</i> , Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Hg. von Karl-Siegbert Rehberg (= Arnold Gehlen Gesamtausgabe 5), Frankfurt a.M. 2004 (Original 1956); <i>ders.</i> , Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft (= rde 53), Hamburg 1957; <i>ders.</i> , Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Hg. von Karl-Siegbert Rehberg (= Arnold Gehlen Gesamtausgabe 8), Frankfurt a.M. 2004 (Original 1969).....	12
<i>Hans Freyer</i> , Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955.	16
<i>Helmuth Plessner</i> , Die Frage nach der <i>Conditio humana</i> . Aufsätze zur philosophischen Anthropologie (= stb 361), Frankfurt a.M. 1976	20
<i>Ernst-Wolfgang Böckenförde</i> , Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert (= Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Themen 86), München 2015.	24
<i>Jean-François Mattéi</i> , Le procès de l'Europe. Grandeur et misère de la culture européenne (= intervention philosophique), Paris: PUF 2011.....	29
<i>Romano Guardini</i> , Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Leipzig: St. Benno-Verlag 1954.	32
<i>Julien Benda</i> , Der Verrat der Intellektuellen (<i>La trahison des clercs</i>). Mit einem Vorwort von Jean Améry. Aus dem Französischen von Arthur Merin (= Ullstein Materialien), Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1983.	36
<i>Elias Canetti</i> , Masse und Macht. Sonderausgabe, Hamburg 1984.	38
<i>Helmut Schelsky</i> , Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977 (Original 1975)	40
<i>Alain Finkielkraut</i> , La défaite de la pensée. Essai, Paris: Gallimard 1987.	44
<i>Samuel P. Huntington</i> , The Clash of Civilizations?, in: <i>Foreign Affairs</i> 72, H. 3 (Sommer 1993) 22-49	46
<i>Max Weber</i> , Wissenschaft als Beruf. Nachwort von Friedrich Tenbruck; <i>ders.</i> , Politik als Beruf. Nachwort von Ralf Dahrendorf, Stuttgart 1995. 1992.	49
Wissenschaft als Beruf.....	49
Politik als Beruf.....	51
<i>Marcel Gauchet avec Éric Conan et François Azouvi</i> , Comprendre le malheur français, Paris: Stock 2016.....	55

C. Theorie des Konservatismus.....	58
<i>Karl Mannheim</i> , Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr (= stw 478), Frankfurt a. M. 1984	58
<i>Gerd-Klaus Kaltenbrunner</i> , Der schwierige Konservatismus, in: ders. (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus (= Sammlung Rombach NF 18), 19-54	62
<i>Sven-Uwe Schmitz</i> , Konservatismus (= Elemente der Politik), Wiesbaden 2009	63
D. Kurzvorstellungen.....	65
<i>Edmund Husserl</i> , Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in: <i>Philosophia</i> 1 (1936) 77-176	65
<i>Max Scheler</i> , Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn: Bouvier ¹² 1991.....	67
Lexikon des Konservatismus. Hg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Graz-Stuttgart: Leopold Stocker Verlag 1996.	70
<i>Henri de Lubac</i> , Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach - Nietzsche - Comte und Dostojewskij als Prophet. Übertragung aus dem Französischen von Dr. Eberhard Steinacker, Salzburg 1950 (Orig.: Le drame de l'humanisme athée)	71

A. Theorie des 19. Jahrhunderts

Joseph von Eichendorff, Der Adel und die Revolution, in Ausgewählte Werke. Bd. 4. Hg. und mit einem Nachwort von Hans A. Neunzig, München 1987, 341-366

Wer in Deutschland in die Schule gegangen ist, kennt den schlesischen Dichter Eichendorff (1788-1857) wohl nur als Verfasser des „Taugenichts“, somit als Vertreter der hellen Seite der Romantik, von Wald, Witz und Gesang, vielleicht noch vom „Marmorbild“ und „Schläft ein Lied in allen Dingen“. Dass er auch ein ausgezeichnete Essayist war, der mit spitzer Feder gegen Philister und Lebenskrämer zu Felde zog, ist kaum bewusst. Vielleicht liegt es an seiner durch und durch katholischen Prägung, gewiss auch daran, dass er bei aller konservativen Grundausrichtung kaum einer Partei oder Gesinnungsgemeinde zuzuordnen ist. Dabei hat er mit „Der Adel und die Revolution“ eine der witzigsten und treffendsten Skizzen zur Selbstfindung konservativen Geistes vorgelegt, voll Ironie und Klarsicht, ein Dokument der Wandlung des Adels der Geburt zu der des Geistes, oder soziologischer: von Standesprivileg zu Elitenethik. „Sehr alte Leute wissen sich wohl noch einigermaßen der sogenannten guten alten Zeit zu erinnern. Sie war aber eigentlich weder gut noch alt, sondern nur noch eine Karikatur des alten Guten“, so eröffnet Eichendorff seine Seiten, und man weiß: Nicht Restauration hat er im Sinn, nicht Standesdünkel oder Elfenbeinturm, sondern Selbstbestimmung angesichts der revolutionären Umbrüche seiner Zeit. Wenn Konservative immer wieder auf das Gegenrevolutionäre reduziert werden, ist dieser Text ein rechtes *antidotum*.

Wahrer Adel ist für ihn *pietas*, also „wechselseitige religiöse Treue“ (341), die vom Starken Schutz und Ordnung für den Schwächeren verlangte. Eichendorff sieht sie seit dem Ausgang des Mittelalters zerstört und seit dem Dreißigjährigen Krieg, der „große[n] Tragödie des Mittelalters“ (341), endgültig zerstört. „Die Stelle der idealen Treue wurde sofort von der materiellen Geldkraft eingenommen“ (342), d.h. mittels Söldnerheeren, Hofdiensten und Glücksrittern, in der Gegenwart dann vollends durch die Herrschaft des Kaufmanns und des Industriellen. (Der „Taugenichts“ ist dazu geradezu das Gegenbild, ist er doch einfach der Mensch jenseits seiner Tauglichkeit und Verzwecklichkeit.) Doch der Adel erstarrte dabei zur bloßen Form. Symbol für diesen Zustand ist der Zopf, der „alles Naturwüchsige, als störend und abgemacht, hinter sich geworfen und mumienhaft zusammengewickelt“ hat (343). Nach seiner Einschätzung zerfiel er am Vorabend der Französischen Revolution in drei Richtungen:

1. den *Landadel* mit seiner „fast insularischen Abgeschlossenheit“ (343) und einem rundum prosaischen Leben zwischen Landwirtschaft und derben Tanzvergünstungen,
2. „die Exklusiven, *Prätentiösen*, die sich und andere mit übermäßigem Anstande langweilten“ (348), der Inbegriff der Rokoko-Adligen („alle taten eigentlich gar nichts“ [352]), die alles Natürliche - „die zudringlich störende Natur“ (350) - dressierten und zierten, und dann auch wieder das Gegenteil im Gefolge Rousseaus, Diderots und Lessings: „man wollte womöglich bis in den Urwald zurück“ (351),
3. die frivolen *Libertins*, Verschwender, Abenteurer, Berauschte, „um nur die unerträgliche Langeweile loszuwerden“ (353), auf deren „forcierte[s] Lustspiel“ meist „ein tragisches Ende“ folgte, „dem kurzen Rausche folgte der moralische und finanzielle Katzenjammer“ (353) - sehr zum Vorteil der von ihnen so verachteten Geldaristokratie der aufkommenden Großindustriellen.

Sie alle aber bemerkten nicht das Heraufziehen der Revolution, „eine fast unheimlich schwüle

Gewitterstille, und niemand merkte und beachtete es, daß das Wetter von Westen bereits aufstieg und einzelne Blitze schon über dem dunklen Waldeskranze prophetisch hin und her zuckten“ (347). „Es brütete, wie schon gesagt, eine unheimliche Gewitterluft über dem ganzen Lande, jeder fühlte, daß irgend etwas Großes im Anzuge sei, ein unausgesprochenes, banges Erwarten, man wußte nicht von was, hatte mehr oder minder alle Gemüter beschlichen“ (355). Als die Revolution mit ihrem Macht-Wort von Freiheit und Gleichheit dann ausbrach, standen keineswegs alle Adeligen auf der Seite ihrer Gegner. Nicht wenige gab es, die „die Unrettbarkeit des Alten einsahen“ (356), es war „der goldene Faden aus der Vergangenheit gewaltsam abgerissen“, und seitdem ging die Menschheit wie nach dem Turmbau zu Babel „in die verschiedenen Stämme der Konservativen, Liberalen und Radikalen auseinander“ (357).

Doch mit dem Zertrümmern des Alten war es nicht getan, denn „unter Trümmern kann niemand wohnen, es mußte notwendig auf anderen Fundamenten neu gebaut werden, und von da ab begann das verzweifelte Experimentieren der vermeintlichen Staatskünstler, das noch bis heute die Gesellschaft in beständiger fieberhafter Bewegung erhält“ (357). Als treibende Kraft hinter diesen neuen Spannungen nach dem Schnitt der Revolution erkennt Eichendorff nun den Kampf „de Religion gegen die Freigeisterei“ (358). Schon vorrevolutionär waren viele Adelige allenfalls wie der Landadel religiös, so wie man „ein löbliches Handwerk“ betreibt (358), den anderen erschien „die Lächerlichkeit jederzeit als die unverzeihlichste Todsünde“ und gingen mit der aufklärerischen Zeitmode. Als dann aber diese Art der radikalen Aufklärung „aus den Bücherschränken in alle Welt ausgefahren“ war (364), hatten sie der radikalen Abschaffung Gottes zugunsten der nackten Vernunft nichts entgegenzusetzen:

„Es konnte nicht anders sein: die neue Welt schritt über ihre ganz verblüfften Köpfe hinweg, ohne nach ihnen zu fragen. Christus galt fortan für einen ganz guten, nur leider etwas überspannten Mann, dem sich jeder Gebildete wenigstens vollkommen ebenbürtig dünkte. Es war eine allgemeine Seligsprechung der Menschheit, die durch ihre eigene Kraft und Geistreichigkeit kurzweg sich selbst zu erlösen unternahm; mit einem Wort: der vor lauter Hochmut endlich toll gewordene Rationalismus, welcher in seiner praktischen Anwendung eine Religion des Egoismus proklamierte“ (358).

Nackte Vernunft, das hieß auch leerer Kosmopolitismus ohne Heimat, Prägung und Geschichte, also letztlich ganz ohne jene eingangs beschriebene religiöse Treue gegenseitiger Verpflichtung. Stattdessen war er „jenes seltsame ‚Überall und Nirgends‘, der in aller Welt und also recht eigentlich nirgend zu Hause war“, so „als sei die Menschheit ein bloßes Abstraktum und nicht vielmehr ein lebendiger Föderativstaat der verschiedensten Völkerindividuen. Alle Geschichte, alles Nationale und Eigentümliche wurde sorgfältig verwischt, die Schulbücher, die Romane und Schauspiele predigten davon, was Wunder, daß die Welt es endlich glaubte!“ (361) - welche hellsichtigen Worte für unsere Zeit einer stupiden Globalisierung und der Krise eines Europa, das kein „Europa der Vaterländer“ mehr sein will! Ebenso klarsichtig deckt Eichendorff hinter dieser Entwicklung den Siegeszug des Ökonomischen auf, genauer: man fing an, „die materiellen Mittel [...] als Selbstzweck zu betrachten“ (362), und das Bürgertum machte seine Städte „allmählich aus einer *Weltmacht* [zu] eine[r] *Geldmacht*“ (363). Was bleibt für den Adel? Eichendorff entläßt den Leser mit einer Andeutung, die es aber in sich hat:

„Denn der Adel (um ihn bei dem einmal traditionell gewordenen Namen zu nennen) ist seiner unvergänglichen Natur nach das ideale Element der Gesellschaft; er hat die Aufgabe, alles Große, Edle und Schöne, wie und wo es auch im Volke auftauche mag, ritterlich zu wahren, das ewig wandelbare Neue mit dem ewig Bestehenden zu vermitteln und somit erst wirklich lebensfähig zu machen. Mit romantischen Illusionen und dem bloßen eigensinnigen Festhalten des längst Verjährten ist also hierbei gar nichts getan“ (365).

In einem „Gebet“ von 1810 hat er dieselbe Gesinnung schön in Worte gefasst:

„Warum gabst du mir die Güte
Die Gedanken himmelwärts,
Und ein ritterlich Gemüte,
Das die Treue heilig hüte
In der Zeit treulosem Scherz?“²

Ob der Adel des Blutes dazu in der Lage ist, beurteilt der Dichter skeptisch und wirft ihm vor: „Mit romantischen Illusionen und dem bloßen eigensinnigen Festhalten des längst Verjäherten ist also hierbei gar nichts getan“, anstatt „das ewig wandelbare Neue mit dem ewig Bestehenden zu vermitteln und somit erst wirklich lebensfähig zu machen“ (365). Keine konservative Erstarrung im Gestern, keine Verhärtung im *Contra*, sondern Bewahrung des Höheren angesichts der aufkommenden stählernen Schwungräder und Aktienbündel. Das ist ein ganzes Programm, aber anstatt es auszuführen, transformiert er es, wie bei ihm so oft, in ein ironisches Gedicht auf „Prinz Rokoko“. Es endet verheißungsvoll: „Und der Lenz kommt über Nacht“ (366).

²Ausgewählte Werke. Bd. 1, 129.

Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Werke in zwei Bänden. Bd. 2, Köln 1996, 23-43

Schnell fertig ist man in aller Regel mit diesem utopischen, erzromantischen Essai Friedrich von Hardenbergs (1772-1801) von 1799: Mittelalterverklärung als Verweigerung gegen Aufklärung, Realismus und neue Zeit. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. - Ohne große weltliche Besitztümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte“ (23), mit dieser Eröffnungshymne gibt er ja allzu offenkundig den Ton an: Damals war alles besser, weil christlicher, ja - anstößigerweise - katholisch-päpstlicher (oder sogar jesuitenfreundlich, in seiner Zeit ein gezielter Tabubruch). Wenig später wird dem ja noch sekundiert: „Mit der Reformation war's um die Christenheit getan“ (29). Dabei hätten die ersten beiden Adjektive, „schön“ und „glänzend“, aufhorchen lassen können. Das Folgende handelt nicht von besseren, nicht einmal von heileren Zeiten, sondern von einer Kultur, die das Irdische durchdrang mit dem Himmlischen, und das ist eben das Herrliche, Weite, Grenzenlose, kurz: mit einem „heiligen Sinn“ (24) oder: Poesie des Himmels statt Prosa des Lebens. Das Preislied dieser Zeit auf den ersten Seiten dieser Utopie ist selber Poesie und natürlich alles andere als ein kirchengeschichtliches Proseminar. Und eine Utopie ist es wirklich, nicht einmal eine rückwärtsgerichtete. Ganz im Stil des aufkommenden Deutschen Idealismus geht die Geschichte ja weiter. Notwendig folgt die Entzweiung: zuerst der einen Christenheit in einander bekämpfende Konfessionen, dann in die von Glauben und Vernunft durch die „Philanthropen und Aufklärer“ (33) und schließlich in den vollendeten „Religionshaß“ (32): „Gott wurde zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels, das die Gelehrten aufführten, gemacht, welcher am Ende die Dichter und Spieler feierlich bewirten und bewundern sollte“ (33). Novalis gesteht den Neueren jeweils Fortschritt und Einsicht in „eine Menge richtiger Grundsätze“ (27) zu, doch das „notwendige Resultat ihres Prozesses“ - wieder lässt die Geschichtsphilosophie des Idealismus grüßen - vergaßen sie dabei und „trennten das Untrennbare“ (28).

Doch bei der Entzweiung kann es nicht bleiben. Versöhnung kann nach Novalis nur wieder durch die Religion kommen, und an dieser Stelle geht die Analyse der gegenwärtigen „staatsumwäzenden Zeiten“ (35) in die Verheißung einer neuen Zeit über, die „Spuren einer neuen Welt“ (36). Klar erkennt er, dass bloß materialistische, irdische Motive kein Gemeinwesen zusammenhalten können: „Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält. Aber knüpft ihn durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels, gebt ihm eine Beziehung aufs Weltall, dann habt ihr eine nie ermüdende Feder in ihm werdet eure Bemühungen reichlich belohnt sehen“ (35). Die neue Vereinigung von Himmel und Erde verlangt auch die Vereinigung der Kirchen in einer „großen[n] Versöhnungszeit“ (37), die die Menschheit aus dem „Religionsschlaf“ (38) befreien. Nur eine daraus entstehende neue Christenheit, die „weltlich und überirdisch zugleich ist“ (40), kann aus den gegenwärtigen Spannungen und Widersprüchen herausführen. Dabei meint Christenheit keineswegs nur den konfessorischen Glauben, sondern daneben auch überhaupt die „Freude an aller Religion“ oder, als dritte Möglichkeit, als Glauben an die Wandlungsfähigkeit alles Irdischen zum Göttlichen, also letztlich um seine Poetisierung zu Glanz und Schönheit (41).

Ein konfessorisches Christentum wird über eine so weite Auslegung die Stirne runzeln müssen, als ein mutiger Ausblick auf die Möglichkeiten von Religion im modernen Staat und Gesellschaft verdient das Essai aber zweifellos die Lektüre. Die Sicht von Novalis ließe sich etwa übertragen in die Formel aus der Bayerischen Verfassung, „Ehrfurcht vor Gott“. Ohne im

Sinn der Religionsfreiheit ein bestimmtes Bekenntnis verlangen zu dürfen, weiß der Staat und die bürgerliche Gesellschaft doch, dass nur im Wissen um ein Letztes, Absolutes und Heiliges die Menschlichkeit des Menschen gewahrt bleibt. Er wird nicht verbraucht von den Systemmächten der Nützlichkeit und Zwecke, von den Logiken der Wirtschaft oder der materiellen Bedürfnisse, sondern weiß sich verantwortlich vor etwas, was ihn unendlich überragt. Dieser für eine moderne Verfassungsphilosophie tragende Gedanke - nicht zuletzt angesichts der totalitären Versuchung - erhält bei Novalis jedoch eine ästhetische Variante: Poetisierung der Welt, ihr also Glanz und Schönheit zu verleihen, bedeutet auch den entscheidenden Blickwechsel: weg von ihrer bloßen Brauchbarkeit und Verbrauchbarkeit, von Brutalität und Banalität, hin zur Erschließung von unerschöpflichem Sinn *in* und nicht bloß mittels aller Dinge. Wenn wir derzeit ein geradezu süchtiges Verlangen nach Identität, Orientierung und Sinnerfahrungen sehen, dann liegen in der genialischen Utopie des Novalis sicher noch viele ungehobene Schätze.

Adam Heinrich Müller, Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondre, Leipzig 1819.

Alte Bücher sind immer für eine Überraschung gut. Das gilt besonders für die kleine, aber umfassende Schrift des wohl bedeutendsten Staatswissenschaftlers der Romantik und Konvertiten Adam Heinrich Müller (1779-1829). Neben seinen zumeist aus Vorträgen in glänzender Rhetorik hervorgegangenen Schriften (Hauptwerke: „Elemente der Staatskunst“, sprachästhetisch: „Zwölf Reden über die Beredsamkeit und ihren Verfall in Deutschland“) ist dieses knappere Werk leider nur wenig beachtet, obwohl es in größerer Klarheit und Ausgewogenheit nichts weniger als einen großen Wurf darstellt, dessen Aktualität von der ersten Seite an außer Frage steht. Müller leitet ein für unser heutiges Verständnis doppeltes Thema: 1. das Verständnis des Staates im Gegenüber zum Individuum, seinen Freiheiten und Verpflichtungen sowie 2. das Ideal einer menschengemäßen Wirtschaft.

1. STAATSVERSTÄNDNIS: In unbestechlicher Analyse führt er die Vertragstheorie des Staates auf eine fundamentale Vereinseitigung zurück, nämlich alles soziale Leben der Menschen im Staat zusammenlaufen zu lassen. Dies führt für ihn zum totalen Staat, in dem „alle Besonderheiten und Eigenthümlichkeit zerschmelzen“ muss (3), bzw. zum „Begriff des reinen Staates, de keinen anderen Staat in seinem Umkreis leidet“ (8). Dagegen setzt er die Dialektik vom Einzelnen als „Staat im Staate“: „Jeder einzelne Mensch, wie klein oder wie groß er sey, ist Haupt eines Standes oder Staates [...]; jeder Einzelne ist juristisches Subjekt. Eben so gewiß ist aber auch jeder einzelne Mensch in einem Stande oder Staate Glied eines Standes oder Staates; er ist hörig [...]; jeder Einzelne ist juristisches Objekt; er ist verpflichtet, inwiefern er berechtigt ist“ (2, ausführlicher 9-11 die Zweiheit von frei schaltendem Hausvater und Glied des Staates und damit von Freiheit und dienendem Gehorsam). Das ist der fruchtbare Lieblingsgedanke Müllers, die er bereits in seiner Erstlingsschrift „Der Gegensatz“ von 1804 in Auseinandersetzung mit Schelling vorgetragen hat: „Wo kein Unterschied, kein Contrast, keine Zweyheit, kein Gegensatz - da ist kein Wissen“ (5). Da bringt er alle Finesse des Deutschen Idealismus ein, wenn er die abstrakte, d.h. aus einer Leitidee konstruierte Erkenntnis gegen die konkrete setzt (6f.) - **Karl Mannheim** hat diese Vertiefung des Vernunftbegriffs später klar erkannt. Damit stellt sich die romantische Staatsidee Müllers also nicht gegen die aufklärerische Vernunft, auch nicht unter Berufung auf Geschichte, Herkunft oder „Volksgeist“, sondern entwirft eine „Dialektik der Aufklärung“ *ante litteram*, um zur wahren Vernünftigkeit menschlichen Miteinanders zu gelangen: „Mit jedem folgenden Jahrhunderte, angeblich steigender Freyheit, verlor sich mehr und mehr alle Freywilligkeit unter den Menschen“ (20). Doch er geht noch weiter: Das Postulat eines „absoluten Staates“ ist „nichts anderes, als das Ringen und Drängen eines unglücklichen Geschlechtes nach dem persönlichen Gotte, von dem es abgefallen ist“ (4). Es ist entstanden aus dem „unselige[n] Wahn, daß der Mensch seinen Gott und nicht Gott den Menschen erschaffe“ (4; so schafft der Mensch sich „**Surrogate des vergessenen Gottes**“, 19, vgl. 68: „unser ganzes Verderben ist unsre Gottesvergessenheit“, vgl. 38-43 gegen Rousseaus Theorie vom Sozialvertrag ohne Gottesbezug). Angedeutet ist damit auch der philosophische Anspruch: Besagte konkrete Vernunft setzt den Glauben voraus (7f.), der die Totalität der sozialen Beziehungen als in Gottes Vorsehung konkret gesetzt und (nach dem Ideal des Reiches Gottes, 8) gewollt voraussetzen muss, um sie auf dieser Grundlage zu ordnen. Dies ist selbst wiederum keine bloße spekulative Idee, sondern wesentlich ein Postulat der praktischen Vernunft, wie Kant gesagt hätte, insofern Freiheit und Gebundenheit bzw. Recht

und Klugheit nur in der „Beziehung des Menschen auf den lebendigen Gott“ (14) zum Ausgleich gebracht werden können (12-14). Das ist der Grund, warum der abstrakte Staat alles Recht im Staat zusammenlaufen lässt und „den Bürger aller seine wahren Staatsrechte“, d.h. seines Privatrechts, entkleidet, als wenn dieses ihm erst von oben zugeteilt wäre und er nicht selbst unveräußerliche vorstaatliche Rechte besäße (17, d.i. positive, historische Rechte, 22-25). Konkrete Vernunft heißt also, die Natur als den „Inbegriff alles Gegebenen, Positiven, ohne unser Zuthun Vorhandenen“ zu denken (26, vgl. 36 zu einem umfassenden theologischen Vernunftbegriff).

Ist das nicht die Apologie des *status quo*, die Verweigerung gegen jede notwendige Entwicklung? Mitnichten. An dieser Stelle führt Müller seinen entscheidenden Gegensatz ein, den zwischen Recht und Klugheit (25-32). Das Recht steht für eben dieses Vorgegebene, Unveräußerliche, die Klugheit aber für die Freiheit, im Rahmen des Gegebenen den Nutzen zu verfolgen und so für die Zukunft angemessen zu sorgen. Beides wird aber versöhnt in der Religion, die an Gott, den Weltenrichter und vorsehenden Hausvater oder einfach Gerechtigkeit und Liebe, glaubt. Dabei versteht sich der Gläubige eben stets sowohl als Diener wie als Ebenbild Gottes, also gehorsam und frei (33, „daß sich Herrschen und Dienen untereinander bedingen, daß die Freyheit nur in und durch den Gehorsam sey, der Gehorsam nur in und durch die Freyheit“, ähnlich 35 die Dialektik des „gleich vor Gott“ und „ungleich vor dem Gesetze“). Derselbe Glaube hilft dem Menschen auch, die große Verschiedenheit der Menschen, ihres Standes und ihrer Anrechte frei anzunehmen und nicht dagegen zu rebellieren. Töte er das, „würde er der wahren, positiven Freyheit verlustig gehn, seine eigne Wirklichkeit und Persönlichkeit aufgeben, die Willkühr oder Ungerechtigkeit anderer herausfordern, sie nöthigen, durch Reaction auch ihren stand zu überschreiten, und auch ihn in dem Gebiete seiner wahren und natürlichen Freiheit zu beeinträchtigen“ (44f.). Statt Konkurrenz aller gegen alle setzt Müller also auf die gegenseitige Ergänzung aller zum gemeinsamen Wohl (45). Ohne den Glauben dagegen stehen beide „überall im Kampf auf Leben und Tod“ (30). Beides darf darum nicht vermischt werden, wohl aber muss es in der konkreten Politik miteinander verbunden werden. So verlangt jede Staatswissenschaft das Miteinander der drei Wissenschaften Jurisprudenz, Politik und Theologie (34). Da Letztere noch einmal einen Doppelaspekt aufweist und selbst wieder in Moral und Ökonomik aufgeteilt werden kann, besteht sie insgesamt aus vier Teilen (37).

2. WIRTSCHAFT: Das Ideal der gegenseitigen Ergänzung anstelle der allumfassenden Konkurrenz weist bereits auf Müllers Gegnerschaft zu Adam Smiths „The Wealth of the Nations“ und dessen Begründung des Kapitalismus hin (46-Ende). Seine Kritik ist weitblickend und nimmt bereits Elemente von Marx' Entfremdungstheorie und dem Fetischcharakter der Ware vorweg, lenkt diese aber in ein Bild von freier Wirtschaft und Handel, die vom Gedanken des Maßes, der Kooperation und des Vorrangs der Person vor der Sache ausgehen (vgl. 54-68 die lange Erörterung von Person und Sache in Recht und Ökonomie). Letzteres baut gewissermaßen bereits eine Brücke zum ökologischen Gedanken, wenn es heißt: „Jede Sache hat ihre natürliche Art und Grenzen, inner denen sie gebraucht sein will“ (47), d.h. der Gebrauch darf nicht willkürlich und usurpatorisch sein. Konkret bedeutet dies, dass bestimmte Aspekte der Person durchaus sächlich-funktional sein können, andere dagegen nicht. Dasselbe gilt aber auch von den Sachen (48). Stets geht es darum, „das Gleichgewicht und Ebenmaß des Ganzen zu erhalten, jeden, die Hausfrau, jedes Kind, jeden Knecht, jede Magd usf. in seinem kleinen Wirkungskreise oder Staate zu erhalten und zu schonen; jedem ein Recht zu thun, jedes Glied des Ganzen in seiner Art und Ordnung zu gebrauchen, so daß jedes in seiner besonderen Eigenthümlichkeit und Freyheit bestehen könne“ (49) - eine denkwürdige Vorwegnahme des

Subsidiaritätsprinzips! Oder auch des Ordo-Liberalismus auf der Grundlage der „wahre[n], irdische[n] Hausordnung“ (50): in einer „freyen Unterordnung“ (57) Gott zuerst, dann der Dienst am Nächsten (und zwar am umfassendsten bei dem, der zum Herren eingesetzt ist!) und danach erst die Mehrung des Eigenen; oder auch bezüglich der Einstellung zur Arbeit: zuerst die Liebe zum Werk, die selbst wiederum aus der Liebe zu Gott und der von ihm anvertrauten Aufgabe entspringt, und erst sekundär die Suche nach einem finanziellen Ertrag daraus. Damit gewinnt Müller das Instrumentar, um Smiths Auffassung vom bloßen Sach- und Geldwert von Personen und Sachen zu widerlegen. Sie reduziert alles auf „eine todt[e] Sache“ (59), nämlich auf ein bloßes Mittel zum Zweck und damit auf eine tote Mechanik, die „nach Art der Rechenexempel gelöst wird“ (50). Damit wird der persönliche Nutzen, der in der Ordnung bloß an dritter Stelle steht, auf den ersten und einzigen Platz gesetzt und alles andere davon abhängig gemacht - die Einführung einer kapitalistischen „Wechselsklaverei“ aller (52)! Die Zerstörung der persönlichen Bindung aller in einem gemeinsamen Werk ebenso wie an die Sache wird schließlich aber selbst den Reinertrag schmälern. Denn ohne die rechte Ordnung „wüthet [man], möchte ich sagen, gegen das Netz, das alle umfassen hält, und verstrickt sich nur umso tiefer in dasselbe“ (58). Nur der Glaube an Gott (und der ihn fördernde geistliche Stand, 61) befreit dagegen zur notwendigen Haltung, „die Lage, den Herrn, das Gewerk zu dulden und zu lieben, in welche man sich versetzt findet: sich mit Freyheit und Neigung dem Vorhandenen zu unterwerfen“ (58) und dabei Befriedigung und Ehre in der Arbeit selbst zu finden anstatt bloß in ihrem geldwerten Ertrag (60; das ist der „Unterschied von Amt und Gewerbe“, 61) und anstatt sich in totaler Konkurrenz und umfassenden Eigennutz zuletzt doch nur dem Recht des Stärkeren (61), der „Willkühr ohne Zügel“ (65) beugen zu müssen (58). Schon zwei Jahrhunderte vor Erich Fromm verwirft Müller darum „das ausschließliche Streben nach dem sächlichen Haben, auf Unkosten des persönlichen Seyns“ (62; oder auch „haben, um desto hingebender und freyer zu dienen, zu arbeiten und zu seyn“). Es führt zu einem Verfall des Miteinanders: „wie sollte ich ihn achten, den ich nur bezahlen kann?“ (62). Heilung aber kommt nur aus dem „stille[n] Entschluß demüthiger Rückkehr zur Religion“ (69).

B. Neuere und zeitgenössische Autoren

***Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen.* Hg. von Karl-Siegbert Rehberg (= Arnold Gehlen Gesamtausgabe 5), Frankfurt a.M. 2004 (Original 1956); *ders.*, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft* (= rde 53), Hamburg 1957; *ders.*, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.* Hg. von Karl-Siegbert Rehberg (= Arnold Gehlen Gesamtausgabe 8), Frankfurt a.M. 2004 (Original 1969).**

Zum Geisteshelden taugt Arnold Gehlen (1904-1976) nicht unbedingt. Er war zwar kein Nationalsozialist, kompromittierte sich aber doch in den Anfangsjahren des Regimes. Dennoch ist vor allem seine Theorie der Institutionen unverzichtbar für den Aufbau eines modernitätsfähigen Konservatismus. Mit „Moral und Hypermoral“ hat er 1969 mitten im Geistesaufruhr zudem ein mit scharfsichtigen Beobachtungen und aphoristischen Bemerkungen gefüllte Polemik gegen das Gutmenschentum verfasst, die seitdem an Aktualität nur noch gewonnen hat. An einer entscheidenden Stelle muss man einem solchen Konservatismus Gehlen aber entschieden widersprechen, und dieser Punkt hat vielleicht doch auch mit seiner Distanzlosigkeit zum NS-Regime zu tun. Drei Schlüsselwerke für die Theorie der Institutionen Gehlens sind hier vorzustellen:

- Da Grundlagenwerk „*Urmensch und Spätkultur*“ (= US), von ihm selbst als einschlägige Fortsetzung seines anthropologischen Hauptwerkes „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“ von 1940 gedacht.
- Die Analyse der Krise der Institutionen infolge der Individualisierung und Verinnerlichung der Aufklärung und der zunehmenden Unüberschaubarkeit der Welt infolge der Technisierung in „*Die Seele im technischen Zeitalter*“ (= SZ).
- Die Anwendung der Theorie in einer scharfen Kritik der zeitgenössischen Tendenz zur Moralisierung des staatlichen und zwischenstaatliche Handelns in „*Moral und Hypermoral*“ (= MH).

Gehlens Werk steht in der Tradition einer philosophischen Soziologie, die Prinzipien, Faktoren, Postulate und Veränderungen des Zusammenlebens der Menschen mit Hilfe von grundlegenden Kategorien erschließen will. US versteht darunter die Aufgabe, dass eine solche Philosophie sich die Grundlagen ihrer Arbeit überhaupt erst erschließen und dabei

„Phänomene ans Licht heben und die Begriffe dafür bereitstellen [muss], und erst dann kann sie zu größeren theoretischen Zusammenhängen fortschreiten. [...] *Kategorien* heißen in diesem Buche die Begriffe von den nicht weiter zurückführbaren Wesenseigenschaften des Menschen, der hier unter dem kulturellen, gesellschaftlichen und historischen Aspekt betrachtet wird“ (US 5).

Das hat leider zur Folge, dass sein Werk insgesamt recht abstrakt und dementsprechend gedanklich anspruchsvoll erscheint - also sicher keine entspannende Bettlektüre.

Bei der Frage nach dem Menschen setzt „*Urmensch und Spätkultur*“ beim Handeln an, „denn im Begriff der Handlung ist die denkende, erkennende, wollende Seite des Menschen ebenso

enthalten wie seine physische, aber so, daß beide uno actu als gegenseitig sich voraussetzend, als ineinander enthalten gedacht werden“ (US 6). In der Tat bietet diese Vorgehensweise viele Vorteile, denn sie fasst Geist und Leib, Anthropologie und Biologie von vornherein als Einheit. Dabei spielt die Biologie sogar die Rolle einer taktgebenden Kraft, denn mit Herder versteht Gehlen den Menschen als Mängelwesen, das seine große Offenheit und Nicht-Determiniertheit seines Handelns mit einer einzigartigen Gefährdung seiner Stabilität bezahlt. Diesen Mangel gleicht der Mensch durch Institutionen aus, was darum zu Gehlens Schlüsselbegriff wird. Dabei handelt es sich um jede Form von „Verselbständigung, Habitualisierung von Motivgruppen und Handlungsvollzügen“ (US 38), die vom archaischen Werkzeuggebrauch eingeleitet wurde und sich danach immer weiter entwickelte. Sie binden den Menschen und entlasten ihn gleichzeitig, denn mit ihrer Stabilität helfen sie der Ungesicherheit des Individuums auf. Die Eigengesetzlichkeit der Institutionen und ihr Einfluss auf den Einzelnen gehen so weit, dass eine Psychologie des Individuums gar nicht allein durch Introspektion in seine innersten Antriebe zu leisten ist. Sie bleibt vielmehr angewiesen auf die Analyse der Eigengesetzlichkeit der Institutionen und ihrer Verhaltensregeln, die der Einzelnen wie eine zweite Natur übernimmt und verinnerlicht („indirekte[s] Selbstbewußtsein“, UR 305). Um das Verhalten eines Ehemanns, einer Verwaltungsangestellten oder eines Polizisten zu verstehen, genügt also nicht die Psychoanalyse, sondern diese Aufgabe verlangt nach einer Gesellschaftsanalyse. Kurz, Institutionen werden zur zweiten Natur. Deutlich erkennbar steht dahinter Hegels „objektiver Geist“ (Gehlen: „Transzendenz ins Diesseits“ und „Selbstwert im absoluten Sinne“, US 16f.), also die Eigenbedeutung insbesondere von Recht und Staat, die dem Subjekt als ein Gegenüber erscheinen, ohne das es sich nicht verwirklichen kann. Jedoch tritt Gehlen mit dem Anspruch auf, diese spekulative Idee empirisch in einer großflächigen, vor allem in der Spannung von „Urmensch“ (archaischer Kultur) und „Spätkultur“ (heutiger Gefahr der Selbstauflösung des Institutionellen) entwickelten Kulturanalyse entwickeln zu können. Dabei unterscheidet er drei Handlungsformen: das rituell-darstellende Handeln, das rational-praktische Verhalten und die „Umkehr der Antriebsrichtung“ in Rausch, Ekstase und Askese. Ihnen entsprechen drei mögliche Weltansichten: eine symbolische des inneren Zusammenhangs aller Dinge, eine rational-experimentelle der Zweckorientierung und eine asketisch-verinnerlichte im Monotheismus. Bei allen dreien aber versteht der Mensch sich indirekt, also vermittelt durch etwas, was ihn selbst übersteigt - also letztlich Institution ist.

Am Ende von US deutet Gehlen an, dass die Industrialisierung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine „Kulturschwelle“ (US 306, vgl. SZ 87) schafft, der nur die neolithische Sesshaftwerdung des Menschen an Radikalität gleichkommt. Was darin ausgelöst wurde, ist das Thema von „*Die Seele im technischen Zeitalter*“. Danach hat die technische Revolution seit 200 Jahren eine veränderte „Industriemoral“ (SZ 70) geschaffen. Dieser Umsturz hat eine durch und durch von von Menschen gemachten Superstrukturen beherrschte Welt hervorgebracht, die dem Einzelnen nicht mehr durchschaubar wird („Herabsetzung des Realkontaktes“, SZ 62), die aber gleichwohl dessen Erleben und Verhalten tiefgreifend beeinflusst: Intellektualisierung, Verbegrifflichung und Entsinnlichung, Komplizierung und Unbestimmtheit, Dominanz des Experimentellen, Anpassung, Außensteuerung und Vermassung („Emotionshülsen“, SZ 60), Planungsoptimismus, aber auch Refugien wie das der Religion, aber auch von Ideologien, die das Ganze durchschaubar machen wollen, von einer Ästhetisierung der Bildung auf der einen, einer Primitivierung des Erlebens und des Denkens („Verfall der subtilen Denkkultur im sprachlichen Bereich“, SZ 35; „stark gefühlsbetont und begrifflich unpräzise [...] die Welle eines neuen Humanitarismus“ der ‚*acceptance*‘ jedes Menschen, wie er ist; SZ 43) in der Suche nach

übersteigter Erregung auf der anderen Seite oder von ungehemmtem Konsum: „man reagiert assoziativ und affektmäßig, also primitiv“ (SZ 46) bei einer gleichzeitigen „staunenswerte[n] Abwesenheit aller asketischen Ideale“ (SZ 78).

„*Moral und Hypermoral*“ ist 1969 verfasst, mitten in hochkochenden Debatten. So wird man von dieser Polemik gegen All-Humanitarismus, Gefühlsduselei, Herrschaft von Intellektuellen, die für die Folgen ihrer Thesen keine Verantwortung übernehmen müssen, und die Durchsetzung einer einzigen Norm, der *acceptance* von allem und jedem, so wie sie sind, keine feinziselierte Differenzierung erwarten. Vielmehr besticht der späte Gehlen damit, wie gekonnt, meisterhaft formuliert und mit dem Geschick der Zuspitzung er sich als Prophet einer neuen politischen „Kultur“ erweist, die seitdem allgegenwärtig geworden ist (wenn auch in vielfältigen Selbstverständlichkeiten der Politik, der Medien und der Sprachregelungen domestiziert und mit der Aura der Selbstverständlichkeit versehen, also institutionalisiert, wie Gehlen, der große Theoretiker der Institutionen, heute wohl zähneknirschend feststellen müsste). Dabei bietet er all seine Belesenheit, seine breite Kultur, seine analytische Schärfe, seine in Jahrzehnten gefeilte Institutionenlehre und seinen weiten Blick für die großen Epochen der Menschheit auf, um letztlich eine These zu untermauern: die Invasion der familienbezogenen Ethik der Annahme, Liebe, Unterstützung und Verantwortung („Humanitarismus“) in das Feld der Institutionenethik (Staat und Politik, Schule und Hochschule, Kunst und Kultur und nicht zuletzt Kirche und Religion). Klarsichtig erkennt Gehlen dahinter auch die „Gewöhnung an einen dauernd steigenden Lebensstandard“ (MH 106) und damit der Umformung des Staates zu „einer Milchkuh [...], die Funktionen als Produktionshelfer, Sozialgesetzgeber und Auszahlungskasse treten in den Vordergrund, und man hat dem humanitär-eudaimonistischen Ethos die Tore so weit geöffnet, daß das eigentlich der Institution angemessene Dienst- und Pflichtethos aus der öffentlichen Sprache und aus den Kategorien der Massenmedien vollständig verschwunden ist und dort nur noch Gelächter auslöst“ (MH 107). Dieser Prozess führe zu einer „Moralhypertrophie“ (MH 141), welche die eigentlichen Aufgaben und Leistungen der Institutionen unterwandere. Sie schafft den „feinhäutigen Egoisten, bei dem sich die Selbstzartheit in Indignation umsetzt und der anmoralisiert, was ihm fordernd entgegentreten könnte“ und gegen den „es heutzutage keine Argumente mehr“ gibt (MH 175) - also der Jargon der Betroffenheit. Das führt auch zur Sprachverarmung, denn nicht mehr muss von der Sache her differenziert werden, sondern affektgeladene Formeln genügen und ersticken jedes weitere Denken durch „moralisierende Aggression“ (MH 183), die „Aggressivität der guten Sache“ (MH 184), ja es gibt „die Sieger der Geschichte, die jeweils ihren Ideenvorrat, der mitgesiegt hat, durchdrücken und deren Handlanger jeden verbellen, der unerwünschte Dinge sagt. [...] Gerade herausgesagt werden dürfen nur Obszönitäten, hier ist die Schriftsprache aus den Gossen erheblich bereichert worden“ (MH 180).

Insofern jeder moderne Konservatismus die Würde von Institutionen, ihre überindividuelle Bedeutung und ihre Unabhängigkeit von privaten Bedürfnissen und Befindlichkeiten verteidigt, wird der Rückgriff auf Gehlen für ihn unverzichtbar sein. Allerdings darf dieser Rückgriff dessen Schwächen nicht übersehen. Dieser wertet die Leistung der Aufklärung, die „Emanzipation des Geistes von den Institutionen“ (MH 98 nach Madame de Staël), nur negativ als Auflösung der „Treuepflicht zu außerrationalen Werten“, indem sie die Bindungen daran bewusst macht, kritisiert, „zerarbeitet und verdampft“ (ebd.). Das gibt es zweifellos, und das Beispiel der kritischen Verdampfung der Institution Ehe steht für diese Gefahr neuzeitlichen Bewusstseins. Dennoch vereinseitigt auch Gehlen, indem er Institutionen in die Sphäre von

Fraglosigkeit und Treueverpflichtung hebt, die diese quasi vergöttlicht - Hegels Staatslehre lässt grüßen! - und die Personalität und Geistigkeit des Menschen unterschätzt, der um die Kontingenz und Gestaltungsbedürftigkeit der Institutionen weiß, ohne sie dadurch negieren zu müssen. Man kann sich sehr wohl der Brüchigkeit und Verbesserungswürdigkeit von Institutionen bewusst sein und sie gerade so vernünftiger bejahen, als wenn diese in eine Sphäre der Fraglosigkeit entrückt werden, wozu Gehlen neigt. Dazu kommt, dass Konservative heute zu Recht viele Institutionen als „sekundäre Systeme“ erkennen, von denen Gehlens Lehrer Hans Freyer so eindrucksvoll gesprochen hat, die sich über die gewachsenen Bindungen und Orientierungen legen und den Menschen von sich selbst entfremden - man denke etwa an den gewaltigen Einfluss von Staatsapparat, Bürokratie und öffentlicher Meinung (derzeit sicher eher in einem progressiv-, „emanzipatorischen“ Sinn) auf die Lebensgestaltung. In SZ 47 hat Gehlen selbst noch die „Erfahrungen aus zweiter Hand“ beklagt, da „die Welt mit einem Kosmos von Organisationen überzogen“ ist (SZ 52), infolgedessen „[s]ehr viele mitgeteilte Tatsachen [...] selbst wieder gesteuerte Mitteilungen“ sind (SZ 49) und „Monokulturen von Schlagworten und ‚Gesinnungen‘“ herstellen (SZ 56). Schließlich muss grundsätzlich ein gewisser Biologismus Gehlens in Frage gestellt werden, der in der Triebentsicherung und Verhaltensoffenheit des Menschen hauptsächlich den Mangel erkennt, der durch Institutionen behoben wird. Nein, Geistigkeit und Personalität machen die Menschen zu Wesen der „ungeselligen Geselligkeit“, bei denen der Einzelne seine Mitmenschen „nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch *nicht lassen* kann“ (Immanuel Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht). Deshalb gehört Institutionendistanz ebenso zum menschlichen Leben wie die Angewiesenheit auf diese.

Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955

Wenn man von seinem Schüler Arnold Gehlen herkommt, ist die Lektüre Hans Freyers (1887-1969) Deutung der Gesellschaft und ihrer Veränderungen seit der industriellen Revolution eine Wohltat. Selten findet man eine solche Klarheit und Klarsicht, Verständlichkeit und Tiefe, verbunden mit einer eleganten, aber immer noch schlanken Sprache wie in diesem zu Unrecht weithin vergessenen Meisterwerk. Zentrale These ist die Entwicklung „sekundärer Systeme“, also zweckrationale Regelsysteme, die den Menschen jeweils unter einem bestimmten Aspekt (als Arbeitskraft, als Bürger usw.) bestimmen, die sich über die Menschlichkeit des Menschen in seiner komplexen Ganzheit legen und ihn dadurch von sich entfremden und die sich rasch und scheinbar unaufhaltsam ausgebreitet und die Menschheit verändert haben. Der Sozialphilosoph und Soziologe entwickelt sie in vier Schritten:

1. *Trends*: Die industrielle Revolution besteht in der Utopie der umfassenden Machbarkeit der Sachen, aber auch der Arbeitsabläufe und sogar des Menschen und der Geschichte - daher ihr Fortschrittsoptimismus („Katarakt des Fortschritts“) und ihre „Wir schaffen das“-Mentalität.
2. *Modelle*: Im Herzstück seine Darlegung leitet Freyer das Modell der sekundären Systeme her, geht ins Detail ihrer Wirkmechanismen und erkennt Ideologisierung und Vereinzelung als ihre Folgen.
3. *Widerstände*: Freyer ist kein Kulturpessimist oder Verfallsprophet. Die technische Welt ist für ihn keineswegs der Untergang des Abendlandes. Wohl aber fordert ihre enorme Veränderungsdynamik Gegenkräfte, die stark genug sind, den Mehrwert des Menschlichen gegen die totale Verplantheit in den sekundären Systemen zu retten.
4. In *Geschichte* kommt Freyer zur konservativen Pointe seines Entwurfs: Die Herkunft aus einer Vergangenheit stellt dem Menschen ein Reservoir an Denk- und Verhaltensalternativen zur Verfügung, die das chiliastische Geschichtsbild des Fortschrittsdenkens überwinden.

1. Was sind diese sekundären Systeme? 2. Wodurch üben sie ihre Macht aus? 3. Was sind mögliche Widerlager gegen die totale Vereinnahmung durch sie?

1. WAS SIND SEKUNDÄRE SYSTEME? Sie lösen den Menschen aus seinen ursprünglichen, in langen geschichtlichen Prozessen gewachsenen Bezügen, „deren Wesen geradezu darin besteht, daß sie die Partner *nicht* auf ein Minimum mitwirkender Menschlichkeit reduzieren, sondern sie im wörtlichen Sinn ‚voll nehmen‘, das heißt sie mit ihrer ganzen Person in sich einbeziehen; dies ist ihr Sinn und darauf beruht ihr Halt. Die Ehe, die Liebe, die Freundschaft, das persönliche Treueverhältnis, der auf Kameradschaft gegründete Verband sind von dieser Art“ (84). „Darauf beruhte ihre Stabilität, darauf ihre Legitimität“ (86).

Sekundäre Systeme - am klarsten erkennbar in der Arbeitswelt - dagegen erfassen sie den Einzelnen unter einer bestimmten Hinsicht, auf einen präzisen Zweck hin und ziehen ihn damit gleichzeitig aus seinen gewachsenen Bezügen heraus. Es ist „die Vision eines riesigen, dunklen, unaufhörlich wogenden Ozeans, in dem alles einzelne gerade deswegen unbegriffen bleibt, weil das Netzwerk eines systematischen Beziehungsdenkens alle Vibrationen des Wellengangs einfängt“ (92). D.h. diese Systeme bilden eine übergeordnete Rationalität aus (die freilich auch irrationale, ja selbsterstörerische Züge annehmen kann). Sie überlagert den Menschen, so „daß sekundäre Systeme denjenigen Menschen hervorbringen, den sie brauchen, und daß sie ihn hervorbringen durch Reduktion seines Menschentums“ (89). Das beste Argument, mit dem diese Systeme alles überziehen, ist der Wohlstand: „Denn der Lebensstandard ist der Gott dieses

Zeitalters, und die Produktion ist sein Prophet“ (91).

2. WODURCH ÜBEN DIE SEKUNDÄREN SYSTEME IHRE MACHT AUS? Freyer erkennt als Funktionen dieser Systeme

- *Spielregeln*, d.h. willkürlich entsprechend den angezielten Zwecken entworfene Regeln für das Verhalten, durch die jede Handlung nach festgelegten Normen eine andere hervorruft und infolgedessen jeder Einzelne nicht als Person interessant ist, sondern als in Trieben und Denken angepasster Mitspieler. Er sieht sie also „als Ortsansässigen, als Zuzugsberechtigten, als Aktivwähler“ usw. (95; *in nuce* erkennt man hier bereits die später in der Soziologie entwickelte Spieltheorie) - sie schaffen eine virtuelle Welt, die wie eine zweite Natur wirkt und künstlich geschaffene Selbstverständlichkeiten erzeugt.
- *Die Verwaltung von Sachen* (im Gegensatz zur Herrschaft über Menschen) als Inbegriff der Demokratie, d.h. sie stellt die Spielregeln auf, nach denen Sachen verwaltet werden, ist also primär Verwaltung bzw. nach Max Weber bürokratische Herrschaft. Sie wird den Menschen wie eine Sache „auf seinen Funktionswert reduzieren“ (106). Das prägt das Verhalten in einer „Ethik, die sich sauber auf die Notwendigkeit der Sache beschränkt und die Freiheit der Person ehrlich respektiert“ (105). „Die Aufgabe ist: exakter Vollzug. Die Tugenden sind: Aufmerken, Tempo, Akkuratesse, Aufträge erfüllen, in der Regel bleiben. [...] Der Mensch ist - um ein Wort von H. Taine zu gebrauchen - nicht moteur, sondern rouage, nicht Antrieb, sondern Getriebe“ (103), letztlich subtil ferngesteuert, ohne sich dessen bewusst zu sein.
- Die Systeme funktionieren in *Kreisläufen* statt in einer statischen, organischen Ordnung - am deutlichsten sichtbar im Handel. Auch Personen werden dadurch Teil von Kettengliedern, sie haben sich an die Abläufe anzupassen, ja sie finden davor keine Rückzugsorte mehr. Es hat auch keinen Sinn mehr, bloß im autonomen „eigenen Raum so [zu] wirtschaften, daß wenigstens darin alles aufs beste bestellt ist, sondern sich auf die Konjunktur ein[zu]stellen, die der Kreislauf heranzuführt, und to make the best of it“ (110). Diese Konjunktoren - Beispiel Welthandel - sind für den Einzelnen weithin undurchschaubar, aber doch unausweichlich. Darum entwickelt er ihnen gegenüber auch Urteile und Gefühle, die nicht auf realem Erleben, sondern auf seinen Phantasien über ihr Funktionieren beruhen. Grundgefühl ist jedoch der Optimismus: Das Ganze läuft, und es wird auch weiterlaufen.
- Die Systeme verleihen der Verwaltung *Macht*, denn sie sichern die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, und wer in den Kreisläufen Schlüsselpositionen einnimmt, kann sie auch entscheidend beeinflussen - rein faktisch und ohne weitere Legitimation. Denn „[e]in Kreislauf hat keine Mitte. Er hat nur lauter Durchgangspunkte und einige Schlüsselpunkte. Die Mächte der neuen Art besetzen die Schlüsselpunkte des Kreislaufs, um ihn als ganzen (oder große Strecken von ihm) unter ihren Einfluß zu nehmen“ (115).

Zwei Folgen resultieren aus sekundären Systemen. Zum einen wird die Welt ideologisch, denn ihre mangelnde Verankerung in gewachsenen Ordnungen und ihre Undurchschaubarkeit verlangt nach einem absoluten Glauben an eine Idee. Das verschleiert eigene Interessen, man sagt nicht „Ich“ oder „Wir“, sondern gibt „objektive“ Erfordernisse als Begründung an. „Die Wahrheit muß wirksam arrangiert, auf Blickfang angeordnet, auf Thesen zugespitzt, zu Schlagworten verdichtet sein“ (121). Zum anderen vereinzeln sie den Menschen, denn sie erfassen ihn stets nur partiell, unter einem bestimmten Zweck. „So steht der Mensch niemals im Mittelpunkt einer verlässlichen Welt, sondern immer im Schnittpunkt von Linien, die ihn - ihn unter anderen - betreffen“ (138). Dasselbe gilt übrigens auch für die Ideologien, denn sie „verbinden nicht, sie schalten gleich, sie ‚integrieren‘“ (143).

3. WAS SIND MÖGLICHE WIDERLAGER GEGEN DIE TOTALE VEREINNAHMUNG DURCH SIE? Freyer ist kein Fatalist. Er kennt Kräfte und Verhaltensweisen, die sich der totalen Vereinnahmung durch sekundäre Systeme entziehen. Sind sie stark genug, schaffen sie eine gesunde Balance mit diesen, so dass die Systeme ihre Leistungsfähigkeit beweisen können, ohne den Menschen zu entmenschlichen. Was sind solche Widerstände oder, wie man vielleicht besser sagen würde, Widerlager? Zu suchen sind sie nicht in irgendwelchen Nischen abseits der Systeme, sondern in ihrer Fundierung selbst: „Offene Systeme stützen sich also nicht auf ihr Fundament, sondern zehren aus ihm. Sie bauen sich nicht *auf* ihm, sondern *aus* ihm auf, und der Widerstand gegen den Absturz der Form in die Gestaltlosigkeit liegt in ihnen selbst“ (155). Die Kraft gegen diesen Absturz kommt zunächst aus der Einheit der Person, die sich nicht vollständig in bestimmte systemerforderliche Funktionen zerreißen lässt: „Der Mensch hört nicht auf, Person zu sein, wenn er sozialisiert wird“ (160). Doch dafür dürfen die Systeme nicht total werden. Ansonsten wenden sie „alle Mittel auf, um die Fiktion, daß der Mensch ganz im System aufgehe, ohne ihm eine Freiheit oder Eigenheit als Widerstand entgegenzusetzen, zur puren Wirklichkeit zu machen“ (170). Diese Gefahr droht nicht nur in totalitären Staaten, sondern auch im durchgängigen Zugriff der Ökonomie auf das Leben, im umfassenden Versorgungsstaat oder heute in der totalen Vernetzung, also immer da, wo sie „den Menschen nicht als Person nehmen, sondern ihn auf Haltungen reduzieren, die weit elementarer sind“; dann sind ihre „Ansprüche scharf und außerordentlich zugreifend, halten sich aber bewußt im Äußerlichen und sind mehr Festnahme als Engagement“ (172). Wer sich dem auch nur minimal entzieht, wird ein Außenseiter, sein Widerstand wird heroisiert, er stützt und trägt das System nicht, sondern wird als bedrohlich verfolgt - die Ideologisierung erfordert ihre Opfer.

Das wichtigste Widerlager ist für Freyer aber die Geschichte im Sinn von Herkunft, Prägung, Gewissen und Erbe. Es zeigt sich in der Sprache, die dazu befähigt, sich von der totalen Vereinnahmung zu distanzieren, indem man ihre Mechanismen durchschaut und benennt. Darum erschafft man auch so gerne künstliche Begriffe, Slang und Geschäftsjargon, die nichts anderes bedeuten als dass sie wie Chiffren funktionieren. Das schließt durchaus revolutionäre Umbrüche *gegen* das Erbe ein, aber eben in bewusster Auseinandersetzung damit und damit frei und selbstbestimmt, nicht einfach von Systemerfordernissen überwältigt. Die Systemmächte neutralisieren dieses Erbe jedoch dadurch, dass sie es historisieren. So wird es „geflissentlich entwurzelt, gleichsam auf Draht gestielt“ (181), „gegenwartsgemäß umgemodelt“ (184) oder am gefährlichsten zeitgemäß umgestaltet, reformiert, um aus einer „längst überholten Form“ den „im ‚Kern‘ erhaltungswürdigen Inhalt“ herauszuarbeiten (186). Dadurch lässt sich der Mythos vom großen Schnitt mit der Vergangenheit verbinden mit historisch konstruierten Legitimationen. Dann wird Geschichte „zur Fundgrube für das, was man in ihr sucht; findet man es aber nicht, so schmuggelt man es ein und findet es dann gewiß“ (182). Letztlich will man den geschichtslosen Menschen schaffen, ohne Vater und ohne Mutter. Am Beispiel der Familie weist Freyer auch nach, wie eine Familienpolitik, die den ökonomischen Druck etwa auf die Geburtenfreudigkeit durch ökonomische Fördermaßnahmen auszugleichen versucht, dabei also systemimmanent bleibt. Damit hätte man nur „eine neue Gleichgewichtslage geschaffen, deren Antriebskräfte dort liegen, wo der Verderb begann“ (203) - Worte, die man den derzeitigen Bemühungen um die sogenannte Vereinbarkeit von Familie und Beruf (oder besser: Anpassung der Familie an die Erfordernisse des Arbeitslebens!) ins Stammbuch schreiben könnte. Bleibt also nur die Paradoxie allen konservativen Handelns, Erbe nicht planen und organisieren zu können, ohne doch auf es verzichten zu können.

Freyer endet mit geschichtsphilosophische Ausblicken und setzt gegen die Illusion des Chiliasmus, also der Verheißung eines neuen Zeitalters, das geduldige Weiterarbeiten am

Geschichtsprozess in Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe und in der Kraft der Persönlichkeit, die sich nicht von den Systemen vollständig hat entfremden, vereinzeln und ideologisieren lassen. Die Aussichten sind nicht schwarz. Doch sie liefern auch keinen Masterplan, denn gerade das hieße ja, den Teufel der totalen Systeme durch den Beelzebub einer konservativen Ideologie auszutreiben.

Helmuth Plessner, Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie (= stb 361), Frankfurt a.M. 1976

Man sollte den bedeutenden Philosophen und Soziologen Helmuth Plessner (1892-1985) nicht als konservativen Denker vereinnahmen. Gegenüber Arnold Gehlen etwa, der wie Plessner Mensch, Person und Gesellschaft zwischen Biologie, Soziologie und Philosophie neu zu denken versuchte und daraus die Notwendigkeit von Kultur und Institution herleitete, war der Göttinger Professor ausgesprochen kritisch (161f.). Auf Anregung von Horkheimer und Adorno war er eine zeitlang maßgeblich in das Frankfurter „Institut für Sozialforschung“ eingebunden. Dennoch oder gerade deshalb kann ein aufgeklärtes konservatives Denken viel von Plessner lernen. Der angezeigte Band, obwohl eigentlich „nur“ eine Aufsatzsammlung, führt hervorragend in seine Leitideen ein, die bleibend aktuell sind. Grundlegend dafür ist sein titelgebender Aufsatz „Die Frage nach der Conditio humana“, die anthropologische Einleitung in die vielbändige Propyläen-Weltgeschichte. Darin gibt er eine Summe seines Denkens anlässlich der Frage nach den Voraussetzungen in der conditio humana Geschichte. Er ist äußerst dicht geschrieben, aber magistral in der differenzierten Behandlung. Immer wieder greifen die weiteren Beiträge diese Grundgedanken auf, etwa zu den Missverständnissen des Theorem der Selbstentfremdung. Selbstentfremdung, damit sind wir auch schon beim springenden Punkt. In vielen Anläufen weist Plessner nach, dass der Mensch nicht dort er selber ist, wo er sich frei macht von allem Anderen, Fremden, von Kultur, Institution, Vermittlung und Distanz zu sich. Vielmehr findet er sein Spezifikum erst im Abstand zu sich selbst, in einem menschlichen Umgang mit sich und der Welt.

Methodisch ist Plessner bahnbrechend in seinem Versuch, in der Frage nach dem Menschen nicht der cartesianische Leib-Seele-Dichotomie zu verfallen. Angesichts der enormen Fortschritte der Zoologie, Verhaltensforschung, Evolutionsbiologie, Physiologie und überhaupt der naturwissenschaftlich-empirischen Erforschung des Lebendigen wäre der Versuch ja zunehmend lächerlich, abseits von deren Erkenntnissen das Wesen des Menschen bestimmen zu wollen. Damit wird auch Max Schelers genialer Versuch aus den für die philosophische Anthropologie so fruchtbaren 20er Jahren obsolet, die „Stufen des Organischen und der Mensch“ strikt hierarchisch zu entwerfen und dadurch die Sonderstellung des Menschen gegen die Sphäre des Biologisch-Vitalen sicherzustellen (vgl. Plessners Auseinandersetzung mit den Versuchen des Historismus, der Evolutionsbiologie, Bergsons, Diltheys und Schelers auf der einen und Jakob von Uexkülls und Adolf Portmanns auf der anderen Seite, 7-32). Andererseits ist Plessner gerade dadurch wichtiger denn je, als er aus einer phänomenologischen Analyse des Menschen als eines biologischen Wesens, seines Körperbaus (mit dem Auge-Hand-Feld [37-40] als prägend für seine typische „vermittelte Unmittelbarkeit“), seiner Unfertigkeit bei der Geburt (Adolf Portmanns berühmtes „extrauterines Frühjahr“, das biologisches Wachstum in einer „soziokulturellen Geburt“ durch Familie und Umwelt vermittelt sein lässt, aber noch wichtiger dem Menschen als einem sekundären Nesthocker eine Jugendphase schenkt, worin er in Anpassung an die Umgebung und Unabhängigkeit von ihr seinen Triebüberschuss in zweckfreiem Spiel und erlernendem Ausprobieren zur erkennenden Welteroberung nutzt) und schließlich vor allem durch seine Sprachfähigkeit das Geistige im Menschen als besondere, einmalige Erfindung im Raum des Biologischen nachzeichnet. Plessners Zeichnung der Sprache als des Mehr als Expressiven, des Vermögens der Darstellung, des Unterschieds von Gemeintem und Mittel, damit auch der geistigen Begriffsbildung und der affektive Distanz zur Situation - kurz: seiner Geistigkeit und Freiheit - sind Höhepunkte seines Ansatzes. Plessner bleibt an dieser Stelle allerdings zurückhaltend in einer metaphysischen Deutung - man merkt

ihm letztlich den Kantianer an, auch wenn er andererseits vor „metaphysischer Drückebergerei“ warnt (120). Als katholischer Denker bemerkt man jedoch auf Schritt und Tritt Parallelen und Anknüpfungspunkte zur aristotelisch-thomistischen Bestimmung des Ineinanders von Leib und Seele bzw. Sinneserkenntnis und Geist, insbesondere von deren hochdifferenzierten Mittelgliedern etwa in den verschiedenen Schichten der Seele. Die menschliche „Emanzipation von ihm [sc. dem Körper] und von dessen unmittelbarer Umgebung“ (43) ist darum gewiss eine Einladung, die klassischen Themen von Leib und Seele neu zu denken.

Was ist daran konservativ inspirierend? 1. Zunächst eben diese Möglichkeit, ZÜGE DES KLASSISCHEN MENSCHENBILDES erfrischend neu und gleichzeitig gestützt auf Empirie und nicht bloß Spekulation zu bejahen. Letzten Endes sind Geist, Sprache, Erkenntnis, Sinn und Sozialität das, was dem Menschen das Überleben sichert und ihn zugleich zum (stets gefährdeten ebenso wie gefährlichen) Herrn im Haus des Lebens macht. In einer Zeit, da man den Menschen als bloßes Bedürfniswesen sieht, bestimmt von seinen Wünschen und Interessen, beherrscht von seiner Sinnlichkeit und reduziert auf seine Leiblichkeit des Genießens, Sich-Vereinens oder Wohlfühlens, ist sein Beitrag nicht zu überschätzen.

2. Binahe refrainartig wiederholt Plessner die so tief MENSCHLICHE DIALEKTIK der „ungeselligen Geselligkeit“ (Kant, vgl. 100-110), der „vermittelten Unmittelbarkeit“ oder auch der „exzentrischen Positionalität“. Damit wehrt er - fast möchte man sagen: gut katholisch - allem Reduktionsmus und aller Vereinseitigung. Das bedeutet für heute: Wer versucht, den Menschen nur dort ihn selbst sein zu lassen, wo er sich von allem Äußeren emanzipiert, wo er allenfalls funktionale Bindungen zulässt, wo er möglichst vollständig „aus dem Bauch heraus“ sich selbst bestimmt, beraubt man ihn seiner Menschlichkeit und macht ihn zu einem verunglückten Tier. Nein, der Mensch braucht Vermittlung im Äußeren, er braucht zweckfreies Spiel, Erkenntnis, Erkundung und vor allem Gespräch, er braucht das Leben-im-Anderen, Bindung, Herkunft und Umwelt, um zu sich selbst zu finden:

„Erst innerhalb eines kulturell geprägten Daseinsrahmens findet der Mensch sein Zuhause [...]: heimatliche Landschaft, Muttersprache, Familie und Sitte, Überlieferung, Gesellschaftsordnung, Vorbilder, die eigene Stadt, Straße, Heim, Zimmer, die Gebrauchsdinge und heiligen Zeichen, das ganze Drumherum des Lebens. Aber was sind diese schützenden Rahmen und Geleise unserer Existenz ohne die Fremde, vor der sie uns schützen, die Welt, mit der es eine uns verschlossene und letzten Endes vielleicht unergründliche Bewandnis hat?“ (52).

Allerdings, so klärt das Ende dieses Zitates auf, Herkunft verschließt den Menschen nicht in sich, Umwelt begrenzt nicht seine Welt. Das Jenseits, das Andere, das Fremde - auch und gerade wo es bleibend fremd bleibt - gehört konstitutiv zu Heimat und Herkunft hinzu. Leben ist Grenzleistung, das ist Plessners zentrale Gedanke. Grenze und Brücke also, nicht nur eines von beidem. Damit entlarvt er auch einen vergifteten Brunnen vor allem des deutschen Konservatismus, der falschen Romantik von Herkunft, Prägung und Geschichte als des organisch Gewachsenen, das imperativisch den Menschen einschließt und aus dem es kein Entkommen gibt. Das Wir ist nicht der Tod des Ichs, sondern die Bedingung seiner Möglichkeit. Gleichzeitig plädiert der Sozialphilosoph nachdrücklich für das Recht des Menschen auf eine Privatsphäre sowie für die Notwendigkeit von Form, Vermittlung, Institution und schlicht Takt und Höflichkeit im Umgang miteinander anstelle des illusorischen Ideals einer „ganz spontanen, ganz natürlichen“ Gemeinschaft. (In „Die verspätete Nation“ hat Plessner diese Versuchung übrigens als deutsche Krankheit diagnostiziert.) Weltoffener, vernunftbestimmter Konservatismus also.

3. Plessner ist in einem nachdrücklichen Sinn SPRACHPHILOSOPH. Des Aristoteles Bestimmung des Menschen als eines Sprachwesens (zoon logon echon) wird bei ihm neu und

überzeugend durchbuchstabiert (so 111-115). Sprache aber setzt wesentlich eine Grenze zur Unmittelbarkeit der Expression, sie schafft Abstand, sie vereinzelt - und bezieht neu, nämlich in geistig-reflexiver Art und Weise, auf die Umwelt und Mitwelt. Andererseits bleibt Sprache leib- und umweltgebunden. Besonders berührend sind dabei seine Überlegungen zu Lachen, Weinen und Lächeln, in denen die überwältigende Situationsgebundenheit des Menschen zum Ausdruck kommt - und die doch gerade darin mehr sind als unmittelbare Expression wie etwa ein Schrei. Inkarnierte Menschlichkeit also, leibbestimmte Geistigkeit, die Affektion, Körperempfinden und Umweltgebundenheit einschließt, sie jedoch geistig in der beständigen Suche danach prägt, wer jemand ist und wo sein Platz ist - und sein soll. Ethik, Philosophie und letztlich die große Öffnung zum Ganz-Anderen in der Religion sind infolgedessen keine separaten (und letztlich marginalen) Sphären, sondern die Bewährung der Menschlichkeit des Menschen oder, mit der nüchternen Diktion Plessners, „[d]as Ineinander von Verkörperung und Entkörperung“ bzw. der „paradoxe Abstand, der äußerste Ferne und unvermittelte Nähe vereint“ (78). Das ist mit einem sprechenden Bild die „Futteral-Situation“, infolge derer der Mensch seinen Leib nicht nur wie das Tier „durchherrscht“, sondern ihm „die Möglichkeit [verleiht], seinen Leib zu beherrschen, bis zur unwahrscheinlichsten Akrobatik mit ihm zu spielen“ (140, vgl. 114 und 116).

4. Ein überraschend aktuelles Thema aus Plessners Anthropologie ist seine Leitidee der GRENZE. Bereits das Tier ist zu verstehen nur in einem spezifischen Verhältnis zur Umwelt, nämlich dem der Grenze: Es verhält sich auf eigene Weise zur Außenwelt. Damit nimmt es eine Position in ihr ein. Diese Positionalität teilt auch der Mensch, aber bei ihm handelt es sich um eine „exzentrische Positionsform“ (119). Indem er sein Hier und Jetzt reflektiert, schafft er zugleich Distanz dazu, letztlich Selbsterkenntnis und Freiheit im Umgang mit sich. Dies bildet eine typisch menschliche Rückbezüglichkeit (oder Reflexivität), Interiorität und Exteriorität (d.h. er kann seinen Leib selbstdistant als Mittel einsetzen und ist nicht von ihm restlos besetzt) aus. „Wenn meine These von der exzentrischen Position [...] richtig ist, dann stößt ein solches Wesen wohl an Schranken, nicht aber an Grenzen. Schranken sind z.B. seine Einbettung in Sprache, Sinnesorganisation, Denkform, von denen es zwar nicht loskommt, die ihm aber transparent und damit verfügbar werden“ (141f.). Damit gehören Grenzen bleibend zum Menschen ebenso wie Neugier und Mut, das Jenseits von ihnen zu erkunden.

5. Auch das Reden von der NATUR des Menschen wird jedes Ideologieverdacht entkleidet und empirisch begründet. „Sie wird, unendlicher Transformationen fähig, als machtvolle Konstante auch in den uns noch verborgenen Weltkonzeptionen weiterwirken“ (78). Dabei wird Natur als Rahmen für immer neue Entwürfe konkreter Menschlichkeit verstanden, „weil die Idee des Menschen keine fixe Bestimmung enthält, die über gewisse Anforderungen an das Verhalten und die Formen seiner Beurteilung hinausreichen“, so dass die organische Natur „schöpferische Bedingung“ des Handelns ist (81). Das verbietet lineare Fortschrittsgeschichten, die eine apriorische Idee in der Geschichte sich entfalten sehen - die progressistische Ideologie - ebenso wie die relativistische Position, alle Kultur sei nur Gemache, das sich jeder Beurteilung und damit auch jedem ethischen Sollen entzieht. Natur ermöglicht vielmehr Kultur, Kultur aber soll verwirklichen, was in ihr an Möglichkeiten und Bedingungen liegt.

6. Überraschenderweise kehrt damit schließlich auch das RELIGIÖSE als anthropologisches Konstitutivum wieder. Das Wissen um sich selbst, die Distanz zur eigenen Position schafft das Fragen: Warum so und nicht anders? „Nichts“ und „Leere“ gehören in das „Außenfeld des Handelns“ (74). Das führt zur „Vertrautheit mit dem Negativen, die den Tieren fehlt“, die aber „ihrerseits die Grundlage für die Todeserfahrung und die Sorge um das eigene Leben“ bildet (75). Denn „[n]ur der Mensch weiß, daß er sterben wird“ (74). Doch

nicht nur am Wissen um den Tod entspinnt sich die Frage nach dem Jenseits, sondern auch an der eigentümlich menschlichen „ambivalenten Lage, die bald in Überlegenheit, bald in Schwäche und Unsicherheit manifestiert wird“ (76), ja letztlich in jener „Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber, mit dem er mag es auch keine personhaften Züge besitzen - er sich gleichsetzen kann: als der Macht, durch die er lebt“ (78). Bedenkt man, dass Plessner dies alles als Einleitung zur Darstellung der Weltgeschichte geschrieben hat, so darf man daraus schließen, dass Religion ebenso wie die Natur des Menschen in tausend Rollen doch einer ihrer Protagonisten ist und bleibt, keineswegs aber ein stets auswechselbarer Statist.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert* (= Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Themen 86), München ²2015

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist“ (71). Dieses Prinzip ist einer der großen Leitsätzen der Bundesrepublik, und sicher gehört dieses „Böckenförde-Diktum“ aus einem Vortrag von 1964 (erstmalig veröffentlicht 1967) - „mein meistzitiertes Satz, der zuweilen mißinterpretiert wird“ (26) - zu den wenigen geflügelten Worten des ansonsten eher trockenen Staatsrechts. Doch wie immer dient Popularität nicht der Genauigkeit des Verstehens, und bei genauerer Betrachtung hat es eine Menge von Voraussetzungen und Folgerungen, die weit über wohlfeile Sonntagsreden hinausreichen. Umso dankbarer darf man der Carl Friedrich von Siemens Stiftung sein, dass sie den renommierten Staatsrechtler und früheren Bundesverfassungsrichter 2006 zu einem Vortrag eingeladen hat, der vierzig Jahre später das damals Postulierte bilanziert und weiterdenkt. Beide Vorträge sind hier dankbarerweise abgedruckt.

Der Vortrag von 1964

Beginnen wir mit dem Beitrag, in dem das Diktum zum ersten Mal formuliert wurde (43-72) und den Böckenförde (* 1930) als Beitrag für die Festschrift des bekannten konservativen Verwaltungsrechtlers Ernst Forsthoff ausarbeitete. Der Rechtswissenschaftler Böckenförde, der auch Geschichte und Philosophie studierte, denkt in gut hegelianischer Tradition Ideen und Institutionen wie die der parlamentarischen, rechtsstaatlichen Demokratie als Ergebnis eines dialektischen Geschichtsprozesses. Danach ist der Staat im Sinn einer von persönlichen Herrschaftsverhältnissen unabhängigen Wirklichkeit erst seit dem Ausgang des Mittelalters bis um 1800 im Entstehen begriffen. Primäres movens bei dieser Entwicklung ist „die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung“ (44), was genau Säkularisation meint. Sie entwickelte sich über drei epochale Stufen:

- den Investiturstreit als Auflösung der Einheitswelt der *res publica christiana*, infolgedessen „die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Ordnung entlassen“ wurde (49), der Kaiser also in religiöser Hinsicht einfach Laie war. Das ging zunächst noch mit dem Suprematieanspruch des Geistlichen über das Weltliche bzw. des Papstes gegenüber dem Kaiser einher, konnte sich aber umkehren und kehrte sich spätestens in der Reformation auch tatsächlich um (so ausdrücklich bei Thomas Hobbes) - eine mittelalterliche Richtungsentscheidung also, die erst nach Jahrhunderten geschichtswirksam wurde;
- die „Neutralitätserklärung gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit“ (45) im Zeitalter der Konfessionalisierung Europas und des religiös-politischen Kampfes (Philipp II., Kaiser vs. Reichsstände im Reich und die Hugenottenkriege in Frankreich). War einmal dessen Aussichtslosigkeit erkannt, musste daraus „der sich rein weltlich und politisch aufbauende und legitimierende Staat“ hervorgehen, der prinzipiell über den Religionsparteien stand und so Frieden und Ordnung garantieren konnte (55). Dazu entwickelte er den Begriff eines „formellen Friedens“, „der nicht aus dem Leben in der Wahrheit, sondern aus der Gegenüberstellung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde“ und darum prinzipiell Gewissensfreiheit (bzw. zumindest trotz einer bestehenden

Staatsreligion Toleranz, sofern dies der Staatsraison entsprach) gewährte (57). Denn der Staat begründete sich wie bei Hobbes aus der zweckgerichteten Vernunft, so daß „Staat und Christentum zusammen bestehen können und die Anerkennung der souveränen staatlichen Entscheidungsgewalt keine Glaubensverleugnung zum Inhalt hat“ (63);

- *die Französische Revolution und die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 verwies die Religion nun ganz in die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, also der Interessen einzelner oder vieler bei grundsätzlicher Religionsfreiheit - radikal fortgeführt in der französischen laïcité.*

In christlichen Kreisen galt dieser lange Prozess vielfach als Entchristlichung oder einfach als Relativismus und Abschied von der Wahrheitsfrage (1964 war der Kontext die Diskussion um die Religionsfreiheit im Dekret „Dignitatis humanae“ des II. Vaticanums - Böckenförde wirbt dafür, „daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist“, 72).

Aber auch der in dieser Weise säkularisierte Staat hat Voraussetzungen oder, anders gesagt, bleibt gefährdet. „Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?“ (72), fragt Böckenförde angesichts der Gefahr, den Staat hauptsächlich aus seinen Sozialleistungen zur Sicherung eines möglichst unbeschwertes Eudaimonismus des Einzelnen zu legitimieren. Eine überaus weitsichtige Frage, die keiner zugespitzter formuliert hat als Ernst Forsthoff und deren Aktualität seitdem nur zugenommen hat. Denn das ist genau die Frage, die inzwischen bereits in vielen Gemeinwesen der westlichen Welt zur Existenzfrage mit ungewissem Ausgang geworden ist. Dort haben wirtschaftliche Dauerkrise, hohe Jugendarbeitslosigkeit, Abhängigkeit von internationalen Finanzmärkten und veraltete Infrastruktur die Bejahung der Demokratie bereits deutlich schwinden lassen.

Welche Antwort gibt der renommierte Staatsrechtler? Vor allem unter Berufung auf Hegel versteht er die Emanzipationsbewegung des Politischen vom Religiösen als in der christlichen Offenbarung selbst angelegt. Damit sind die religiösen Kräfte jedoch keineswegs belanglos geworden, sondern sie nähren die den Staat „tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit“ (69), wie dies bei der Gründung der Bundesrepublik deutlich wurde. Kein christlicher Staat also, wohl aber einer, der die geschichtlich gewachsenen Kräfte des Glaubens benötigt, um die Freiheit seiner Bürger auch von innen her zu füllen. Das genau ist der Ort des genannten Diktums. Denn es ist „zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seinen Bürger vermittelt“ (72). Oder mit Hegel:

„Der Staat beruht nach diesem Verhältnis auf der sittlichen Grundlage und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d.i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es Teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d.i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei“ (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 552).

Der Vortrag von 2006

Was sagt Böckenförde vierzig Jahre später in seinem Vortrag bei der Siemens-Stiftung (11-41)? Noch einmal greift er seine früheren Gedanken auf und legt sie in eleganten, gut

nachvollziehbaren Worten erneut vor:

1. der Charakter des religionsneutralen Staates,
2. seine Rechtfertigung und - das ist wirklich neu -
3. seine neuen Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

1. Zum Charakter des säkularisierten Staates erkennt Böckenförde nun „Umfang und Grenzen des Entfaltungsraums religiöser Freiheit im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung“ als entscheidende Frage (15). Dabei gehört seine Sympathie eindeutig dem bundesrepublikanischen Modell einer offenen Neutralität, die der Religion auch in der Öffentlichkeit Entfaltungsraum gewährt, vor der strikten französischen *laïcité*.

2. An Rechtfertigungen - allein der Begriff zeugt von Böckenfördes Sinn dafür, dass die genannten Gefährdungen des säkularisierten Staates mit dem Rückgang des kirchlichen Christentums gewachsen und nicht geschwunden sind! - führt er drei an.

a) Da ist zunächst seine eigene in der Nachfolge Hegels: Der moderne Staat ist das Ergebnis eines jahrhundertelangen Säkularisierungsprozesses des christlichen Europa. Hier taucht zum ersten Mal die geheime These seines Vortrags auf, „daß diese Rechtfertigung ihre legitimierende Kraft als Barriere gegen ein mögliches Vordringen eher fundamentalistisch orientierter Bewegungen behält oder wiedergewinnt und ebenso in der Auseinandersetzung mit dem Islam, der bisher kaum in der Lage scheint, eine grundsätzliche Trennung von Staat und Religion zu akzeptieren“ (18).

b) Daneben stellt er nun die Begründung aus den Menschenrechten und näherhin der Religionsfreiheit. Diese will er wiederum bundesrepublikanisch auch als positive und öffentliche verstanden wissen und den öffentlichen Raum nicht im Sinn der *laïcité* religionsfrei halten.

c) Der Dritte im Bunde ist nun die katholische Kirche selbst, die mit ihren Päpsten seit dem II. Vaticanum zu einer vehementen Fürsprecherin der Religionsfreiheit (in Böckenfördes Sinn!) geworden ist.

3. Wirkliches Neuland betritt Böckenförde mit der Frage, woher „das Maß an vor-rechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos“ zu gewinnen ist (24). Dabei fällt seine Bilanz ernüchternd aus:

- Lebendige, das Verhalten prägende Religiosität ist, was das Christentum hierzulande angeht, gegenüber 1964 deutlich rückläufig - „teilweise auch durch Selbstsäkularisierung innerhalb der Kirchen“ (27)!
- Die häufig in diesem Zusammenhang angerufene „Zivilreligion“ bleibt ambivalent, insbesondere im Rousseau'schen Sinn einer latent gesinnungstotalitären *religion civile*: „Denn solche bürgerliche Religion, als Wertefundament der staatlichen Ordnung deklariert, ist aus sich intolerant. Sie verlangt ein positives Bekenntnis, man muß einstellungs- und gesinnungsmäßig auf ihrem Boden stehen, Abweichungen kann sie nicht dulden, Freiheit gibt es nur auf ihrer Grundlage und in ihrem Rahmen“ (28f.). Eine scharfsichtige Analyse der Widersprüche eines „Wertordnungsfundamentalismus“ (30), welche die eifrigsten der besorgten Demokraten bisweilen an den Tag legen! Anders die Weisheit des Bundesverfassungsgerichtes in seinem Urteil zu den Zeugen Jehovas: Man kann den Staat als Werkzeug des Bösen ansehen - das behaupten zu dürfen ist Teil seiner Freiheiten! -, wenn nur „die Rechtstreue im Sinne loyaler Befolgung der geltenden Gesetze maßgeblich“ gegeben ist (30).

- *Ohnehin ist Kultur fließend: „Ihre prägende Wirkung kann sich in ein beliebiges Vielerlei verflüchtigen, auch ist sie als haltende Kraft nicht gegen ein mediales Zerbröseln gefeit“ (31).*

Ein anderer Problemkreis erscheint mindestens ebenso aktuell: Diejenige Religion, die den Prozess der Säkularisierung erst möglich gemacht hat und darin ihr eigenes Wesen nur noch tiefer erkannte, ist das Christentum. Noch expliziter hatte Hegel gefordert, „daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d.i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei“. Lässt sich diese Rolle im öffentlichen Leben auch auf andere Religionen übertragen, „ohne daß der kulturelle Sockel, auf dem er [sc. der Staat] aufruht, sich zunehmend parzelliert, aushöhlt und seine verbindende Kraft einbüßt“ (32)? In diesem Zusammenhang erwähnt Böckenförde einen aufschlussreichen Briefwechsel mit Joseph Ratzinger, in dem dieser auf die bleibend konstitutiven Wurzeln des modernen Staates im Christentum hinwies und was sich etwa im Schutz des Sonntags oder einer bestimmter Auffassung von Ehe und Familie manifestiere. Dem stimmt der Staatsrechtler zu, er nimmt nur selbstverständlich und sicher auch im Sinne Ratzingers die eigentliche Freiheit der Religionsausübung von einem solchen Kulturvorbehalt im Sinne eine „Leitkultur“ aus. Dann geht er selbst in die Offensive und fordert „freiheitsbezogene, aber auch freiheitsbegrenzende Gesetze, deren Einhaltung und Beobachtung denn strikt durchgesetzt wird“ (35). Daraus entsteht näherhin für den Islam ein Angebot mit zwei Seiten: Wie im Fall der Zeugen Jehovas genügt Gesetzesloyalität trotz vielleicht innerer Vorbehalte, andererseits darf ihm nicht die Gelegenheit gegeben werden, „unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit und Ausnutzung demokratische Möglichkeiten seine auf Offenheit angelegte Ordnung von innen her aufzurollen und schließlich abzubauen“ (39). An dieser Stelle wird Böckenförde auf einmal tagespolitisch: Ein dauerhaft ablehnendes Verhältnis des Islam zur Religionsfreiheit hätte zur Folge, dass er in einer Minderheitsposition bleiben müsste. „Das würde gegebenenfalls entsprechende politische Gestaltungen im Bereich von Freizügigkeit, Migration und Einbürgerung notwendig machen“ (39). Ohne sich selbst aus einer fundierten Kenntnis der verschiedenen Strömungen dieser Religion eine Antwort geben zu können, schließt er nachdenklich und, wie gesehen, ganz hegelianisch: ob nicht vielleicht das Vernunftfundament des säkularisierten Staates „womöglich an den antik-jüdisch-christlichen Kulturkreis im Reflexionshorizont der Aufklärung gebunden ist“ (41)?

Ertrag

Man kann Böckenförde einem liberalkonservativen Spektrum zuordnen, das maßgeblich das Denken der bürgerlichen Mitte in der Bundesrepublik mitbestimmt hat und zu dem so illustre Namen wie Odo Marquard, Herrmann Lübke, Martin Kriele und Robert Spaemann gehören.³ Es sind Denker des Maßes, des Ausgleichs und - oft im Gefolge der Hegeldeutung Joachim Ritters - der Vermittlung von Polen. Diesen Geist in eine prägnante Formel gegossen zu haben, ist dem „Böckenförde-Diktum“ zweifellos gelungen. Damit wird Geschichte, insbesondere die des Verhältnisses von Religion, Staat und Öffentlichkeit, nicht einseitig auf die Idee der Emanzipation und Überwindung gebracht, sondern das in ihr Gewachsene geht bleibend in die Voraussetzungen des modernen Staates und seines Bestandes ein. Deutlich ist, dass Böckenförde diese Vermittlung inzwischen von verschiedenen Seiten unter Druck sieht:

³So Jens A. Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen 2006.

schwindende Lebensbedeutung des Christentums, Selbstsäkularisierung der Kirchen und ein intoleranter „Wertordnungsfundamentalismus“ auf der einen, Verlust der relativen Homogenität der Gesellschaft und vor allem Präsenz von Religionen, die diesen geschichtlichen Prozess hin zur Bejahung der Religionsfreiheit (noch?) nicht durchlaufen sind, auf der anderen Seite. Klassisch konservativ ist angesichts dessen das Beharren auf einer starken tragenden Rechtsordnung, die Freiheitsräume zugleich eröffnet und um des Gemeinwohls willen begrenzt. Ebenso, dass von allen nicht Gesinnungsgefolgschaft, sondern Rechtstreue gefordert und ihr Versäumnis auch sanktioniert wird. Liberalkonservativ und gleichzeitig wegweisend daran ist es, dass innerhalb der starken, selbstbewussten Rechtsordnung Räume der Freiheit verteidigt werden, auch wo sie unbequem oder gar riskant erscheinen. Doch auch dieses Risiko wird nicht blind eingegangen, sondern mit klar definierten Bedingungen und Grenzen. Damit lässt sich gelassen in die Zukunft gehen.

Weiterführend zur Thematik finden sich verschiedenen Beiträge in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Münster 2007.

Jean-François Mattéi, *Le procès de l'Europa. Grandeur et misère de la culture européenne (= intervention philosophique)*, Paris: PUF 2011

Jean-François Mattéi (1941-2014), engagierter politischer Philosoph, Politikwissenschaftler und Politikberater, ist ein durch und durch französischer Intellektueller: breit gebildet, verwurzelt im großen Erbe abendländischer Philosophie (besonders Platons, dessen Aktualität er wie selten ein anderer herauszustellen versteht), tief europäisch (mit einem besonderen Faible für mittel- und osteuropäische Intellektuelle wie Jan Patočka), stolz auf den esprit français von Descartes über Diderot, Voltaire und d'Alembert, über Charles Baudelaire, Julien Benda und Albert Camus bis Emmanuel Lévinas und Rémi Brague, allerdings dezidiert gegen Jacques Derrida, die Dekonstruktivisten und Multikulturalisten, und genau in dieser Frontstellung eben auch ganz französisch: mit Geist, Mut und Spitze dem Gegner ins Angesicht widerstanden, ohne eine imaginäre Mitte zu suchen, die den Konsens auf Kosten der Wahrheit betreibt.

Wahrheit, genauer die theoria jener Wahrheit, die alles Partikuläre des Faktischen, Sichtbaren transzendiert, somit die stets unruhige, nie abgeschlossene, sich auch leicht gegen sich selbst wendende Bewegung der Suche nach Erkenntnis, nach Prinzipien, nach dem Universellen, nach dem Wesen hinter der Erscheinung, nach dem Menschen in den Menschen, diesen Gestus der Öffnung zum Universellen erkennt Mattéi als Genius Europas. Er macht seine Überlegenheit in den Kulturen der Welt aus, wie Mattéi sich nicht scheut, unmissverständlich zu unterstreichen. (Ironischerweise hat diese Überzeugung bei ihm eine sehr persönliche, partikuläre Wurzel: Er ist in Algerien geboren, also ein sogenannter pied noir, und musste mit 21 Jahren bei der Unabhängigkeit 1962 das Land mit seine Familie verlassen - sicher ein Grund für seine entschiedene prise de position im clash of civilisations.) Allein dieser Gedanke macht die Überlegungen des lange in Nizza und Aix-en-Provence lehrenden Professors zu einem Leuchtturm im oft unseligen Clinch zwischen Multikulturalisten und Vertretern einer „Leitkultur“. Denn in immer neuen Anläufen weist er nach, dass Europa gerade durch seine Öffnung zum Anderen, durch sein Wissen um das Universelle und damit um das mit allen Menschen und Kulturen Verbindende, durch seine Horizontüberschreitung - und zwar primär geistig und eben nicht mit den Waffen des Militärs oder der ökonomischen Überlegenheit - sowie durch seine permanente Selbstkritik einzigartig ist. Es hat, wie er an einer Stelle genauer ausführt, eine Metakultur geschaffen, die überhaupt erst einen Rahmen für das Miteinander der Kulturen bereitstellt. Das Motto „Plus ultra“ von Karl V., in dessen „Reich die Sonne nicht untergeht“, wird dadurch zur Devise des europäischen Geistes.

Der „Prozess“ gegen Europa, d.h. die Anklage der Welteroberung, des geistigen Kolonialismus, der Überfremdung und Geringschätzung nicht-europäischer Kulturen, letztlich aber die Negation dessen, was in zweieinhalb Jahrtausenden auf diesem Kontinent gewachsen ist und nach Überzeugung des Autors auch die Grundlage einer Weltgesellschaft bilden müsste, ist selbst Folge jener typisch europäischen Fähigkeit, die eigene Identität zu hinterfragen. Denn dies schließt auch die Möglichkeit ein, sie zu negieren. Doch, so Mattéi weiter, diese Anklage setzt voraus, was sie bekämpft; darum kann der Prozess gegen Europa nur mit einem non-lieu, einer Einstellung des Verfahrens, enden. Kronzeuge dabei ist ihm die einprägsame Unterscheidung Henri Bergsons zwischen einer geschlossenen und einer offenen Religion und überhaupt Gesellschaft. Erstere ist durch pression, zweitere durch aspiration gekennzeichnet (26). Somit Druck, Funktionalität, Selbsterhalt und nackte Identität in bloßer Abgrenzung vom Anderen auf der einen, Suche, Öffnung, Entdeckung des Anderen gerade aufgrund der eigenen Identität, Transzendenz als Selbstüberschreitung auf der anderen Seite. Europa nun ist nach

Mattéi die Kultur der Öffnung. Er rekonstruiert sie mit Hilfe Platons durch den Primat der Idee, also einer geistigen Wirklichkeit, die von der Tyrannei des Faktischen, des „So und nicht anders“ befreit. Aus diesem Grund bilden Philosophie, Erkenntnisstreben, Schule und Universität, Kunst und Kreativität, schließlich auch Selbstreflexion und Selbstkritik das Fundament für die Entwicklung Europas. Sie sind mehr als eine bloße Begleiterscheinung einer auch ohne sie prosperierenden Gesellschaft. Ohne sie wäre Europa nicht Europa. Darum ist diese Seele Europas gleichzeitig auch ihre Achillesferse, und ihrer Verteidigung gilt die Verve Mattéis. Denn es gibt eine ganze Welle von „Halb-Barbaren“ (Nietzsche) im Multikulturalismus, gender studies und affirmative action, die genau diese Seele leugnen oder, schlimmer noch, ihr eine Unzahl von Übeln anlasten, um sie zum Schweigen zu bringen. Jeder Anspruch auf Wahrheit, Universalität und Verbindlichkeit wird als Verletzung der Gleichheit der Kulturen und der Förderung von Minderheitskulturen abgelehnt. Mattéi weist dagegen nach, dass allein schon diese Forderung nur möglich ist durch eine Kultur, die es gelernt hat, sich selbst zu überschreiten. Ihre Überlegenheit ist nicht ethnozentrisch oder neokolonialistisch, sie verletzt nicht die grundlegende Gleichheit der Menschen, sondern sie legt deren Grund frei: die Menschennatur hinter dem partikulären hic et nunc einzelner Menschen und Menschengruppen.

Ertrag

Mattéi stellt sich mit seinem Essai in eine Reihe mit den großen Verteidigern des europäischen Geistes, die seine Würde nicht primär in technischen, sozialen oder politischen Errungenschaften sehen, sondern in seiner „Seele“, also einem geistigen habitus, erkennen. In einem faktischen Europas, das an seiner Bürokratie, seiner Funktionalität in einem seltsamen Gemisch von Politik und Ökonomie, seinem Geschacher von Partikularinteressen, seiner geradezu skrupulösen Negation eines verbindliche Erbes eher einem kranken Mann an Mittelmeer, Atlantik und Ostsee gleicht als jener schönen phönizischen Königstochter gleicht, die den Göttervater Zeus bezauberte, sind solche Gedanken Labsal. Besonders die Fähigkeit des Philosophen besticht, die stupide Frontstellung eines Wir gegen die Anderen zu überwinden (leider die Kehrseite des Multikulturalismus, im Grunde ebenso nihilistisch wie dieser). Dazu muss man nicht allen Schlussfolgerungen dieses überlegenen und geschickt argumentierenden Verteidigers wird man folgen:

- *Insbesondere sein Plädoyer für die Überlegenheit Europas postuliert letztlich mehr als nötig. Zumindest müsste genauer geklärt werden, in welcher Hinsicht dies gilt und in welcher nicht.*
- *Die tiefe Ambivalenz Europas - grandeur et misère, wie es in Anklang an Blaise Pascal im Titel heißt! -, nach dem Höchsten zu streben und am tiefsten zu fallen, könnte anstelle des Superioritätsanspruchs zur Grundlage der Selbstreflexion der europäischen Identität gewählt werden.*
- *Auch müssten in außereuropäischen Kulturen Ansätze einer solchen Offenheit auf das Universelle gewürdigt werden. Da sind Mattéis Kenntnisse offensichtlich deutlich geringer. En passant, ein wenig erstaunlich (und doch wieder recht französisch) ist, dass nirgendwo das Weltkultur-Experiment Amerika (mit seinen beiden Lungenflügeln von Nord- und Mittel- bzw. Südamerika) als Versuch einer Vermittlung zwischen Europa und dem Anderen gewürdigt wird.*
- *Schließlich dürfte man gerade in der Tradition eines europäischen (und nicht zuletzt christlichen) Personalismus daran erinnern, dass Werturteile primär auf Personen, ihre*

Einstellungen und ihr Verhalten zielen und nur davon abhängig auch auf Kulturen ausgeweitet werden können. Beim Jüngsten Gericht stehen Individuen vor dem Richterstuhl Christi und nicht Völker und Kontinente.

Dennoch, Mattéi ist es gelungen, die Debatte auf ein höheres Niveau zu heben. Europa und die Weltkulturen (latent ist da natürlich immer auch der Islam), das ist kein Boxkampf, bei dem der Stärkere den Schwächeren durch k.o. besiegt. Es ist die Grundfrage der Globalisierung: Wie kann Begegnung, Austausch und freier Strom von Waren, Personen und Ideen gelingen? Seine Antwort: Nur auf der Grundlage einer Aneignung dessen, was Europa in mühevollen Erkenntnisprozessen über viele Epochen hinweg geschaffen hat: eine Kultur der Öffnung, die nicht gleichmacht und dadurch letztlich allen Wert zunichte macht, sondern universelle Prinzipien zu formulieren versteht, deren Beachtung allein den erbarmungslosen Kampf der Kulturen verhindern kann.

Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Leipzig: St. Benno-Verlag 1954

Im Wintersemester 1947/48 an der Tübinger und im Sommersemester 1949 an der Münchener Universität, hielt Romano Guardini eine Vorlesungsreihe zur Deutung der Zeit - inmitten in einer Lage, da Deutschland sich aus den geistigen Trümmern neu aufbauen wollte. Dazu griff er auf die ihm so wichtigen Denker eines christlichen Existenzialismus zurück, auf Augustinus, Pascal (zu dem „Das Ende der Neuzeit“ nur die Einleitung bilden sollte, 9-11), Kierkegaard und Dostojewski. Entscheidung, „Unterscheidung des Christlichen“, Wagnis und Wahl, Personsein durch den Anruf Gottes, der einen Menschen restlos umgreift und der ihn in der Antwort darauf zu einer Person macht, das galt ihm als Leitstern in unsicherer Zeit. Unsicher, so mutete ihn die Gegenwart nicht nur wegen der politischen, gesellschaftlichen oder gewiss auch kirchlichen Ungewissheit an, wie alles denn weitergehen sollte. Auch im epochalen Sinn galt ihm die Gegenwart als Übergang zu etwas Neuem, noch weithin Unbekanntem: der Zeit nach dem Ende der Neuzeit.

Typisch für Guardini ist die wertschätzende Beschreibung des Vergangenen, das Wissen um das, was daraus für immer verlorengeht, auch eine Skepsis gegenüber dem, in welchen Formen und in welchem Anspruch sich das Neue zeigt, dann aber die Selbstermannung, sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen, ohne nostalgisch zurückzuschauen. Dabei besticht die Selbstbescheidung: Der Denker einer christlichen Weltanschauung legt keine definitiven Deutungen des Kommenden vor (99), sondern weist auf Entwicklungen, Umbrüche, Gefährdungen und Chancen (in dieser Reihenfolge!) hin und ermutigt zu Gottvertrauen und Tapferkeit (122). Denselben Gestus von Wertschätzung und Entschiedenheit legt der spiritus rector der katholischen Jugendbewegung in einigen seiner weiteren Schriften zur Deutung der Zeit vor. So beschreiben die ersten acht der neun „Briefe vom Comer See. Die Technik und der Mensch, Mainz 1990“ mit einer gewissen Wehmut den Verfall der alten Welt in einer Harmonie von Natur und Kultur, nur im neunten Brief die Annahme einer von der Technik bestimmten Welt zu fordern. Außerdem steht „Das Ende der Neuzeit“ im Zusammenhang der beiden folgenden Werke:

- *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Mainz-Paderborn 1988.*
- *Freiheit-Gnade-Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, Mainz-Paderborn 1994.*

So muss man „Das Ende der Neuzeit“ als Prolegomena zu seinen positiven Darlegungen eines christlichen Personalismus lesen. Sie sind Zeitdeutung als Bedingung der Möglichkeit eines zeitgemäßen Menschseins.

Was ist der Anruf der Zeit? Guardini zeichnet die drei Epochen Mittelalter (auch in Kontinuität und Abgrenzung von der Antike), Neuzeit und das, was sich „vielleicht von den dreißiger Jahren ab“ (67) als deren Auflösung und als Ankunft eines neuen Zeitalters anbahnt, in drei Vorlesungen.

- *Mittelalter, das war res publica christiana, ein allumfassend vom Religiösen durchwirktes Leben, darin gewiss auch Vorrang des Kollektiven vor der individuellen Entscheidung (13-38).*
- *Neuzeit, das war nicht-christliche Kultur mit christlichen Werten: Person, Individualität, Freiheit, Verantwortung und die Einheit des Geistes mit der Natur. Beides ist an ein Ende gekommen, so Guardini (39-62).*

Das Neue ist darum auch nicht nur Folge der Nazi-Katastrophe, sondern epochaler Umbruch: „in Wahrheit hat sich da eine Leere kundgetan, die schon lange vorher bestanden hat“ (116). Typisch für ihn ist das Denken in großen Prägemächten. Maßgeblich darunter sind für ihn Natur, Kultur und Menschenbild, Person sowie Religion. In unserem Zusammenhang interessiert hauptsächlich Guardinis Auffassung von der Gegenwart (63-125). Wie in den „Briefen vom Comer See“ ist der Auslöser des Neuen die Technik. Sie verwandelt zunächst radikal das Naturgefühl: „Dieser Mensch empfindet die Natur weder als gültige Norm, noch als lebendige Bergung“ (69). Die Entfesselung ihrer Möglichkeiten durch Technik gibt dem Verhältnis zur Natur „den Charakter äußerster Entscheidung: entweder gelingt es dem Menschen, das Herrschaftswerk richtig zu machen, und dann wird es gewaltig - oder aber alles geht zu Ende“ (70) - unverkennbar steht dahinter das Erschrecken vor der Gewalt der Atombombe. Ebenso wird der neuzeitliche Kult der Persönlichkeit hinfällig. Der Einzelne wird Masse, wird eingefügt in funktionale Zusammenhänge - man wird hier unwillkürlich an Hans Freyers „sekundäre Systeme“ erinnert -, wird Teil eines Ganzen. Doch Persönlichkeit ist nicht Person. Diese bleibt dann gewahrt, wenn der Einzelne „von Gott angerufen ist; und die [sc. Einmaligkeit] zu behaupten und durchzusetzen nicht Eigenwilligkeit oder Privileg, sondern Treue gegen die Grundpflicht des Menschen bedeutet“ (75). Aus dieser Haltung kann dann sogar die Bereitschaft erwachsen, sich nach außen hin vollkommen in die notwendigen Gefüge von Arbeit und Sozialität einzuordnen und gewissenhaft und lautlos Dinge zu tun, die dem Einzelnen selbst „weithin indirekt, abstrakt und sachhaft“ bleiben (82).

Zwei Phänomene bilden somit die Herausforderung der neuen Zeit, das „des nicht-humanen Menschen und der nicht-natürlichen Natur“ (86). Dementsprechend zerbricht auch die neuzeitliche Einheit von Natur und Geist. Bei aller Bewunderung über deren Synthesen und bei allem Schmerz darüber, dass „das Ruhig-Fruchtbare, Blühende, Wohltuende“ neuzeitlicher Kultur für immer verloren ist, erkennt Guardini jedoch auch deren Crux, nämlich den „Kulturoptimismus“ (91) und das mangelnde Wissen um die eigene moralische Gefährdung. So ist es die Chance der neuen Zeit, „den Optimismus der neuen Zeit zu durchbrechen und die Wahrheit sehen zu können“ (91). Gefahren drohen aus der schier unbegrenzten Macht über das Seiende, und diese ist inzwischen nur noch angewachsen - der braune Schrecken von 1993 bis 1945 hat nur brutal ans Tageslicht gebracht, was latent als dunkle Möglichkeit der Neuzeit lauerte. So darf der Mensch nicht mehr blind dem Fortschritt vertrauen, sondern soll ihn bändigen und recht gebrauchten lehren (vgl. 103). Darin kehrt das Personale in anderer Form wieder: eine „Ethik des Machtgebrauchs“ und eine Erziehung dazu (102), das Durchschauen des gut geölten Apparates von Experten, Maschinen, Behörden und all dessen, auf darunter an Chaos und „Schrecken der Finsternis“ lauert (104), Tapferkeit, Askese und eine „geistige Regierungskunst“ (105).

Zielpunkt der Überlegungen ist die neue Gestalt der Religiosität. Ihr Kern ist das unmittelbare Gegenüber des Einzelnen zu Gott. Das ist ganz mit Kierkegaard gedacht. Dabei schmilzt der Humus eines Kulturchristentums weg. „Der Kulturbesitz der Kirche wird sich dem allgemeinen Zerfall des Überlieferten nicht entziehen können, und wo er noch fort dauert, wird er von vielen Problemen erschüttert sein“ (122). Der Gegensatz zwischen Christentum und unverblühtem nachchristlichem Heidentum tritt zutage, nachdem auch viele ursprünglich christliche, in der Neuzeit säkularisierte Werte nicht mehr überleben. Das verlangt vom einzelnen Christen eine tief innerliche Gläubigkeit, nicht mehr sozial gestützt, sondern als „[r]einer Gehorsam, wissend, daß es um jenes Letzte geht, das nur durch ihn verwirklicht werden kann“ (123). Daraus erwachsen aber auch Vertrauen auf Gott und die Fähigkeit, „im Ortlosen und

Ungeschützten zu stehen und die Richtung zu wissen“ (124). Im eigenen Umfeld wird der Gläubige in eine fruchtbare Einsamkeit gestürzt, wird aber umso dankbarer die „Innigkeit des Einvernehmens“ unter Gleichgesinnten erfahren (125). Letztlich ist dies eine eschatologische Situation - nicht im zeitlichen Sinn, sondern aufgrund der „Nähe der absoluten Entscheidung und ihrer Konsequenzen“ (125).

Ertrag

1. Guardini weist in seiner kleinen Schrift viele Tugenden auf, die als klassisch konservativ gelten können:

- Skepsis gegenüber dem Wandel, aber keine apodiktische Ablehnung,
- Sinn für die Dialektik, ja das Widerspruchsvolle einer Situation und Ermutigung zur unterscheidenden Gestaltung,
- Wiederentdeckung des Personalen, der Tugenden und der ethischen Dimension öffentliche Handelns, besonders von Maß und Verantwortung,
- Individualismus der Tugend und Verantwortung,
- religiöses Grundvertrauen,
- Bedenken zentraler Themen des Konservatismus wie Masse und Elite, Kritik an sekundären Systemen und der Fraglosigkeit ihres Funktionierens, Technik und Fortschritt und deren Ambivalenz sowie Natur und Naturordnung im Verhältnis zur Freiheit,
- letzter Halt in Ordnungen, die jenseits der Geschichte und ihrem Fluss liegen.

2. Von großem Einfluss war zweifellos Guardinis Skepsis gegenüber dem, was in Jahrhunderten an christlicher Kultur, an gewissermaßen naturwüchsiger Frömmigkeit und an Verbindungen zwischen Christentum und Gesellschaft gewachsen ist. Programmatisch fordert er: „Der christliche Glaube selbst wird eine neue Entschiedenheit gewinnen müssen. Auch er muß aus den Säkularisationen, den Ähnlichkeiten, Halbheiten und Vermengungen heraus“ (119). Die Umgebungskultur sieht er nun als eindeutig nichtchristlich gefärbt: „Ein neues Heidentum wird sich entwickeln, aber von anderer Art als das erste. Auch hier besteht eine Unklarheit, die sich unter anderem im Verhältnis zur Antike zeigt. Der heutige Nicht-Christ ist vielfach der Meinung, er könne das Christentum austreichen und von der Antike aus einen neuen religiösen Weg suchen. Darin irrt er aber. Man kann die Geschichte nicht zurückdrehen“ (117). Eine scharfe Grenze tut sich auf zwischen Glauben und Unglauben, nicht mehr überbrückt durch eine gemeinsame humanistische Kultur wie etwa noch in der Weimarer Klassik. Aber Guardini wäre nicht Guardini, wenn er nicht gerade für diese Haltung Vorbilder in der Geschichte finden würde, eben die genannten Gestalten eines christlichen Existenzialismus.

3. Wirkungsgeschichtlich kann man Guardinis „Das Ende der Neuzeit“, was die katholische Kirche angeht, kaum überschätzen. Denn seitdem schwankt sie zwischen dem Gegensatz zur heidnisch werdenden Welt und Anpassung und Verweltlichung. Ersterer fordert einen entschiedenen Glauben jenseits der „Halbheiten und Vermengungen“, sucht persönliche Glaubenserfahrung, ermutigt zum Zeugnis und zur Neuevangelisierung angesichts des „Bruchs zwischen Evangelium und Kultur“ (Paul VI.). Zweitere sucht nach radikaler Kirchenreform, nach der neuen Sprache, den neuen Erfahrungen und der ganz anderen Sozialgestalt der

Kirche, um in der Moderne kein Fremdkörper mehr zu sein, sondern innerhalb ihres Selbstverständnisses einen Platz zu finden - sicher keine Option, die Guardini selbst nahelag. Beides aber - und darauf kommt es hier an - geht von einem klaren Bruch mit dem Bisherigen aus („Man kann die Geschichte nicht zurückdrehen“). Beiden Seiten gilt deshalb als ausgemacht: Die bisherige Kirchengestalt taugt nicht mehr. Darum auch der allseitige Umbaueifer, darum auch die geradezu mystische Überhöhung des II. Vaticanums, nur eben für die einen als Aufbruch in eine entschiedene Kirchlichkeit und für die anderen als entschiedene Modernisierung der Kirche. Tertium non datur. Oder? Oder vielleicht doch das Feststehen in dem, was die Zeiten überdauert? Nicht allein der nackte Gehorsam gegenüber Gott, sondern das Eingebettetsein in die göttliche Tradition? Nirgendwo kommt Guardini den schroffen Antithesen der Dialektischen Theologie so nahe wie hier. Würde seinen Thesen nicht ein wenig von der ruhigen Gewissheit des Katholischen guttun?

Julien Benda, *Der Verrat der Intellektuellen (La trahison des clercs)*. Mit einem Vorwort von Jean Améry. Aus dem Französischen von Arthur Merin (= Ullstein Materialien), Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1983

„*La trahison des clercs*“ ist schon beinahe zur Floskel geworden, und wie jede Floskel ist diese Wendung nahezu nichtssagend geworden. Ganz im Gegensatz zu jenem Buch von 1927, worin der jüdische Schriftsteller und Philosoph Julien Benda (1867-1956) den „*Verrat der Intellektuellen*“ präzise mit echtem *esprit cartésien* beschreibt. Danach sind die Intellektuellen oder, wie man immer noch besser und genauer sagen müsste, die Gebildeten seiner Zeit der Versuchung erlegen, den seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr aufkochenden Partikularinteressen des Nationalen, der kommunistischen Ideologie oder gar des Rassistischen zu Diensten zu sein. Darüber vergaßen sie ihre ureigene Aufgabe, Verteidiger der Vernunft zu sein. Vernunft aber ist die Anwältin des Universellen, des Abstrakten (besser: von Ideen im letztlich platonischen Sinn als Wahrheiten, die sich nicht einfach im Faktischen verzwecklichen lassen) und des Überzeitlichen, ja Ewigen. Das Buch ist zunächst einmal Zeitkritik. Der Vormarsch der rechten Ultrationalisten und der linken Volksfront schuf einen Geist der Härte, des Kultus der Ehre und des Heldenmutes, des Krieges und der Überlegenheit, des Vorrangs des Praktischen vor dem Geistigen, des Kollektiven vor dem Individuellen, der nationalen Geschlossenheit vor der kosmopolitische Öffnung, der Gewalt vor der Vernunft. All das widerspricht dem Gebildeten und seinen Werten zutiefst. Wer daran teilnimmt, begeht in der Tat Verrat an seinen Werten, wie sie etwa die mittelalterliche *universitas litterum* wie selbstverständlich gelebt hat. In einem Anhang unter dem Titel „*Die Werte des Clerc*“ (75-83), der sich wie eine philosophische Grundlegung liest, kennzeichnet Benda darum diese Werte mit drei Merkmalen:

- *Statisch, d.h. „abstrakt“ im lateinischen Wortsinn, also losgelöst von den konkreten Situationen und Interessen, in denen ein Denker sich befindet, damit auch überzeitlich und an einem klassisch gewordenen Erbe orientiert - übrigens eine wunderbare Definition des Konservativen, der ja nicht die Vergangenheit vor der Gegenwart verklärt, sondern das Überzeitliche gegen seinen Verschleiß unter dem Druck des Hier und Jetzt zu bewahren sucht.*
- *Interessefrei (vorteilslos zweckfrei), d.h. mit einer wahren Freiheit des Denkens, die eben nicht darin besteht, auch noch das letzte Tabu zu brechen, sondern im Sinn der Wissenschaftsfreiheit Erkenntnisprozesse freizuhalten von ökonomischen, politischen, weltanschaulichen oder natürlich auch persönlichen Interessen.*
- *Rational, d.h. in einer Askese der politischen Leidenschaften ruhig und nüchtern allein das Argument zu wägen und nicht eine „Sache“ durchzusetzen.*

Der Intellektuelle hat sich dem Wogen der Leidenschaften, dem Spiel der Meinungen, der Indienstnahme durch Parteiinteressen grundsätzlich zu entziehen. So und nur so kann er der Öffentlichkeit den unersetzlichen Dienst leisten, sie zur Vernunft zu bringen. Das war und ist gefährlich. Denn die Bourgeoise verurteilt die Schriftsteller, "die es gewagt hatten, ihren Leidenschaften entgegenzutreten". Erbittert versucht sie diese zum Schweigen zu bringen. Darin zeigt sich "das Souveränitätsbewußtsein der Laienschar, und ihre Entschlossenheit, den Intellektuellen, der ihr andere als wunschgemäße Worte vorsetzt, schon zur Vernunft zu bringen" (196).

Der französische Autor legt all dies in einem leicht lesbaren Stil dar und erweist bei allem eine

breite Bildung und ein sicheres Urteil. Vor allem begeht er nicht selbst den von ihm angeprangerten Verrat und erscheint nirgendwo bloß als Parteigänger einer bestimmten Sache. Auffallend sind seine häufigen Bezüge zum Christentum, etwa in folgender kluger Beobachtung: "Ich verlange vom Christen keineswegs, er dürfte das christliche Gebot nicht verletzen; ich verlange von ihm, daß er, wenn er es verletzt, auch weiß, daß er es verletzt. Diese Zwiespältigkeit hat Kardinal Lavigerie sehr klar veranschaulicht, als er auf die Frage: 'Was täten Sie, wenn jemand ihnen eine Ohrfeige auf die rechte Wange verpaßte?' zur Antwort gab: 'Ich weiß wohl, was ich tun müßte, aber ich weiß nicht, was ich tun würde.'" (177)

Benda hat diese Auffassung u.a. aus seiner leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie Bergsons entwickelt. Leider, so möchte man fast sagen, denn Bergson selbst hat ja etwa in seinen „Zwei Quellen der Moral und der Religion“ ein machtvolles Plädoyer für eine Moral bzw. Religion der Öffnung verfasst, also der Grenzüberschreitung und der Verweigerung gegenüber der Inanspruchnahme durch die Interessen einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft.

Ertrag

Benda zählt kaum zu den konservativen Denkern. Er ist überhaupt kein Parteidenker, wie etwa seine Abgrenzung von verschiedenen Formen des Pazifismus zeigt (208-215). Umso mehr harret er einer Neuentdeckung - Jean-François Mattéi hat es in seinem Essai zu Europa machtvoll versucht. Denn der Relativismus des Multikulturalismus beruht ja letztlich auf nichts anderem als eine „défaite de la pensée (Niederlage des Denkens)“ (Alain Finkielkraut, 1987), einer Kapitulation der Vernunft vor ihrer Aufgabe, allgemeinverbindliche Erkenntnisse und Normen zu erkennen. Die so einfältige Beschwörung des „Bunten“, der Vielfalt, der Akzeptanz ist letztlich Feigheit vor der Aufgabe, universelle Standards einzufordern - und sie im eigenen Haus gegen jedes „Anything goes“ zu verteidigen. So verschieden die Zwischenkriegszeit von der Gegenwart ist, so sehr sind Bendas Analysen zeitlos, denkt man etwa daran, wie sehr Schule, Hochschule, Kunst und Medien heute wie selbstverständlich für politische Ziele, politische Korrektheit, "Fortschritt", ja zur Durchsetzung bestimmter Ziele durch Moralisierung anstelle von Abwägen der Argumente instrumentalisiert werden. Bendas Vision von der Aufgabe der Intellektuellen besticht da gerade durch ihre Unangepasstheit. In einer Epoche der "Einbeziehung aller Menschen ohne Ausnahme in das Geflecht politische Interessen", in einer zu öffentlichen Leidenschaften neigenden Zeit, angesichts des Verlangens von Literaten, "eine politische Rolle zu spielen", einen festen Platz in der bürgerlichen Gesellschaft einzunehmen und so ihr Ansehen zu heben (204 in Zusammenfassung des 3. Kapitels), in einem neoromantischen Sich-Werfen auf Themen, mit denen man sich wichtig tun kann, und gleichzeitig dem Schwinden einer klassischen Bildung zugunsten von oberflächlicher Aktualität, stellt er das alte Ideal der Kontemplation vor Augen: Ihr Dienst besteht darin, genau zu sehen und zu beschreiben, was hinter dem aufgewühlten Tagesgeschäft steht. Hätten wir nicht solche Journalisten, Professoren und Kulturschaffende verdient?

Elias Canetti, Masse und Macht. Sonderausgabe, Hamburg 1984

Anatomie ist nichts fürs empfindsame Seelen. „Masse und Macht“ des aus Bulgarien stammenden jüdischen Schriftstellers Elias Canetti (1905-1994) betreibt eine Anatomie des 20. Jahrhunderts. Tief in die Eingeweide dessen scheidet er ein, was darin an Dämonie aufgebrochen ist. Und er setzt den Schnitt an genau einer Stelle an, dem Phänomen der Masse und ihrer Domestizierung durch die Macht. Masse ist für ihn wie ein dunkler Bann, der sich über den Einzelnen legt und ihn beherrscht. Dessen bis dahin gewahrte Abgrenzung gegenüber dem Anderen, seine „Berührungsangst“ (11), schlägt in einer Masse augenblicklich in ihr Gegenteil um: „Wer immer einen bedrängt, ist das gleiche wie man selbst. Man spürt ihn, wie man sich selber spürt“ (12). Von diesem Moment an wird man beherrscht von der Bewegung der Masse. Canetti seziiert, er gliedert verschiedene Formen von Massen, er beobachtet ihr Zustandekommen, ihre Macht und ihre Auflösung. Nicht zufällig ist ihm die Flucht eines Rudels vor einem Raubtier das Paradigma einer Masse und ihrer noch archaischeren Form, der Meute, denn stets geht es darin ums Überleben und Töten.

Besonders eindringlich sind dabei wohl zwei Kapitel: „Der Überlebende“ und „Der Befehl“. Zu überleben übt eine eigene Magie aus, denn man ist dem Tod entronnen, der einen Anderen ereilt hat. Das verleiht eine eigene Aura, ja es kann zur „Leidenschaft“ (262) werden ebenso wie zum Gegenstand von Neid, ja Vernichtungswillen anderer. Auch der Befehl als unmittelbarster Ausdruck der Macht stammt aus der Situation der Flucht: Ein Stärkerer diktiert sie einem Schwächeren um den Preis seines Lebens (347). Auch wenn die Flucht gelingt, es bleibt ein Stachel; der Fliehende bleibt auf den Stärkeren fixiert. Denn ein Befehl ist „nichts als ein suspendiertes Todesurteil“ (542). Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass all dies im Subtext der Auseinandersetzung Canettis mit dem Holocaust gelesen werden kann.

Was ist Canettis Methode? Darüber ist viel geschrieben worden. Vordergründig betrachtet ist sie eklektisch. Geradezu manisch trägt er Material aus Ethnologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Soziologie und Psychologie zusammen, ohne dass das Vorgehen im Einzelnen reflektiert wird. Mit Vorliebe greift er weit aus in alte Welten und archaische Bräuche, denn darin legt er ohne kultivierte Verschleierung bloß, wie es um den Menschen steht. Insbesondere das Kapitel „Masse und Geschichte“ weist jedoch nach, dass die beobachteten Mechanismen bis heute wirksam sind. Ein übermotivierter Schriftsteller auf Abwegen also? Nein, genauer betrachtet ist seine Methode die seines Metiers, nämlich die Sprache. Nicht umsonst ist seine Autobiographie ja betitelt „Die gerettete Zunge“. Denn er beschreibt, möglichst genau und klar, ja beinahe enzyklopädisch. Damit setzt er dem Irrationalen, Ich-Auslöschenden von Masse und Macht nicht einfach den Appell zur Vernunft entgegen, sondern die Fähigkeit, darüber zu sprechen, es zu benennen.

Canetti betreibt eine schonungslose Archäologie des Irrationalen. Er dringt tief vor in die letzten Triebkräfte dessen, was Menschen in Massen bewegt und wie Macht und Befehl einander entsprechen. Bei beidem geht es stets um Leben und Tod, ein weiteres Schlüsselthema Canettis. Dabei entwickelt er keine wissenschaftliche Theorie von Masse und Macht, sondern er zeichnet ein Tableau ihrer Erscheinungen von bedrückender Eindeutigkeit. Er eröffnet einen Blick in die Eingeweide des Verlustes der Humanität im Kampf um das Leben, in Furcht vor dem Tod. Doch er ist kein Fatalist, und darum ist dieser Verlust nicht unvermeidlich. An zwei Stellen ragen Gegenkräfte heraus, die dazu beitragen, die Menschlichkeit des Menschen zu retten.

- Die erste ist überraschend. Bei der insgesamt deprimierenden Behandlung der

Religionen kommt Canetti auf den Katholizismus zu sprechen (175-179). Seinem „Alter und seiner Abneigung gegen alles heftig Massenhafte“ (176) verdankt dieser ein ganzes Repertoire an Formen, mit denen der Masse der Gewalt genommen wird: die Hierarchie, das Priestertum, das Mönchtum mit seiner „Entsagung und Loslösung aus dem gewohnten Verband der Familie“ (179), vor allem aber sein Kult mit seinem Sinn für das Sakrale, für Distanz und Entzug; ein Inbild dessen ist die geordnete, gemessene, langsam dahinschreitende, durchgeistigte Prozession.

- Die zweite Gegenkraft zur Masse ist das Wort. Es vermag deren Bann zu brechen, die Gesetze von Masse und Macht zu verwandeln. An einer Schlüsselstelle erzählt er von Stendhal, dessen Werk zu Lebzeiten wenig gelesen wurde, der jedoch überzeugt war, in hundert Jahren Leser zu finden, die ihm und seinen Gestalten zuhören würden (318f.). Damit ist die Umwandlung von Masse und Macht gelungen: Nun will nicht mehr einer - der Autor - auf Kosten anderer überleben, sondern er schenkt seinen Gestalten selbst ein Weiterleben im Wort, in der Erinnerung: „Das Überleben hat seinen Stachel verloren, und das Reich der Feindschaft ist zu Ende“ (319). Doch am Ende steht nicht das Dunkel: „Der Tod als Drohung ist die Münze der Macht. Es ist leicht, hier Münze auf Münze zu legen und enorme Kapitalien anzusammeln. Wer der Macht beikommen will, der muß den Befehl ohne Scheu ins Auge fassen und die Mittel finden, ihn seines Stachels zu berauben“ (542f.).

Ertrag

Canettis Werk ist unerschöpflich. Seine radikalen Analysen verstören, sein Sammeltrieb von menschlichen Verhalten und Missverhalten besticht, seine Deutungen machen betreten. Damit geht er vier Themen an, die Konservative immer wieder bewegt hat:

- Dämonie und Faszination von Masse, Volk, Kollektiven und einem „Wir“ gegenüber dem Individuum, der Freiheit, dem Dissens und der „Ich“. Canettis Plädoyer ist eindeutig und nachvollziehbar: ohne Wenn und Aber für das Individuum.
- Altkonservative gelten als machtbewusst, Konservative jüngerer Datums deutlich staats- und herrschaftskritischer. Canetti blendet das wichtigste Prinzip zur Humanisierung der Macht weitgehend aus: das Recht. Respekt vor der Rechtsordnung aber ist im Umkehrschluss das wichtigste Mittel zur Humanisierung der Macht.
- Religio zeigt sich bei Canetti in ihrer Ambivalenz: Sie kann Massen bewegen, verblenden und fanatisieren, aber auch in Kult, Ordnung und Lehre Gegengewichte schaffen.
- Bildung ist Distanz zu den vitalen (und nach Canetti allzu oft todbringende!) Kräften des Menschen. Sie tut dies wesentlich durch das Wort. Damit verteidigt er indirekt auch einen Begriff der Kultur, die nicht nur expressiv Stimmungen erzeugt, erregt und konsumieren lässt, sondern die zur vernünftigen Auseinandersetzung anleitet.

Macht und Befehl „den Stachel zu berauben“ ist eine Aufgabe auf Leben und Tod. Sich dafür einzusetzen hat darum Vorrang, doch es ist niemals vergebens.

Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977 (Original 1975)

Es gibt Bücher, die kein Verfallsdatum besitzen, weil sie schon bei ihrem Erscheinen leicht ranzig schmecken. Es gibt aber auch Bücher, die „nicht so schnell veralten, wahrscheinlich Generationen überdauern werden“ (12), wie Schelsky sich selbst bescheinigt. Sein Kritiker Ralf Dahrendorf hat ihm das prompt als „Autorenüberheblichkeit“ (544) angekreidet. Nicht dass es Schelsky in dieser glänzenden Abrechnung mit dem neuen Stand der Intellektuellen an Selbstbewusstsein mangeln würde. Aber er gebraucht darin Kategorien der Deutung neuer Herrschaftsformen durch Sinnvermittlungsmonopole, die Georges Sorel bereits um die Jahrhundertwende entwickelt hat und die deshalb selbst nicht aus modischer Tagesaktualität heraus entstanden sind. So ist Schelskys Vermutung nicht einfach von der Hand zu weisen, dass „dieses Buch nur in seiner Aktualität veraltet, daß es sozusagen alle zwei bis drei Jahrzehnte neu geschrieben werden müßte“ (12). In der Tat, im Abstand von vierzig Jahren gelesen sind Schelskys markante Thesen von stupender Kraft, sie rühren ans Mark heutiger Sinnproduktion und sind darum eine Wiederentdeckung wert. Mit seinen 576 Seiten ist es zwar ein regelrechter „Soziologie-Schinken“ (ein großer Gewinn ist das Nachwort zur zweiten Auflage in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern). Es ist aber treffend und pointiert, oft auch treffsicher geschrieben. Wer die Nach-68er Jahre persönlich erlebt hat, wird bei der Lektüre wieder jung: Die scharfen ideologischen Fronten, die Extremismen, die Lust an der Einseitigkeit, die aufgeheizte Stimmung und der Geruch von Revolution wirken im Abstand beinahe wie ein spannender Film im gegenwärtigen Alltag, der intellektuell weithin Öde, verbunden mit pfauenhafter Selbstdarstellung, zu bieten hat.

Die These von der Priesterherrschaft der Intellektuellen ist einfach und leicht nachvollziehbar. Die Moderne kennt den Verlust der traditionellen Gewissheiten, überhaupt von verlässlicher Tradition und Autorität, damit auch von verbindlicher Lehre und schließlich auch das Schwinden der etablierten Religion, sprich: des kirchlich verfassten Christentums. Umso bedeutsamer wird dadurch jedoch der Sinn- und Orientierungsbedarf. In dieses Vakuum stoßen nun die Intellektuellen - Schelsky problematisiert die allzu plaktative Bezeichnung jedoch ganz zurecht (131-142) Sehr viel differenzierter ist seine eigene funktionale Betrachtung von sieben verschiedenen Formen von „Intellektuellen“, wobei offensichtlich das Hauptaugenmerk den Sozialwissenschaftlern, Zeitanalytikern, Lehrenden und Journalisten bzw. Publizisten gilt (vgl. das Panorama der Berufsgruppen im IV. Teil: Soziologen und ihre Gefolgschaft unter Pädagogen, Theologen und „engagierten“ Publizisten und Schriftstellern). Sie bieten Sinn an und agieren dadurch als Priester einer Ersatzreligion, die letzte Wahrheiten vermittelt. Sie vermitteln damit das, was Max Scheler „Erlösungs- oder Heilswissen“ (neben „Herrschafts- oder Leistungs-“ und „Bildungswissen“) genannt hat und welches das Ziel verfolgt, den Menschen „an dem ‚obersten Sein und Grund aller Dinge‘, an der ‚Gottheit‘ teilhaben zu lassen“ (130). (Nur nebenbei: Schelsky folgt ihr einem lutherischen Verständnis des Priesters, das ihn ganz vom Wort und von der Lehre her als Mittler zwischen Gott und den Menschen versteht. Überhaupt ist bemerkenswert, wie er die neuen sozialen Heilsreligionen als Nachfolgerin des deutschen Konfessionalismus mit seinem „Bekennnisdruck“ versteht [149]). Dies alles wird im ausführlichen Teil I aus einer Herrschaftssoziologie im Anschluss an Max Weber hergeleitet.

Bis dahin hätte die Analyse wenig Außergewöhnliches, beinahe noch etwas Fades. Aber der

Pfeffer lässt nicht auf sich warten, und er wird mit der Präzision des versierten Analytikers von sozialen Schichten und Umschichtungen gestreut:

- *Intellektuelle werden zu „Träger[n] einer neuen sozialen Heilsverkündigung“, insofern sie „zugleich sozial unaufgebbare gesellschaftliche Leistungen erfüllen und diese ihren subjektiven meinungs- oder glaubenshaften Letztewerten unterordnen und von daher gesellschaftsgegnerisch praktizieren können“ (142). Kurz: Sie können sich eine gut alimentierte fundamentale Gesellschaftskritik leisten und drängen diese als letztverbindlich und alternativlos der gesamten Bevölkerung auf. Unwillkürliche erinnert man sich hier an die Forderung von Karl Marx gegenüber den Philosophen, die Welt nicht nur anders zu interpretieren, sondern zu verändern, also an den viel beschworenen „Primat der Praxis“. In der Gegenwart wird er noch durch die allgemeine „Machbarkeit der Sachen“ (Hans Freyer, 145) verstärkt.*
- *Damit spaltet sich die Welt der Bildung in gesellschaftsverändernde Ideologen und „Technologen“ auf, die die ihnen von der Gesellschaft zugewiesenen Funktionen erfüllen. Der III. Teil des Buches leitet diese Aufspaltung sehr grundsätzlich in Auseinandersetzung mit Karl Marx von der Klassenherrschaft der Sinnvermittler über die produktive Arbeit her (hier allerdings als das Gesamt des Wirtschaftssystems verstanden): „Die Arbeit tun die anderen“. Entscheidendes Mittel dafür ist die Monopolisierung des Sinns, der Sozialisation, der Information und der Herrschaft über die Sprache. Historisch wurde diese Zweiteilung ermöglicht durch die Auflösung des Bildungsbürgertums und die Entwicklung von „Bekennnis- und Gesinnungsgruppen, die von geistigen Inhalten und Entscheidungen her umschrieben werden müssen“ (157, ebs. 169). Für sie stellen bestimmte gesellschaftliche Positionen wie Professor, Literatur oder Journalist nur ein Rekrutierungsfeld dar. Innerhalb dieser Berufsgruppen finden sich dann ideologische Gesinnungsgemeinschaften, die die Gesellschaft „heilsherrschaftlich ‚umfunktionieren‘“ wollen (158), nicht alle ihre Angehörigen gehören jedoch sozusagen von Standes wegen dazu. Das führt u.a. zu einer „Umkehrung der Staatszwecke“ (214), so dass das mühsame Geschäft des Erhalts von Wohlfahrt, Frieden und Sicherheit geringgeschätzt (ggf. auch mittels „fiktiver Notlagen“, 215), Reform und Utopie dagegen als allein seligmachend verkündet werden.*
- *In gut Weber’scher Linie wird das neue Heilswissen als Säkularisat des Christentums gewertet. Nun aber ist es strikt diesseitig geworden und verspricht statt ewigem Heil eine bessere Gesellschaft. Dazu muss es den Istzustand als erlösungsbedürftig darstellen, anders gesagt: seine negativen Züge unterstreichen. Gleichzeitig bringt es traditionelle Werte „des Dienstes und der Pflicht, des Opfers und der Hingabe, der Leistung und der Sachlichkeit, der Humanität und des Mitleids, der Liebe und der personalen Würde“ in Verruf (149). Dabei entsteht eine neue Glaubensgefolgschaft, durch die eine versachlichte, anonyme Welt in eine fiktive Familie mit ihren „Vertrautheitsansprüchen“ (185) gebildet werden soll. Diesen Wunsch nach Umformung der Öffentlichkeit nach den Maßstäben familiärer Moral hatte **Arnold Gehlen** in „Moral und Hypermoral“ wenige Jahre zuvor bereits scharf angegriffen (190), doch auch Schelsky selbst hat sie bereits 1957 in „Die skeptische Generation“ beobachtet. Er vergisst aber nicht hinzuzufügen, dass diese Umwandlung des Christlichen auch durch eine „Entwicklung zur ‚unverbindlichen Maßgeblichkeit‘ (Gehlen) in der Verkündigung christlicher Lehren und Wertvorstellungen seit Jahrhunderten“ begünstigt wurde (155). Diese Re-Theologisierung des Säkularen findet sich sogar in den Wissenschaften, die „zur Parteilichkeit für sozialreligiöse Letztwerte“*

umgewertet werden (211), so dass eigentlich wissenschaftlicher Sachverstand und intellektuelle Parteinahme an neuralgischen Punkten zu Gegensätzen werden. Für den Theologen besonders erhellend, um nicht zu sagen bestürzend ist hier das Kapitel zum Umschlag der Kirchen und der Theologen von geborenen Kritikern der neuen Religion der „Transzendenz im Diesseits“ (220) zur deren eifrigsten Bundegegnossen (219-222, ebs. 426-443 zum Wandel der Theologen „vom Seelenheil zum Sozialheil“).

Wie geht die soziale Heilsreligion vor? 1. Sie wird ermöglicht dadurch, dass soziales Leben komplexer und damit abstrakter und undurchschaubarer wird; nur Experten können den Anspruch erheben, sie zu erklären. Dabei werden die „Technologen“ mit ihrem „Arbeitswissen“ für das Funktionieren zuständig, die Ideologen mit ihrem „Informations- und Orientierungswissen“ dagegen für „die geistige und emotionelle Bewältigung und Beherrschung des Arbeitswissens und der Arbeitspraxis“ (161) - Technik und Moral also. Doch beide sind denkbar verschieden. Während die Technik am Funktionieren ihren Wirklichkeitstest hat, geht die neue Moral gerade den Weg der „Realitätsentlastung“ (163) mit utopischen Glücksverheißungen einer besseren Welt, die nicht mehr nachprüfbar sind. Am Ende sind nur noch die Ideologen Intellektuelle, nicht aber mehr Natur- und technischen Wissenschaftler.

2. Sie okkupiert das Private für das Öffentliche durch die „steigenden Zwangsregulierungen des immer kompakteren ‚Bildungssystems‘, die Überflutung der Meinungsbildung durch monopolisierte öffentliche Medien [...], die wachsende ideologische Abhängigkeit der entscheidenden Sachberater der Verwaltung, der Vertreter der Justiz, des Militärs und der Polizei, der Lehrer und Hochschullehrer, die ideologisch betriebene Außenpolitik usw.“ und insbesondere in der Kulturpolitik (174f.). Dadurch wird aber die neuzeitliche Subjektivität auf gefährliche Weise vergesellschaftet und vereinheitlicht, der Einzelne wird auf Linie gebracht.

3. Sie strebt die „Überflutung einer breiten Bevölkerung mit ‚Informationen‘ und damit die Beherrschung der Informationsapparaturen und ihres Personals, langfristig die Macht über die Erziehungs- und Ausbildungsvorgänge und in beiden Fällen natürlich die Abschirmung gegenüber ‚feindlichen‘ Einwirkungen beider Art“ an (179). Damit geht der Drang zu „ritualisiert-symbolischer Selbstdarstellung“ (200-207) einher, sprich: Es werden öffentliche Gemeinschaftserlebnisse geschaffen - 1975 noch mittels „Protestzügen mit ritualisierten Glaubenssymbolen (Plakaten), mit monotonen Gemeinschaftsgesängen und einer Revolutionsliturgie, mit gruppenhafter Ekstase [...]“ (205). Sie dient also dem unmittelbaren Erlebnis des eigenen Selbst in der Welt, der Selbstvergewisserung und Sinnstiftung.

4. Sie schürt einerseits die Unzufriedenheit mit dem Status quo und, wo dies angesichts von Wohlstand und Frieden nicht unmittelbar gelingt, lenkt die Aufmerksamkeit auf das Elend in der Welt. Andererseits verkündet sie „Sozialverheißungen“ (194-200): Befreiung von der Arbeit „im Schweiß des Angesichts“ und vom Leistungsdruck, Versprechen von Rationalität bzw. davon, selbst alles durchschauen und in den Griff bekommen zu können, und allumfassende Mitwirkung.

Ertrag

„Wovon werden wir morgen leben?“, fragte bereits Georges Sorel vor hundert Jahren (153). Die Suche nach Sinn, Identität und Gemeinschaft ist zu einer treibenden Kraft des öffentlichen Lebens geworden, und so findet überall Spuren neuer Heilsreligionen, wer nur einmal aufmerksam danach sucht. Schelskys Analyse, seine bisweilen durchaus selbst ein wenig agitatorische Polemik ist von bestürzender Aktualität. Und dies gerade weil die Uhren seit 1975 deutlich weitergegangen sind. Das revolutionäre, gegengesellschaftliche Pathos linker

Ideologie ist längst im „Marsch durch die Institutionen“ selbst staatstragend etabliert worden. Äußerlich wirkt es dadurch domestiziert, geradezu wohlanständig. Dieses Erscheinungsbild verdrängt jedoch die tiefgreifende Umformung des Politischen: „Daß dabei ein eigenes politisches Establishment mit viel umfassenderen politischen Herrschaftsansprüchen entsteht, als sie eine auf liberale und demokratische Repräsentanz aufgebaute politische Führung ausüben konnte, dieser Vorgang der Institutionalisierung der Heilsherrschaft wird planmäßig verdrängt und unterschlagen“ (217). D.h. staatliches Handeln greift viel tiefer in das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft ein - heute etwa in Hochschule und Bildung, gender und Bioethik, Multikulturalismus und Migration -, um darin eine ideologisch begründete „andere“ Gesellschaft durchzusetzen. Prägnant und beinahe prophetisch zeichnet Schelsky deren neue Herrschaftsformen als „Belehrung, Betreuung, Beplanung“ (491). Hier beobachtet er einen Teufelskreis, dem sich inzwischen auch ehemals bürgerlich-konservative Politiker nicht entziehen zu dürfen glauben: Um Zustimmung in der Bevölkerung zu erhalten und um Wahlen zu gewinnen, „wird die Ausbeutung vorhandener und erwachsener Gläubigkeiten [sc. der neuen sozialen Heilsreligionen] zum eigenen Machtgewinn für die konkurrierenden Herrschaftsgruppen fast unvermeidlich“ (218). Trotz im Grundgesetz Art. 4 verbürgter Religionsfreiheit ist ein Grundbestand an sozialreligiösen Lehren dadurch unter der Hand zur Staatsreligion geworden, die Dissens mit einer für eine Demokratie kaum fassbaren Aggressivität zensuriert und verdrängt. Das Wir der Sozialgläubigen zeigt mit dem Finger auf alle, die anderen Glaubens sind: „So kommt es, daß die abstrakten und ‚künstlichen Verbrüderungen‘ die Feindschaft, ja die Gewalt in der unmittelbaren Lebenswelt eher steigern als verhüten“, weil „die abstrakte Identifikation mit ‚dem Menschen‘ schlechthin immer eine Glaubens- und Gesinnungsverbrüderung hervorbringt, die aggressiv wirkt“ (189). Dieses Wir der Glaubengemeinschaft erzeugt sich selbst symbolische Taten und Erlebnisse, also politische „Durchbrüche“, „Reformagenden“ und redlines, die mit dem Anspruch der Letztverbindlichkeit vorgetragen werden. Kritische Prüfung, Abwägen von Argumenten, überhaupt Sachlichkeit, Nüchternheit, Wissen um Ambivalenzen und notwendige Güterabwägungen, werden nicht mehr zugelassen. Es geht um Gefolgschaft, und wer sie verweigert, wird als „...-phob“ stigmatisiert. Helmut Schelsky ist von Hause aus ein Liberaler alter Prägung (so 519-530), dem viel an Individualität und Verantwortung, Freiheit und privatem Freiraum liegt und der politisch auf den Ausgleich von Herrschaftsansprüchen und Schichtgegensätzen baut, auf Realpolitik und Pragmatik, vor allem aber auf Aufklärung, Wissenschaftlichkeit und Trennung von Religion und Politik. Ob seine vehemente Gegnerschaft zu den neuen Intellektuellen nach 1968 nicht ein Zeichen der Zeit auch für einen neuen Konservatismus sein könnte: aufgeklärt, rational, wissenschaftlich, lösungsorientiert, mit Vertrauen auf die Kräfte des Individuums und seiner Tugend, kurz: liberalkonservativ?

Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée. Essai*, Paris: Gallimard 1987

Der bekannte französische jüdische Philosoph und Zeitkritiker Alain Finkielkraut, mittlerweile auch einer der „Unsterblichen“ der Académie Française, hat mit diesem Essai 1987 den Nerv der Zeit getroffen. Bald nach seinem Erscheinen entwickelt sich daran eine breite Diskussion. „*La défaite de la pensée* (dt. *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek: Rowohlt 1989)“ handelt von der Kapitulation des Denkens vor der Kultur, genauer: der Auffassung, der Mensch werde als Ganzer durch seine Herkunftskultur bestimmt und könne nicht durch Vernunft deren Grenzen überschreiten. Demnach gebe es nicht den Menschen, dessen viele kulturelle Spielarten eher zum Vergleich und zur überraschenden Verwandtschaft reizen denn unüberwindliche Barrieren des Verstehens schaffen. Der Kosmopolit Goethe etwa berichtet an Eckermann von einem chinesischen Roman, in dem er eine erstaunliche Nähe zu seinem Epos „Hermann und Dorothea“ feststellen durfte (46-53). Welche Brisanz in dieser scheinbar eher fachphilosophischen These steckt, enthüllt Finkielkraut wie ein guter Dramatiker erst am Ende seines Vierakters. Im ersten Akt führt er vehement die Sache der Aufklärung gegen die der Romantik. So stehen Vernunft, Naturrecht, die eine Menschheit jenseits aller Nationen und die Würde jedes Menschen unabhängig von Rasse, Kultur und Religion gegen Herders „Volksgeist“, den Nationalismus und „die mütterliche Wärme des Vorurteils“ (31). Wie in jeder guten Exposition wird diese Gegensatz hier beinahe in reinem Schwarz-Weiß entwickelt. Das lässt das erste Kapitel nur auf den ersten Blick mit viel Schwung überzeugen, während es genau besehen der politischen Romantik nur unzureichend gerecht wird. Der Autor versöhnt uns jedoch mit einem instruktiven Überblick über die deutsch-französischen Argumente zur Elsaß-Lothringen-Frage nach 1870. Der zweite Akt beginnt 1945 und mit unendlich viel gutem Willen in den Vereinten Nationen, die Barbarei des rassistischen Nationalismus der Nazis für immer hinter sich zu lassen. Doch Finkielkraut konstatiert im Lauf der Zeit einen Umschlag: Argumentierte man anfangs noch gut aufklärerisch mit der Überwindung der nationalen und kulturellen Vorurteile, so wird später im Rahmen der Dekolonialisierung das Recht jeder Kultur auf Differenz zum Grunddogma. Paradoxerweise rückt dadurch der Ungeist des Volksgeistes wieder ins Zentrum der internationalen Politik, dieser „Rassismus ohne Rasse“ (110): Dem Außenstehenden wird schlicht das Recht abgesprochen, den Anderen zu verstehen, geschweige denn an ihn allgemeinverbindliche Maßstäbe anzulegen - man kennt die Diskussion um die Universalität vs. Kulturgebundenheit der Menschenrechte. Damit raubt man dem Einzelnen die Freiheit, sich aus seiner Gruppe zu lösen. Bei Immigranten etwa kennt man nur noch die Zugehörigkeit zur Herkunftskultur, -nation und -religion und lässt die Betroffenen durch entsprechende Kulturvereine vertreten sein. Damit sind wir schon mitten im dritten Akt, und da hält man bisweilen den Atem an ob der Aktualität des vor 30 Jahren Gesagten. Denn präzise gelingt es Finkielkraut an dieser Stelle, den Multikulturalismus und sein intransigentes Pochen auf den bedingungslosen Respekt vor dem Anderen, verbunden mit einem Generalangriff auf den „Eurozentrismus“ und mit einem schlechten Gewissen für die Erbschuld des Kolonialismus, zu demaskieren: als eine diktatorische „Pädagogik des Relativismus“ (115) ohne die Bereitschaft, die eigene Bedingtheit kritisch zu hinterfragen. Längst bestimmt das Dogma der Differenz, des Relativismus und der intoleranten Toleranz das gesamte öffentliche Leben - nicht zuletzt die schulischen Lehrpläne und Didaktiken. Letzter Akt: Die eigentliche Niederlage ist nach unserem Autor die der bürgerlichen Erwachsenenwelt vor der Jugend-„kultur“, die für ihn nichts anderes ist als die schrankenlose Ausbildung des Konsumismus, der Befriedigung der vor allem sinnliche Bedürfnisse. Höhere Bildung, Hochkultur und geistiges Leben lässt sie durchaus bestehen. Ihr Gift besteht aber darin, keine Unterschiede mehr zu

kennen: Alles ist Kultur, alles ist gut, wenn es nur Menschen mögen. Eine solche Einstellung macht den Menschen grenzenlos manipulierbar, denn erwachsen zu werden würde eben die Mühe mit sich bringen, ein Selbst-Denker zu werden, indem man durch Bildung „ein Gedächtnis erhält, das die eigene Biographie überschreitet“; damit wird einem zugemutet, sich aus dem Wir abzusondern und „dazu verurteilt zu sein, Ich zu sagen“ (157). Alte Menschen gelten nicht etwas aufgrund ihrer Weisheit wie in traditionellen Welten, aufgrund ihrer Ernsthaftigkeit wie in der bürgerlichen Gesellschaft oder auch nur aufgrund ihrer Gebrechlichkeit wie in jeder zivilisierten Welt, sondern nur insoweit, „wie es ihnen gelungen ist, geistig und körperlich jung geblieben zu sein“ (158). „Der Bürger ist tot, es lebe der Jugendliche!“ (159).

Ein Konservativer als Verteidiger der Aufklärung? Ja, längst haben die Fronten gewechselt, und ein aufgeklärter Konservatismus gehört zu den faszinierendsten Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Ein Essai arbeitet mit dem Meißel des Steinmetzen und lässt die Geistesfunken sprühen. Finkelkraut schreibt nicht fürs Lehrbuch, sondern für eine Zeit, die taub geworden ist für das Argument. Ob er nicht heute noch lauter gegen diese Taubheit anschreiben würde?

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72, H. 3 (Sommer 1993) 22-49

„Kampf der Kulturen“ hat der deutsche Übersetzer den Titel des bedeutenden amerikanischen Politikwissenschaftlers übersetzt. Wie irreführend! „Traduttore traditore - der Übersetzer ist ein Verräter am Text“, so möchte man da ausrufen. Denn „clash“ ist nicht Kampf, sondern Aufeinanderprall und schlicht Verschiedenheit, die sich nicht reibungslos ineinander fügt. Noch viel weniger ist Huntington neokolonialistischer, gar suprematistischer Anwalt eines Kampfes um Vorherrschaft der westlichen Kultur. Für „Krieg der Sterne“-Apokalypsen taugt der umsichtige Gelehrte wirklich nicht. Was er in seinem Schlüsselaufsatz zeigt, ist, dass nach 1989, also nach dem Ende der ideologischen Vereisung der Weltpolitik im Aufeinanderprallen von Sowjetkommunismus, freier Welt und Dritter Welt, ältere, tiefer verwurzelte Verschiedenheiten das Weltgeschehen bestimmen könnten, nämlich die der Großkulturen. Das schließt wirtschaftliche Konkurrenz oder nationalistisch begründete Auseinandersetzungen nicht aus, weist jedoch darauf hin, dass die Kultur ein nicht zu unterschätzender Faktor in der Herausbildung einer Welt nach dem Ende des Kalten Krieges darstellen könnte. Damit steht Huntington übrigens in bester Tradition einer verstehenden Soziologie nach Max Weber, die kulturell-religiösen Prägungen und ihren Säkularisierungen einen entscheidenden Einfluss im Werden der modernen Welt einräumt.

Konflikte waren in vormoderner Zeit die zwischen Königen, dann seit den Napoleonischen Kriegen die zwischen Nationen, seit der russischen Oktoberrevolution 1917 die zwischen Ideologien, und nun - so die These - eben die zwischen Zivilisationen. Denn diese werden nicht mehr kolonialistisch durch die Dominanz europäischer Mächte und der USA niedergehalten, sondern sie treten zunehmend selbstbewusst und mit wachsender Macht als Akteure auf. Zivilisationen, das sind letzte kulturelle Einheiten, die nicht mehr durch ein gemeinsames Band an Werten, Anschauungen, Bräuchen, Institutionen und Denkweisen zusammengehalten werden. Innerhalb ihrer gibt es zwar auch noch viele Unterschiede und Schattierungen, z.B. zwischen einem sizilianischen Dorf und einer skandinavischen Hauptstadt, und doch sind sie miteinander verwandt. Huntington sieht derzeit hauptsächlich sieben oder acht solcher Zivilisationen als weltpolitische Akteure: der Westen (Europa und Nordamerika), die konfuzianische Welt (China), Japan, die islamische und die hinduistische Welt, die slawisch-orthodoxe Zivilisation, Lateinamerika und (erst im Wachstum begriffen) die afrikanische Kultur. Natürlich ist diese Einteilung weder umfassend noch weist sie die gleiche Stringenz auf, denkt man etwa an die Unterschiede zwischen dem arabischen und dem nicht-arabischen Islam oder an die geschichtliche Nähe zwischen dem Westen und Lateinamerika. Auch diskutiert Huntington kaum, warum er der religiösen Orientierung den entscheidenden kulturprägenden Einfluss zubilligt. Schließlich reflektiert er nicht, wie die bestehenden politischen Organe, die ja zumeist staatlich verfasst sind, mit diesen staatsübergreifenden Zivilisationen interagieren (oder sie gewiss auch machtpolitisch instrumentalisieren). Das ist oft kritisiert worden, gewiss nicht ohne Grund, es stellt aber die These nicht grundsätzlich in Frage. Denn Huntington geht nicht primär von seiner These aus, sondern von sechs Beobachtungen, die empirisch die Kulturen als konfliktgenerierend erweisen. Alle sechs erweisen sich im zeitlichen Abstand als äußerst weitsichtig. Dabei räumt er ein: Zu Konflikten kann es selbstverständlich auch innerhalb einer Zivilisation kommen. Doch zwischen Kulturen herrscht eine größere Spannung, und die Lösung kann nicht im gleichen Maß auf gemeinsame Grundüberzeugungen zurückgreifen; sie schafft die Achse „Wir“ vs. „die Anderen“. Was führt ihn zu dieser Überzeugung?

1. Die anthropologisch grundlegende Bedeutung von Kultur, die er mit dem „kin-country

syndrome“ begründet, d.h. eine entwicklungsgeschichtliche Nähe von staatsübergreifenden (oder auch wie etwa in Syrien und im Irak die staatliche Einheit potenziell zerstörenden!) Ethnien, die sich im Konfliktfall leichter zusammenschließen,

2. die Globalisierung und damit das Anwachsen von Berührungsflächen zwischen den Kulturen,
3. die wirtschaftliche Modernisierung und der mit ihr einhergehende soziale Wandel mit einer Schwächung des Nationalstaates und der lokalen Identität, was vielerorts durch ein Erstarren der Religion als identitätsstiftendem Faktor kompensiert wird,

4. die Besinnung auf die eigenen Wurzeln in nicht-westlichen Kulturen als Antwort auf die Dominanz des Westens (oft auch in Form einer westlichen Konsum- und Popkultur in der eigenen Bevölkerung),

5. die Stabilität von Kulturen im Unterschied zum raschen politischen und sozialen Wandel sowie

6. die Ausbildung wirtschaftlicher Großregionen der Erde mit intensivem Handel.

Damit erlangen die jahrhundertealten Bruchstellen zwischen den Kulturen eine neue Bedeutung: insbesondere die zwischen West- und (slawischer) Ostkirche, die zwischen christlicher und islamischer Welt, die zwischen der arabisch-islamischen und der animistischen, inzwischen zunehmend christlichen Welt von Schwarzafrika (Sudan, Nigeria, Horn von Afrika), die zwischen Islam und Hinduismus (Indien und Pakistan!) und schon damals zunehmend zwischen China (und unter allerdings sehr anderen Bedingungen Japan) und den USA. Der „clash“ an diesen Bruchstellen gestaltet sich jedoch typischerweise verschieden: vorwiegend als ökonomische Konkurrenz oder gewalttätig bis hin zu „ethnischen Säuberungen“.

An einer entscheidenden Stelle verlässt Huntington jedoch selbst seine Vorstellung einer Weltkarte, die nach den sechs Großkulturen eingefärbt ist. Denn er erkennt, dass der Westen eine Kultur sehr eigener Art ist. Sein Anspruch ist der einer „universal civilization“, und dessen Begründung beruht nicht auf entwicklungsgeschichtlicher Verwandtschaft, sondern auf den Ideen von Individualismus, freiheitlicher Ordnung, Verfassungs- und Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten, Demokratie, Marktwirtschaft und der Trennung von Kirche und Staat. Dies ist einzigartig und prallt auf das Selbstverständnis der anderen Kulturen, das einfach auf Selbstbehauptung in der eigenen Partikularität beruht. Dieses geschichtlich einmalige Selbstverständnis des Westens hat aber bereits weite Teile der Welt erfasst - freilich oft nur partiell, also insbesondere im Ideal einer konsumfreundlichen, gesicherten Mittelschicht-Existenz ohne die in Jahrhunderten gewachsenen Wertgrundlagen des Westens: „Nichtwestliche Kulturen versuchten sich zu modernisieren, ohne westlich zu werden. [...] Nichtwestliche Kulturen werden sich auch weiterhin darum bemühen, Wohlstand, Technologie, Fertigkeiten, Maschinen und Waffen zu erlangen, die zum Modernsein gehören. Sie werden sich aber auch darum bemühen, diese Modernität mit ihrer traditionellen Kultur und ihren Werten zu versöhnen.“ Damit wird deren Macht wachsen, aber gleichzeitig die fundamentalen Unterschiede in Grundfragen an Brisanz zunehmen. Huntington schließt darum mit einem Plädoyer für einen stärkeren Zusammenschluss von Europa und den USA. Sie sollen anderen Kulturen nicht feindlich begegnen, wohl aber tiefliegende religiös und kulturell bedingte Unterschiede nicht ignorieren. Nur so kann eine friedliche Koexistenz gelingen.

Ertrag

Der Aufsatz taugt sicher nicht für Kulturkämpfer und weltpolitische Scharfmacher. Wohl aber öffnet er die Augen für die tieferliegenden Probleme der Weltgesellschaft. Die oft selbstverständliche Annahme des Westens, die Menschheit orientiere sich im Wesentlichen an den gleichen Prinzipien wie er selbst, erweist sich als zu naiv. Dasselbe gilt von der Vernachlässigung kultureller und nicht zuletzt religiöser Prägungen, eine freilich gerade für

*eine Integrationspolitik angesichts der Massenmigrationen unverzeihliche Naivität. Doch 25 Jahre nach Erscheinen des Aufsatzes stellt sich auch die Frage: Inwieweit sind auch im Westen selbst die Triebkräfte noch vital, die zu unserer „universal civilization“ geführt haben (siehe dazu die luziden Mahnworte **Jean-François Mattéi**!)? Ob die fast generelle Ablehnung der These Huntingtons (zumeist ohne sie überhaupt studiert zu haben), ja nicht selten eine regelrechte Häme gegenüber dem Autor nicht gerade dies unter Beweis stellt?*

*Huntington hat diesen Aufsatz später zu einem Buch ausgebaut: **Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert**, München⁵ 1997. Doch darin gerät manches in der Einzeldarstellung etwas spekulativ und gewollt. Darum tut man gut daran, den Originalaufsatz zu lesen, in dem Huntington seine These sehr konzentriert und in souveräner Übersicht über die neue geopolitische Unübersichtlichkeit nach dem Ende des Kalten Krieges entfaltet.*

Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*. Nachwort von Friedrich Tenbruck; ders., *Politik als Beruf*. Nachwort von Ralf Dahrendorf, Stuttgart 1995. 1992

Max Weber liest man immer mit Gewinn, auch dann, wenn man ihm nicht in allem zustimmen kann. Denn Weber vereint einige Vorzüge, die unter deutschen Gelehrten nur selten zu finden sind:

- eine umfassende Bildung und Belesenheit, mit der er mühelos von altbabylonischen Sternenkundigen über chinesische Mandarine und mittelalterliche Vasallen bis zu zeitgenössischen Revolutionären unterwegs sein kann;
- den Blick des Soziologen für die materiellen Grundlagen von ansonsten häufig rein idealistisch abgehandelten Wirklichkeiten wie Staat, Wissenschaft, Journalismus und Macht;
- den Willen zur Integration verschiedener Aspekte in seine „verstehende Soziologie“: Ökonomie im Zeichen der Ausbildung des Kapitalismus als System rationalen Wirtschaftens, epochaler Wandel zur Entzauberung der Welt, rationaler Verwaltungsstaat und nicht zuletzt Einfluss religiöser Überzeugungen und ihrer Säkularisierung auf die Ausbildung der modernen Welt;
- schließlich eine ausgesprochene rhetorische Begabung, die ihm immer wieder eine treffende Formulierung, den exakten Begriff, das goldene Zitat eingibt (beide Vorträge wurden ursprünglich frei und in äußerst lebendiger Rede gehalten, mitstenographiert und dann von Weber zu kleinen Traktaten verschriftlicht).

All das findet sich in knapper, aber bestens lesbarer Form in zwei Beiträgen, die aus Vorträgen 1917 und 1919 in München hervorgegangen sind: „Wissenschaft als Beruf“ und „Politik als Beruf“. In vielen Bemerkungen sind darin die großen Einsichten seines wahrhaft klassischen Werkes zusammengefasst, so dass beide Schriften auch eine ausgezeichnete Einführung in Webers Denken darstellen. Voraussetzungslose, werturteilsfreie Wissenschaft, Gesinnungs- und Verantwortungsethik, traditionale, charismatische und bürokratische Herrschaft oder Politik als das Bohren harter Bretter, das sind Gedanken daraus, die längst in das akademische Alltagsbewusstsein eingegangen sind. Umso mehr lohnt es sich, ihnen am Original nachzugehen.

Wissenschaft als Beruf

Beginnen wir mit „Wissenschaft als Beruf“. Gemeint ist damit der wissenschaftliche Beruf schlechthin, der des Professors. Da beginnt der in Erfurt geborene Soziologe gleich mit einigen kräftigen Warnungen an alle Habilitierten und die es werden wollen - um nicht zu sagen: mit wohlbegründeter Abschreckung:

- „Ob es einem solchen Privatdozenten, vollends einem Assistenten, jemals gelingt, in die Stelle eines vollen Ordinarius und gar einen Institutsvorstandes einzurücken, ist eine Angelegenheit, die einfach Hasard ist: Gewiß: nicht nur der Zufall herrscht, aber er herrscht doch in einem ungewöhnlich hohem Grade“ (7) - verstärkt noch dadurch, dass es bei Berufungen zugeht wie bei der Papstwahl oder der Nominierung eines amerikanischen Präsidentschaftskandidaten: „Nur selten hat der Kardinal, von dem man sagt: er ist ‚Favorit‘, die Chance durchzukommen. Sondern in der Regel Kandidat Nummer zwei oder drei“ (8). Wie aktuell!
- Dazu kommt die Suggestion des Erfolges, gemessen an der Hörerzahl (heute variiert in

der Zahl der in eine Fakultät Inskribierten und neuerdings in den mit einem Fetischcharakter ausgestatteten sogenannten Drittmitteln) - der Tod jener „geistesaristokratische[n] Angelegenheit“ (10), die die deutsche Universität eigentlich ist.

- Schließlich der Gegensatz zwischen „dem inneren Berufe zur Wissenschaft“, dem reinen Leben für die Forschung, und dann eben doch nach Jahren das Gefühl, keine der eigenen Leistung entsprechenden Position erlangt zu haben. „Glauben Sie, daß Sie es aushalten, daß Jahr um Jahr Mittelmäßigkeit nach Mittelmäßigkeit über Sie hinaussteigt, ohne innerlich zu verbittern und zu verderben?“ (11).

Doch diese Warnungen sind nur Vorspiel - typisch Weberianisch mit einem Sinn für die Realien des Lebens, gepaart mit einer nüchternen Liebe zu denen, die in der Gefahr sind, Opfer ihres eigenen Idealismus in eine Welt zu werden, die sie nicht mehr verstehen. Eigentliches Thema ist der persönliche Beruf zur Wissenschaft, und da kehrt der Hasard ein zweites Mal wieder: Es geht nicht ohne Leidenschaft, Sitzfleisch und konsequente Spezialisierung auf ein vielleicht sehr beschränktes Gebiet, aber ob dann die entscheidende Eingebung kommt oder auf sich warten lässt, das hat man nicht mehr in der Hand. „Hat man doch!“, erwiderten viele in den lebensphilosophisch jugendbewegten 20er Jahren - und haben sich dabei „in den Dienst einiger Götzen gestellt, deren Kult wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breit machen finden. Jene Götzen sind: die ‚Persönlichkeit‘ und das ‚Erleben‘“ (15), also zu beweisen, „daß ich, in der Form oder in der Sache, etwas sage, das so noch keiner gesagt hat wie ich“ (16). Wie aktuell, zum zweiten (zumindest in den Geistes- und Kulturwissenschaften)! Weber setzt einen seine goldenen Sätze dagegen: „‚Persönlichkeit‘ auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der rein der Sache dient“ (15).

Aber auch diese Beobachtung dient nur als Vorbereitung zum Kernproblem, der Rationalisierung der Moderne und damit der Wissenschaft in einer entzauberten Welt, also ihrer Voraussetzung, „daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge - im Prinzip - durch Berechnen beherrschen könne“ (19). Sehr klarsichtig beobachtet Weber ein weitgehendes Ungenügen an einer solchen rationalisierten Wissenschaft, die auf „künstlichen Abstraktionen, die mit ihren dürren Händen Blut und Saft des wirklichen Lebens einzufangen trachten“, beruht (21). Denn im Zuge dieser Entzauberung entstand ein enormes Sinnvakuum, das aber die Wissenschaft nach Weber nicht füllen kann - und darf. Tolstojs Frage „Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?“ bricht sich an der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, genauer: der strikten Trennung ihrer genuin tasachenbezogenen, die technische Beherrschung der Welt anzielenden Identität von allen Seins- und Wertfragen. Daran haben sich schon damals die Geister geschieden, und noch Husserls Krisis-Schrift von 1936 entwirft dazu eine denkwürdige Alternative. Dass diese Trennung methodisch notwendig ist, wird niemand bestreiten - wenigstens theoretisch nicht, denn praktisch erlebt man es immer wieder, „daß wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle Verstehen der Tatsachen aufhört“ (31). Und Webers eindringliche Warnung vor dem Politisieren, der Parteigängerei, dem Wunsch, auf dem Katheder Führer und nicht bloß Lehrer sein zu wollen (35), gar dem Heilsanspruch von „Kathederprophetien“ (41), kann man nur doppelt unterstreichen. (Doppelt deshalb, weil Weber ja auch treffend die Machtposition des Professors im Auge hat, wenn er kritisiert: „Aber es ist doch etwas allzu bequem, seinen Bekennermut da zu zeigen, wo die Anwesenden und vielleicht Andersdenkenden zum Schweigen verurteilt sind“; 37). Aber dass die Trennung unaufhebbar sei, „weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf

untereinander stehen“ (32), das geht mehr auf Webers Neukantianismus zurück, den eher sich bei Rickert angeeignet hat, denn auf abschließende Argumente. Weber nimmt sein apodiktisches Urteil im Grunde selbst wieder zur Hälfte zurück, wenn er die Leistungen der Wissenschaft für das persönliche Leben anführt: Kenntnisse über Techniken der Lebensbeherrschung, Methodik des Denkens und Klarheit (37). Aber auch die grundsätzliche Unabgeschlossenheit der Forschung und das Ethos, „unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren“ (32), verbieten zwar Ideologien und Fundamentalismen, aber doch kaum eine geistige Hilfestellung, „sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns“ (39). Das kann nur behaupten, wer alle Sollensfragen zu einem singulären, stets nur im Abgrund des eigenen Gewissens zu regelnden Wirklichkeit macht, ohne sie in objektiven Seinsordnungen gründen zu lassen. Dass der Soziologe bei diesem neukantianischen Apriori wissenschaftlicher Theologie nichts abgewinnen klar, ist ebenso konsequent wie verfehlt, und wenn das Ethos der Forschung gerade in der Offenheit auf die sich nie ganz enthüllende Wahrheit besteht, wird man sie kaum als „die spezifisch gottfremde Macht“ (24) bezeichnen können.

Politik als Beruf

In diesem zweiten Vortrag, der in wesentlich erweitertem Umfang schriftlich ausgearbeitet wurde, finden sich manche Gedanken aus der Wissenschaftsschrift Webers wieder: Rationalisierung der Welt und damit auch der Politik, Entzauberung und Ablösung von religiösen Heilserwartungen, eine schroffe Trennung zwischen religiösen Heilserwartungen und einer darin begründeten Ethik von einer politischen Ethik. Letztere ist gekennzeichnet von der „Rücksichtslosigkeit des Blickes in die Realitäten des Lebens, und [der] Fähigkeit, sie zu ertragen und ihnen innerlich gewachsen zu sein“ (80). Überhaupt, sein ungeschönter, nüchterner, gelegentlich die Schwelle zum Zynismus streifender Sinn für die Wirklichkeit und seine Absage an jede weltanschauliche Überhöhung von Staat, Politik, Beamtentum, Parteienwesen, Macht und Gewalt sind kennzeichnend für diese Schrift. Das Bild des Politischen ist dabei deutlich dunkler als das der Wissenschaft (man bedenke das Datum des Vortrags nur wenige Monate nach dem Ende des Ersten Weltkrieges mit seinem Chaos und seiner politischen Ungewissheit!) - sicher verzeihlich bei einem Professor, der zuletzt nur einige eher verunglückte Schritte in die Politik unternommen hatte.

Unmöglich lässt sich die Fülle der angesprochenen Themen wiedergeben, insbesondere die breiten Darstellungen der Entwicklung des politischen Systems in England, in den USA und in Deutschland. Bleiben wir bei den Spitzenaussagen. Zunächst die berühmte, vielfach bestrittene Staatsdefinition, nach der dieser innerhalb eines bestimmten Staatsgebietes „das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ (6, vgl. 7 sowie zum modernen Staat 13). Also keine hegelianische Staatsmetaphysik, keine historistische Staatsmythologie und auch keine Überhöhung als Verkörperung einer Volksgemeinschaft, sondern schlicht funktional: letzte Sanktionsgewalt. Bevor man sich darüber empört, mag man sich an Paulus erinnern mit seinem Wort von der staatlichen Gewalt, die das Schwert trägt (Röm 13,1-7). Da hat man in nuce Webers ganze moderne Entzauberung der Macht und damit auch des Staates, und dies nicht gegen das Christentum, sondern aus seinen Wurzeln! Freilich, bedauern muss man, dass Weber sich nicht weiter bei dem entscheidenden Kriterium „legitim“ aufhält. Legitimität kann ja im Letzten nicht allein darauf beruhen, dass jeder Widerstand erstickt ist, sondern dass der Staat die Herrschaft des Rechtes verkörpert und dieses Recht wiederum in einer substantialen, an vorgegebenen Ordnungen orientierten Gerechtigkeit gründet (bei Paulus: die Gewalt ist von Gott verliehen) - dieses Kriterium ist ja bekanntlich

nach Augustinus der Unterschied zwischen Staaten und Räuberbanden. Einmal mehr macht ihm an dieser Stelle seine neukantianische Trennung von Seins- und Wertsphäre einen Strich durch die Rechnung, und er verzichtet auf die Frage nach den wertgebenden Wirklichkeiten. So bleibt ihm nur die faktische Beschreibung der „Legitimitätsgründe einer Herrschaft“ (8) in den Idealtypen traditionaler, charismatischer und legaler Herrschaft. Doch auch das ist schon erhellend genug, ebenso wie seine nun breit und historisch ausgefaltete Erörterung der Herrschaftsmittel, dem „materiellen Entgelt und [der] soziale[n] Ehre“ (10). Der entsprechende Durchgang durch die Geschichte ist aufschlussreich genug. Er endet beim modernen Verwaltungsstaat, der „die sachlichen Betriebsmittel [sc. den Staatshaushalt und -besitz] in der Hand seiner Leiter vereinigt, die sämtlichen eigenberechtigten Funktionäre aber, die früher zu Eigenrecht darüber verfügten, enteignet und sich selbst in seiner höchsten Spitze an deren Stelle gesetzt hat“ (13). So ist der moderne Staat das Ergebnis einer Monopolisierung und wenigstens implizit auch Totalisierung - das war ja genau der Gegenstand der heftigen Kritik des klassischen Konservatismus (etwa bei Adam Heinrich Müller) am jakobinischen Staatsverständnis der Französischen Revolution. Damit geht einher die Entwicklung zum Berufspolitiker und somit zum „latente[n] Kampf“ (23) zwischen dem politischen, auf Machtgewinn und -erhalt ausgerichteten Beamtentum (etwa eines Ministers) und dem fachkompetenten politischen „arbeitsteiligen Fachbeamtentum“ (21, etwa im Stab eines Ministeriums). Mit chirurgischer Präzision leitet Weber an späterer Stelle daraus die Alternative moderner Herrschaft ab: „Führerdemokratie mit ‚Maschine‘ [sc. der Verwaltungsbeamten] oder führerlose Demokratie“ (59, letztere als Herrschaft des „Klüngels“ und Dominanz der Bürokratie).

Berufspolitiker, das bedeutet auch ein Leben nicht nur für, sondern auch von der Politik - sei es plutokratisch nur für den kleinen Kreis derer, die es sich aufgrund fester Einkünfte ohne eigene Arbeitsleistung leisten können (etwa die englischen „gentrys“, 29), oder sei es, dass er in welcher Art auch immer aus seiner politischen Tätigkeit auch materiellen Gewinn erzielt. Letzteres eröffnet das weite Feld der Ämterpatronage, der „Stellenjägerparteien“ (20), des amerikanischen „spoil system“ (51), d.h. dass man nach einer gewonnenen Wahl die eigenen Anhänger mit Ämterpründen versieht, der Schlüsselstellung von Parteien und der „Figur des Parteibeamten“ (38), aber auch das weite Feld des Kampfes um politische Stellen, um Führerschaft, Gefolgschaft und Gefolgschaftstreue (herrlich die Skizze des amerikanischen „Boss“, 52-54), um Beherrschung der öffentlichen Meinung und nicht zuletzt um das treffende, die Massen gewinnende Wort (vor allem in schriftlicher Form, weshalb auch der Journalismus so wichtig wird, dem Weber denkwürdige Überlegungen widmet, 33-38).

All das ist genau analysiert und aus einer breiten Länderkenntnis und einer geschichtsvergleichenden Soziologie geschöpft. Dann aber steuert Weber auf die Frage zu, die auch in der Wissenschaftsschrift das Herzstück ausmacht, die nach der Ethik, genauer nach dem Berufsethos eines Politikers. Diese Seiten sind das eigentliche Glanzstück des Traktates. Über ihrem Eingang stehen die drei Qualitäten eines guten Politikers: „Leidenschaft - Verantwortungsgefühl - Augenmaß“ (62). Dahinter lauert jedoch eine Versuchung. Es ist nicht, wie man vermuten möchte, die der Macht (nach ihr legitimerweise zu streben zeichnet ihn ja gerade aus), sondern „die ganz gemeine Eitelkeit, die Todfeindin aller sachlichen Hingabe und aller Distanz, in diesem Fall: der Distanz, sich selbst gegenüber“ (63). Dadurch wird sein „Machtstreben unsachlich und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberauschung [...], anstatt ausschließlich in den Dienst der ‚Sache‘ zu treten“ (63). Doch diese Mahnung könnte noch in einem alten Fürstenspiegel stehen. Typisch Weber und bereits vertraut aus seiner Wissenschaftsschrift ist dagegen die Mahnung, Politik nicht zur Projektionsfläche ethischer

Rechthaberei zu machen (67), d.h. apodiktische Überzeugungen, die im Privaten ihre Geltung haben, auf die Sphäre des Staates und damit der Gewaltsamkeit zu übertragen. Konkret: Die „Ethik der Bergpredigt“ mit ihrem „ganz oder gar nicht, das gerade ist ihr Sinn“ (68) kann unmöglich im staatlichen Handeln Geltung beanspruchen, das gerade auf „Zwang und Ordnung gegen alle“ gründet (69). Hier nun fällt die berühmte Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (70). Eigenartigerweise bleibt Weber hier deutlich hinter seiner sonstigen definitorischen Schärfe zurück, und man hat beinahe den Eindruck, dass er damit genau das tut, was er in „Wissenschaft als Beruf“ dem Professor verbat: als Politiker wirken zu wollen, und sei es auch mehr als berechtigt in der Mahnung zu einer nichtidealistischen Politik im von Ideologien zerfressenen Nachkriegsdeutschland von 1919. Wie vorausschauend sagt er zur Lage der Nation: „Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte“ (82). Ohnehin und oft übersehen lässt Weber den Streit zwischen beiden Ethiken nicht 1:0 für die Verantwortungsethik ausgehen, sondern er kennt durchaus das erschütternde Drama, bei aller Verantwortung für die Folgen doch eines Tages an einem Punkt zu stehen, an dem man sein „ich kann nicht anders, hier stehe ich“ spricht (81). Eine kleine Nebenbemerkung: Für ein katholisches Denken erweist sich der Gegensatz der beiden Haltungen ohnehin als künstlich, denn jeder Akt wird da von seinem realen Ziel und nicht von der es begleitenden Gesinnung gekennzeichnet. Das Gewissen ist dadurch verantwortlich an die realen Verhältnisse gebunden, und für seine Entscheidungen stellt dieses Denken ein feines Instrumentarium bereit, etwa die Berücksichtigung der (u.U. artverändernden) Umstände, der Bedingungen legitimer Mitwirkung an etwas Bösen, dem Unterschied von stets und unter allen Umständen zu meidenden Handlungen und von guten, aber nicht immer zu verwirklichenden Handlungen usw.

Wer auch in der Politikschrift Webers auf goldene Zitate aus ist, wird fündig, so anlässlich des Politikers: „Wer Politik treibt, erstrebt Macht“ (7), und: „Politik wird mit dem Kopfe gemacht, nicht mit anderen Teilen des Körpers oder der Seele“ (62f.; dann aber auch ausgleichend: „Wahrlich: Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiß nicht nur mit dem Kopf gemacht“, 80), des Daseins eines Parlamentariers: „Leben besteht nur in der Wahlzeit“ (41), dem eines Journalisten, „über alles und jedes, was der ‚Markt‘ gerade verlangt, über alle denkbaren Probleme des Lebens, sich prompt und dabei überzeugend äußern zu sollen, ohne nicht nur der absoluten Verflachung, sondern vor allem der Würdelosigkeit der Selbstentblößung und ihren unerbittlichen Folgen zu verfallen“ (37), und dem Unterschied zwischen den USA und Deutschland im Zitat von amerikanischen Arbeitern: „Wir haben lieber Leute als Beamte, auf die wir spucken, als wie bei euch eine Beamtenkaste, die auf uns spuckt“ (55).

Der Ertrag der beiden Schriften Max Webers ist reich, vielleicht gar nicht so sehr als letztes Wort zu wichtigen Fragen von Wissenschaft und Politik denn als Schule der Wahrnehmung einer Vielzahl von Wirklichkeitsebenen (einschließlich des „Wes‘ Brot ich ess...“), eines geradezu asketisch-nüchternen Blicks auf die Realität jenseits aller Wunschträume und Idealisierungen, auch eines Sinns für Strukturen, Bürokratien und ihre anonyme Macht sowie für die umfassende Rationalisierung und Entzauberung der Welt und den daraus resultierenden Hunger nach Weltanschauung und Selbstbestätigung. All das müsste Grundnahrungsmittel eines Konservatismus sein, der nach Karl Mannheim ja vom konkreten Einzelnen in seiner Komplexität und oft genug auch Irrationalität ausgeht und dagegen jeden Anspruch bekämpft, diese Realität durch menschengemachte Ideen und Begriffe erlösen zu wollen. Dies genau tun ja linke Intellektuelle mit dem oft alleinseligmachenden Anspruch einer neuen Priesterkaste, wie

Schelsky das so treffend geschildert hat, und mit einer Hyper-Moralisierung der Politik - so Gehlen - ebenso wie der Wissenschaft. Doch nicht weniger trifft man es in manchen ideologisch-konservativen Kreisen an, die, um mit Weber zu sprechen, zwar viel Leidenschaft, aber wenig Verantwortungsgefühl und überhaupt kein Augenmaß aufweisen. Kein Wunder, dass sie wissenschaftliche Rationalität als Erbfeind empfinden und das Politische ihnen nicht mehr bietet als eine Projektionsfläche ihrer Rechthaberei.

Marcel Gauchet avec Éric Conan et François Azouvi, Comprendre le malheur français, Paris: Stock 2016

Kompliziertes einfach zu sagen, Komplexes auf den Punkt zu bringen, kaum Durchschaubares in einprägsamen Formeln auszudrücken ist eine große Gabe. Marcel Gauchet (* 1946), Philosoph, Historiker und einer der bekanntesten Intellektuellen der französischen Republik, besitzt diese Gabe, wie er in diesem umfangreichen Interviewband von 2016 unter Beweis stellt. Das meiste davon besteht in einer durchdringenden Analyse des derzeitigen französischen Pessimismus und seiner historischen Ursprünge. Outre-Rhin interessiert hier jedoch vor allem das neunte Kapitel (315-359), das die spezifisch französische Situation hinter sich lässt: „Nous sommes toujours dans l'idéologie“, also „Wir befinden uns immer noch unter der Herrschaft einer Ideologie“, wie man das Leitthema wiedergeben könnte. Das ist nur scheinbar überraschend, denn Ideologie heute meint ziemlich genau das Gegenteil der Überpolitisierung der 30er Jahre, die dadurch zwischen faschistischer und kommunistischer Ideologie aufgerieben wurden; die Ideologie mobilisierte die Massen und drängte zu einem Primat der Politik. Das Heute steht dagegen unter dem Stern einer „Entpolitisierung“ (315), angetrieben von den neoliberalen Wirtschaftseliten und ihrer Auflösung von Klasse, Nation, Familie und Bindungen und Verpflichtungen des Einzelnen („déliaison“, 317) zugunsten eines globalen Flusses von Gütern, Geld und Personen - Primat der Wirtschaft vor der Politik also (bes. 327). „Das Privateigentum mit seiner Vorstellung von privaten individuellen Rechten, die grundlegend von der Teilnahme am gemeinschaftlichen Leben losgelöst sind, hat nun auch auf die Sitten übergegriffen.“ Menschenrechte beschreiben nun nichts mehr als den Anspruch auf eine ungebundene Existenz, sie sind „droits de désappartenance (etwa: Recht auf Ungebundenheit)“ (345). Politik, bonum commune, ja die ganze Zivilgesellschaft schmilzt unter der Sonne dieser Marktgesellschaft zusammen: „Hier gibt es Resultanten, Kompromisse, sich abzeichnender Interessenausgleich, doch all das steht in niemands Macht mehr“ (348) - ein Prozess, den man als Sachzwänge, Fortschritt oder Kulturentwicklung schönredet. In Wirklichkeit verliert ein Gemeinwesen dadurch die Fähigkeit, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.

An dieser Stelle, aber nur an ihr, möchte man einwenden: Diese Zuschreibung allen Übels an die „Neoliberalen“ ist nun doch wieder gut französisch in ihrem Misstrauen gegenüber dem angelsächsischen Liberalismus. Doch die weiteren Ausführungen zeigen, dass nicht das Misstrauen in den globalisierten Kapitalismus die eigentliche Triebfeder ist, sondern seine ideologische Ausbreitung im Sinne eines universellen Individualismus, der die Menschen nur noch als ungebundene privatiers anzusehen vermag. Und dass Gauchet das Epizentrum des „neoliberalen“ Experiments heute in Europa und nicht in den USA sieht, zeigt, dass es um alles andere als um den französischen Fuchs und die amerikanischen Trauben geht: „Europa ist das Land der Konsumenten und Touristen geworden, das Reich der Rechte des einzelnen und der größeren wirtschaftlichen Freiheit. Ideologisch gesehen ist es in der Welt die neoliberale Zone par excellence geworden“ (336).

Auch die Gestalt dieser neuen Ideologie des Individualismus ist gänzlich anders als in der Überpolitisierung vor 80 Jahren: Soft wird alles auf eine „extreme Mitte“ (Jean-François Kahn, 316) hin gebogen, die ihre „Radikalität ohne augenscheinliche Radikalität“ (318), ihre „stille und gemäßigte Radikalität“ unter dem Anschein des Selbstverständlichen, des Alternativlosen verbirgt. Daher übrigens auch das intellektuell Schwache dieser neuen Ideologie ohne große Denker, für die alles sich auf Fragen der verbesserten Gesellschaftstechnik reduziert (332). Sie kommt nun im Gewand des Realismus daher - der

allerdings nur scheinbar die tatsächlichen Probleme angeht. Ganz im Gegenteil, die Eliten erscheinen außerstande, Realität überhaupt wahrzunehmen. Stattdessen sind sie getrieben, die Situation schönzureden, indem sie auf Sachzwänge verweisen (328) und die Illusion verbreiten, Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung seien das Entscheidende zum Glücklichen. Es ist, als habe die Sprache der Werbung mit ihrem Euphemismus, ihrer Stimulation zum Konsum und ihrer sorglosen Weltbejahung sich globalisiert. Und wie die Werbung ist die Gegenwart allein das Paradies („Jetzt noch besser“): „Das Heute zeigt seine Wahrheit, nämlich unsere Freiheit. Das Gestern offenbart seine tödliche Seite, mit der wir nichts mehr zu schaffen haben. Für immer sind wir übergegangen in etwas, was man nicht als Ende der Geschichte zu verstehen hat, sondern als ein Jenseits zur Geschichte“ (331) - dieses Jenseits macht übrigens den latent religiösen Verheißungscharakter der „Religion des Individuums“ (335) aus, nebst einer religiös-fundamentalistischen Unerbittlichkeit: „Unsere Epoche verkörpert das inkarnierte Gute, vergessen wir das nicht! Endlich haben wir die gerechte Norm und die grundlegenden Regeln eines gesellschaftlichen Lebens gefunden, im Vergleich wozu die Vergangenheit oder jede andere Gesellschaftsform einen Abgrund an Verzweiflung darstellt“ (357). Es ist freilich eine Ideologie, die den Menschen nichts mehr wirklich zu sagen hat und sie darum mit dem Schein (Wachstum, Reform, Veränderung, Freiheitsgewinn usw.) abspeisen muss: „Besitzt man nicht die Fähigkeit zu sagen, woher wir kommen, was heute eigentlich vorgeht und wohin wir uns bewegen wollen, verliert die Politik jede Art von Glaubwürdigkeit und selbst auch an Interesse“ (341). Daher auch das Gefühl breiter Bevölkerungsschichten, in Politik, Medien und öffentlicher Meinung nicht mehr vertreten zu sein. Die Welt, wie sie sie wahrnehmen, ist eine völlig andere als die der Eliten. Letztlich erkennen sie deren Verblendung und Illusion der Vorstellung, dass die Gesellschaft nichts anderes ist als der Platz, an dem jeder Einzelne seine Bedürfnisse möglichst ungehindert ausleben kann (331, vgl. 337f. zu den überbürokratischen, den Staat aufblähenden Voraussetzungen des Individualismus). So kommt es zum Paradox: Politik gibt sich unideologisch, pragmatisch, sachorientiert, doch „es handelt sich um einen falschen Pragmatismus: Angeblich beansprucht man, pragmatisch zu sein, ist jedoch unfähig, sich der Wirklichkeit zu vergewissern, was eigentlich in unseren Gesellschaften vorgeht. Es handelt sich um einen Oberflächenpragmatismus, der die Tiefenkräfte des kollektiven Lebens verkennt“ (342).

Der neue Individualismus hat auch nichts gemein mit dem klassisch-liberalen Ideal des unabhängigen, selbstdenkenden und sich so für die Allgemeinheit einsetzenden Individuums (326). Im Gegenteil, er verunsichert und schafft so das unbändige Bedürfnis nach Sinn und Identität, nach Zugehörigkeit und Anerkennung, nach Auslieferung an das Wir. Politik soll Einzelnen und ihren Gruppierungen genau dies verschaffen: die kollektive Vergewisserung, gerade in ihrer Verschiedenheit dazuzugehören - beinahe als wäre dies eine säkularisierte Absolution. Es ist „die Erwartung der Individuen, im politischen Geschehen als Privatleute zu zählen und als solche anerkannt zu werden“ (346), und zwar paradoxerweise besonders da, wo Menschen der Öffentlichkeit zu erkennen geben: „Wir sind nicht wie ihr“ (347 - wer würde da nicht an den Widerspruch denken zwischen der euphemistisch so genannten „Ehe für alle“ und den schrillen Bildern inszenierter Andersheit einer „Love Parade“?). Umgekehrt hat die neue Ideologie mit ihrem „radikalen Universalismus“ (339, etwa angesichts globaler Migration) nichts mehr in der Hand, dem Anspruch jedes Menschen auf der Welt, an jedem Ort und unter allen Umständen seine privaten Bedürfnisse befriedigen zu dürfen, Grenzen zu setzen: „Auf der Erdoberfläche gibt es nur noch Individuen, die sich entsprechend ihren Interessen dort niederlassen können sollen, wo sie wollen“ (340). Für die neoliberale Ideologie „kann die Immigration kein Problem darstellen“ (341). Hinter dieser „radikalen Destruktion“ (340) alles

Überindividuellen und in gewisser Weise Entpersönlich-Objektiven ist eine Entinstitutionalisierung zugunsten des Marktprinzips mit seinem ständigen Aushandeln von Einzelinteressen auf breiter Linie zu erkennen, wie Gauchet eindrucksvoll anhand der Schule (347f.) und der Familie (329) aufweist: Auch Vater, Mutter und Kinder sind nun einfach nur Individuen mit persönlichen Rechten, die sie einklagen, und Bedürfnissen, die sie miteinander aushandeln. Dass die Familie ihnen einen Rahmen an Rollen, Aufgaben und Identitäten zuweist, ist nicht mehr vorgesehen und wird dementsprechend heftig bekämpft. Unwillkürlich denkt man hier an die katholische Kirche, lange Zeit die Hüterin des Objektiven und Wahren, die sich derzeit auf allen Feldern darin einübt, den Einzelfall zu sehen und dabei Regel und Norm bloß als Pharisäismus und starre Gesetzlichkeit zu missachten.

Bei Gauchet lohnt sich auch das Verweilen bei Nebenbemerkungen, etwa zum Übergang von religiösen Gesellschaften zu „Gesellschaften der Geschichte (sociétés de l’histoire)“. Erstere bemessen sich an ihrer göttlichen und darum nicht manipulierbaren Gründung und der Vorgegebenheit ihrer Tradition (und lassen sich darin durchaus auch rational kritisieren!). „Gesellschaften der Geschichte“ entstanden im 19. Jahrhundert und zeichnen sich durch ihre stets ideologienährende Vorstellung aus, Geschichte sei machbar (320-324). Oder da liest man Gauchets Rat an heutige Politiker: „Alles in allem ist es besser, die Wahrheit zu sagen und geschlagen zu werden als zu gewinnen, indem man verachtet wird“ (351 - übrigens auch ein guter Rat an Kirchenführer, die doch den Luxus haben, ihre Popularität gar nicht an der Wahlurne bestätigen zu müssen). Oder seine Destruktion des politisch Korrekten mitsamt seines „verpflichtenden Optimismus“ im Namen eines „unbedingten Respektes vor den Personen“ (352) - freilich auf Kosten einer „sanften Intoleranz“, ja „Einschüchterung“ und Selbstzensur (356), die keinerlei Kritik an ihrem Loblied auf universelle Toleranz und Diversität dulden. Doch ohnehin fügen sich die meisten freiwillig der Einheitslinie: „Das isolierte Individuum sagt sich: Wer bin ich, dass ich anders als die Mehrheit dächte? Demokratische Gesellschaften sind Meinungsgesellschaften. Und die Individuen sind durch Meinungen stark verwundbar. Daher auch das verzweifelte Bemühen um Anerkennung, das die Zeitgenossen auszeichnet und von ihrer Seite aus den hohen Grad an sozialer Konformität bezeugt“ (357).

Gauchet selbst ist alles andere als ein Ideologe. Er bringt Tendenzen auf den Punkt, formuliert Kritik in eindeutigen Sätzen und deckt Scheinselbstverständlichkeiten auf. Wofür er selbst steht? Nur an wenigen Stellen lässt er es ahnen. Es ist eine Gesellschaft, die ihr Schicksal selbst in die Hand nimmt, doch nicht so, dass möglichst jeder sein plaisir hat, sondern damit eine gemeinsame Vorstellung vom wahren, guten Leben möglich wird.

C. Theorie des Konservatismus

Karl Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr (= stw 478), Frankfurt a. M. 1984

In einem ist die soziologische Habilitationsschrift⁴ des ungarischen Juden Karl Mannheim (1893-1947) an der Universität Heidelberg durch und durch konservativ, so wie er es darlegt: Sie ist stark im Einzelnen, lässt aber für eine großflächige Theorie des Konservatismus viele Fragen offen. Seine Theorie ist die einer wissenssoziologischen Analyse dieser politischen Strömung in Deutschland mit dem Schwerpunkt der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das unvollendet gebliebene Werk enthält drei Teile:

1. *Eine Einführung in die Problemstellung: Mannheim geht nicht ideengeschichtlich, sondern soziologisch vor, indem er die Entstehungsbedingungen bestimmter geistiger Einstellungen offenlegen will (hier vor allem die Interessenlage des Adels in Verteidigung seines status quo und damit in Opposition einerseits zum Absolutismus, andererseits zunehmend zur Aufklärung und zur naturrechtlich begründeten Volkssouveränität);*
2. *den Versuch einer Wesens- und Begriffsbestimmung des Konservatismus mit seinen „intuitiven Grundintentionen“, dann seinem auch reflex-theoretisch erfassten Zentrum;*
3. *die eigentliche Detailuntersuchung einiger wichtiger altkonservativer Denker in Deutschland zwischen 1800 und 1848: zum einen die romantisch-ständische Linie von Möser und Möller, zum anderen die historische Schule von Stahl und Savigny, Hugo und Schmoller (leider hat Mannheim seine Behandlung Hegels nicht mehr ausgearbeitet).*

Das Herzstück der Arbeit macht sicher die Morphologie konservativen Denkens im zweiten Teil aus (109-136). Danach entsteht Konservatismus erst infolge der Veränderungsdynamik, die in die Gesellschaft seit der Aufklärung hineingekommen ist: Das öffentliche Leben ist nun kein auf althergebrachter Ordnung fußendes Gefüge mehr, sondern ein offener Veränderungsprozess. Dies führt zu einer sozialen Differenzierung, es entstehen „mehr oder minder homogen reagierende, horizontal zusammenfaßbare Schichten“ (108). Angesichts dessen wird sich der Konservatismus erst seiner selbst bewusst und reflektiert auf seine Haltungen; zuvor handelte es sich um einen bloß intuitiven Traditionalismus (vgl. 125f.). Innerhalb solcher homogener Schichten kann nun auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein einheitliches Denken entstehen, das gemeinsame „Grundintentionen“ besitzt und um ein „inneres theoretisches Zentrum“ kreist, das „den Denkstil in seiner Eigenart zusammenhält“ (110). Was zeichnet diesen konservativen Denkstil aus? Mannheim unterscheidet zunächst die intuitiven Grundintentionen von seiner reflex entwickelten Theorie.

- *Intuitiv zeichnet den Konservativen nach Mannheim „das Sichklammern an das unmittelbar Vorhandene, praktisch Konkrete“ und „eine radikale Abneigung gegen jedes ‚Mögliche‘ und ‚Spekulative‘“ aus (111), d.h. er denkt vom Realen, dem Gegebenen, dem Konkreten her, nicht von einem abstrakten Ideal oder dem Ganzen einer Institution.*

⁴Die lange Zeit bekannte, jedoch deutlich kürzere veröffentlichte Fassung findet sich leichtzugänglich in: *Karl Mannheim, Das konservative Denken*, in: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingeleitet und hg. von Kurt H. Wolff (= *Soziologische Texte* 28), Berlin-Neuwied 1964, 408-565.

Politik heißt für ihn Verbessern, also Einzeltatsachen durch andere ersetzen: „Mit dem Gegensatz ‚konkret-abstrakt‘ hängt eng zusammen der Gegensatz, der dadurch entsteht, daß das progressive Denken stets nicht nur, wie wir gesehen haben, vom Möglichen aus, sondern von der Norm aus das Daseiende sieht, der Konservative dagegen das Daseiende in seiner Bedingtheit erfassen will oder aber das Normative vom Sein aus zu verstehen versucht“ (119). Somit stehen progressiv und konservativ für „zwei ursprüngliche Typen des Erlebens der Dinge und der Umwelt“: vom vor uns Liegenden, vom Sollen her, das allerdings den Realitäten „keine verzeihende Liebe entgegen [bringt und wir] haben kein solidarische Interesse für ihr Dasein“ (was für eine treffende Umschreibung!), oder von rückwärts, vom Gewachsenen her, das jedoch dazu neigt, „alles Daseiende verzärtelnd hinzunehmen“ (119).

- *Mit diesen Grundintuitionen bereitet Mannheim bereits die „zentrale Problematik“ (110) vor, die das Zentrum konservativer Theorie ausmache: Geschichte statt Natur, genauer die naturrechtliche Denkweise (Urzustand und Gesellschaftsvertrag, Volkssouveränität und Menschenrechte, Individualismus und Kosmopolitismus). Geschichte, das ist „die Idee des ‚im Keime Vorgebildetseins‘“ (120), also das organisch Gewachsene, die Entwicklung, das Konkrete (von lateinisch *con-crescere*: zusammenwachsen). Sehr fein unterscheidet der Wissenssoziologe Autoren, die bloß inhaltlich gegen die aufklärerischen Postulate argumentieren (teilweise durchaus differenziert, etwa wenn Möser und Rehberg noch von einem Urvertrag ausgehen), und solche, die noch grundsätzlicher die Vernunft selbst zu einem Teil der Geschichte machen, welche „die Vernunft mit ihren Normen in diese Bewegtheit hineinbezog“ (135; ja, es ist wirklich schade, dass Hegel nicht mehr eigens vorgestellt wird!). Dann steht die Vernunft nicht außerhalb der Geschichte, des „Lebens“, des Volkes und seiner Sprache und Kultur, sondern erfasst sich selbst als Teil eines großen Organismus, einer Totalität etwa eines Volkes. Dabei streift Mannheim nur knapp das Problem des Irrationalen und der Individualität (vgl. 133f.), Schlüsselerfahrungen der Romantik (vgl. jedoch die Auflistung von Orten des Irrationalen in Individuum, Lokalität, Anwendung, Irrationalität der Bewegung, Persönlichkeit, Qualitativem, Totalität, Göttlichem und Organischem auf S. 199f.).*

Methodisch hat Mannheim hier längst einen strikt wissenssoziologischen Zugang aufgegeben und geht stattdessen doch wieder ideengeschichtlich vor.⁵ Doch damit ist ihm eine der kompaktesten Einführungen in die philosophischen Grundprobleme der Zeit gegeben. Zieht man deren Linien bis ins 20. Jahrhundert aus, erkennt man die enorme Inspirationskraft konservativen Denkens (etwa über Schopenhauer und Nietzsche zur Lebensphilosophie, aber auch zu Phänomenologie und Existenzialismus; selbst das sozialistische Denken steht in derselben Linie wie das konservative, nur dass es das Proletariat an die Stelle des Volkes gesetzt hat, vgl. 122f.).

All das ist faszinierend und besticht im Einzelnen durch erhellende und prägnante Formulierungen wie: „Wenn der Protestantismus atheistisch wird, so hat er die Tendenz, pantheistisch zu werden; und wenn der Katholizismus atheistisch wird, wird er zum Materialismus“ (150), oder die Wortprägung eines „Desillusionskonservatismus“ (210), eine Haltung der intellektuellen

⁵Ein dezidiert soziologischer und nicht mehr philosophisch-ideengeschichtlicher Zugang zur Wissenssoziologie wird dann erstmals überzeugend bei Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Mit einer Einleitung zur deutsche Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt a.M. 1980 (Orig. 1966), vorgelegt.

Redlichkeit und der Annahme der Wirklichkeit trotz ihrer Widersprüchlichkeit und Irrationalität. Doch stimmt auch das Ganze? Offene Fragen offenbart schon das Schillern des Titels. Lautet er nun „Konservatismus“ (wie in seiner veröffentlichten Teilausgabe) oder „Altkonservatismus“ wie im maschinenschriftlichen Manuskript? Das ist mehr als eine bloß editorische Frage. Legt Mannheim eine historische Einzelfallstudie dar oder erhebt er den Anspruch, das Wesen des Konservatismus zu zeichnen? Gerade bei diesem Thema ist die Vermischung von historischer und Wesensfrage verhängnisvoll, denn bekanntlich ist kein politischer Stil inhaltlich so wandlungsfähig wie der Konservatismus. Damit legt er zugleich ein inhärentes Problem des wissenssoziologischen Zugangs zum konservativen „Denkstil“ frei. Zweifellos prägen ökonomische Verhältnisse, soziale Positionen, Schichtbildungen und Konfliktlagen auch kollektive Interessen, und sicherlich entstehen daraus homogene Denkstile. Anders wäre etwa die politische Parteienbildung nicht zu erklären. Doch nur ein strikt materialistisches Vorurteil kann meinen, dass Denken als ein kausal determinierter Überbau zur Basis sozialer Lagen erklärt werden kann. Außerdem sind es nach Mannheim gerade die freischwebenden Intellektuellen, die zu ideologischen Steigbügelhaltern bestimmter Schichten und Interessen geworden sind und die sich zum Lohn dafür Brot, Amt und Würden erwarten durften (vgl. 144); es handelte sich also um soziale Erwartungshandlungen, die leichter etwa mit einem spieltheoretischen Ansatz begriffen werden könnten. Mannheim selbst sprach hier vorsichtiger von Entstehungsbedingungen geistiger Einstellungen. Letztlich entscheidet sich deren Zukunftsfähigkeit aber doch an ihrem Vermögen zur guten Argumentation, also Realitäten möglichst zutreffend zu beschreiben und erfolgreiche Handlungsmöglichkeiten daraus zu erschließen. Das sind geistige, intentionale und eben letztlich eigengesetzliche Prozesse. Soziologie kann deren Voraussetzungen beschreiben, sie selbst aber nicht daraus ableiten.

Offen im Sinn von offenbarend ist dagegen Mannheims strikte Rückführung des Gegensatzes von progressiv und konservativ auf den der Orientierung am Naturrecht bzw. an der Geschichte. Das ist freilich exakt das Gegenteil dessen, was zumindest einem heutigen katholischen Denker in den Sinn käme: Konservativ zu sein bedeutet, bestimmte unveräußerliche Ordnungen der Natur als vorgegeben zu erkennen und daraus normativ den Rahmen allen individuellen und sozialen Handelns abzuleiten, also etwa biologisches und kulturelles Geschlecht und nicht gender statt sex. Freilich, Naturrecht im Sinn der Aufklärung ist säkularisiert und hat sich vom Schöpfer gelöst, wie Mannheim auf S. 129f. darlegt. Dennoch - und das ist ein Beweis der genannten Eigengesetzlichkeit geistiger Prozesse - war der altkonservative Gegenentwurf nur eine Möglichkeit. Sie schuf den sehr spezifischen deutschen Konservatismus, der durch und durch romantisch und/oder historisch orientiert ist. Das Wesen des Konservatismus ist damit keineswegs erschöpft. Dieser Denkstil ist selbst bereits sehr voraussetzungsvoll und situiert sich in einer säkularisierten, pantheisierenden protestantischen Leitkultur. Für die katholische Theologie ergibt sich daraus auch die Einsicht, dass es sich bei der Lieblingsidee des theologischen Neokonservatismus, dem organisch Gewachsenen, der Entwicklung und der Kontinuität, möglicherweise nur um schlecht verdaute altkonservative Versatzstücke handelt. Umso mehr stellt sich die Frage nach den denkerischen Alternativen. Eine solche fände sich in der Wiederentdeckung der christlichen Wurzeln des Naturrechtes, die seit der Aufklärung teilweise verschüttet wurden. Mit seiner Hilfe könnten die Grundlagen von Demokratie und Menschenrechten vorbehaltlos bejaht, gleichzeitig aber mit grundlegenden sozialen Ordnungsvorstellungen verbunden werden. Sie sind nicht an rückwärts gerichtet, sondern nach oben. Denn sie fordern die Selbstbegrenzung des Menschen, die Einbindung seiner Freiheit in seine Geschöpflichkeit, also die „Ökologie des Menschen“, von der Benedikt XVI. im Berliner

Reichstag so treffend sprach. Ein Indiz für diese Möglichkeit gibt Karl Mannheim selbst: Auf S. 248 findet sich ein eher verwirrendes Schaubild der verschiedenen Strömungen und Namen, in dem der einfache Gegensatz von Natur und Geschichte überhaupt nicht mehr auftaucht. Dafür verlaufen an einer Stelle katholischer Rationalismus und Naturrecht parallel. Mannheim lässt sie beide allerdings enden im Österreich von Metternich und Gentz, ein eher unrühmliches, aber alles andere als zwangsläufiges Ende! Da gäbe es ganz andere Linien, und sie führten direkt in die Gegenwart.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus*, in: ders. (Hg.), *Rekonstruktion des Konservatismus* (= *Sammlung Rombach NF 18*), 19-54

Kaum jemand hat in neuerer Zeit so belesen, kundig und frei von vorschnellen Parteinahmen den Konservatismus erkundet und zu seiner modernen Identität beigetragen wie der Österreicher Gerd-Klaus Kaltenbrunner, der sich nicht scheute, von einer „Tendenzwende“ zum Konservatismus zu sprechen. Dieser Grundsatzartikel für den von ihm herausgegebenen, rundum empfehlenswerten Sammelband wurde später auch separat veröffentlicht. Er besticht durch große Kenntnis der Autoren und Thesen ebenso wie durch ein klares Urteilsvermögen über deren Stärken und Schwächen sowie die Herausforderungen der Gegenwart. Der vorliegende Artikel begibt sich auf die Suche nach dem Wesen des Konservatismus. Dabei problematisiert er verschiedene Antwortversuche, etwa indem er auf eine Reaktion gegenüber der Französischen Revolution eingeengt oder ausschließlich als restauratives Phänomen gedeutet wird. Zu Recht erkennt er, dass diese Bewegung kaum an bestimmten überzeitlichen Inhalten festzumachen ist, da diese anders als bei Liberalismus oder Sozialismus historisch sehr wandelbar waren und sind. Wie ist aber dann aus dem Konservatismus mehr als ein Schlagwort zu machen? Anspruchsvoll ist Kaltenbrunners eigene Antwort, der Versuch einer „transzendentalsoziologischen“ Begriffsbestimmung, also einer Art kritischer Theorie des Konservatismus, um ihn von einer bloßen Apologie von Besitzständen abzugrenzen - daher übrigens auch seine ausgeprägte Vorliebe für konservative Vordenker anstelle von Scharfmachern. Er entwickelt sie aus vier markanten Zitaten von Burke, Eichendorff, Baader und Gentz und bestimmt sie „als die Einsicht in die Bedingungen intakter sozialer Institutionen und nichtkatastrophischen sozialen Wandels“ (45) oder einfacher, „daß Fortschritt überhaupt nur möglich ist auf der Grundlage von Tradition“ (46). Angesichts dieses umfassenden Ansatzes erscheint Kaltenbrunners abschließende Spurensuche nach Symptomen für die „Relevanz eines - auch über sich selbst - aufgeklärten Konservatismus“ (49) überraschend zaghaft (hellsichtig freilich seine Insistenz auf der Ökologie als ein konservatives Thema). Denn er sieht in ihm eher einen „Mahner, Korrektiv und Avantgarde des Bewahrens“ (49), der den eigentlichen Strom der Geschichte nur begleitet, nicht aber prägt - selbst wohl ein Symptom dafür, wie stark Anfang der 70er Jahre das Dogma von der umfassenden Gesellschaftsveränderung um sich gegriffen hatte.

Sven-Uwe Schmitz, Konservatismus (= Elemente der Politik), Wiesbaden 2009

Wer sich je mit Konservatismus (oder „Konservatismus“ wie bei Schmitz) beschäftigt hat, kann Sven-Uwe Schmitz nur dankbar sein. Es ist ihm gelungen, ein umstrittenes und kaum je überzeugend gefasstes Phänomen einer der großen politischen Bewegungen knapp, allgemeinverständlich und nachvollziehbar auf nur 170 Seiten vorzustellen. Von sechs Kapiteln ist das erste und das letzte systematisch gehalten, dazwischen geht er historisch nach den großen Epochen vor:

- vor- und frühkonservatives Denken bis 1830 (Kap. 2),
- die politische Bewegung im Deutschland von 1830 bis 1918 (Kap. 3),
- „konservative Reaktionen“, wie es in Abwandlung des berühmten, von Thomas Mann ursprünglich über Nietzsche geprägten und von Achim Mohler dann den konservativen Strömungen in Weimar gegebenen Begriffs im Singular heißt, in Weimar, NS-Deutschland und den Nachkriegsjahren bis zum Grundgesetz 1949 (Kap. 4) sowie
- „Konservatives in Deutschland nach 1950“, so passend unbestimmt für die eher diffusen und recht verschiedenen Ansätze in der Bundesrepublik (Kap. 5).

Hilfreiche Schaubilder und Literaturhinweise machen das Bändchen zu einem gelungenen Studienbuch. Drei Grenzen sind allerdings zu beachten: 1. Schmitz beschränkt sich fast ausschließlich auf Deutschland, wohl wissend, dass der Konservatismus in anderen Ländern eine sehr verschiedene Ausprägung genommen hat (zumindest einen Geschmack davon geben einige Hinweise in 2.5). 2. Seit 1830 ist für ihn die Geschichte des Konservatismus weitgehend Parteiengeschichte und nicht Ideengeschichte (besser in 2.4 mit der konservativen Publizistik bis 1830). Das ist zweifellos ein gewisser Ausfall, besonders für die Weimarer Zeit. 3. Angesichts des begrenzten Umfangs wählt Schmitz einen exemplarischen Zugang, so in Kap. 2. Wilhelm August Rehberg (1757-1836) im Gegensatz zu Rousseau sowie dem Wirtschaftsdenken von Adam Müller (1779-1829) gegen Adam Smith. So kommen wichtige andere Denker nur beiläufig oder überhaupt nicht zu Wort.

Nun aber zur Systematik der beiden Rahmenkapitel. So knapp sie gehalten sind, so sehr haben sie es in sich und gehören zum Bleibenden des Buches auch für die Fachdiskussion. Ganz zu Recht weist Schmitz zunächst in 1.1 sechs Annäherungsversuche an das Phänomen als unzureichend zurück, u.a. wenn sie es allein als defensive Reaktion auf die Französische Revolution verstehen oder auf die Haltung des ängstlichen Bewahrens reduzieren. Schmitz setzt seine zentrale These dagegen: Auf den sechs Feldern von Ontologie (Weltanschauung), Gesellschaftsbild, Staatsvorstellung, Politikverständnis, Menschenbild und Wirtschaftsdenken lassen sich quer durch die Zeiten bestimmte konservative Grundpositionen ausmachen, also z.B. in der Ontologie das Wissen um vorgegebene, werthaltige Ordnungen religiöser, natürlicher oder historischer Art (vgl. Schaubild S. 15f.). Auf diese sechs Felder bezieht Schmitz auch seine historischen Darstellungen. In der Quintessenz am Ende wird eine Grundsympathie für einen aufgeklärten, modernen Konservatismus spürbar, der ihm in verschiedenen Politikfeldern geradezu eine Gunst der Stunde bescheinigt. In den derzeitigen Verwerfungen in der Wählerschaft ebenso wie in den großen Richtungen der Politik hat die Dringlichkeit eines konservativen Elementes sicher nicht abgenommen.

Überzeugt der Ansatz bei den sechs Grundpositionen? Nur bis zu einem gewissen Grad.

Ontologisch etwa sah die naturrechtliche Herleitung der Menschenrechte in der Aufklärung im Sein des Menschen durchaus eine letztbegründende Verpflichtung zum politischen Gestaltungsauftrag. Anderes Beispiel: Der amerikanische Konservatismus geht in der Regel keineswegs vom Staat als einem organischen Personenverband aus, sondern er bekämpft häufig einen solchen kommunitaristischen Ansatz heftig. Auch vermeidet es Schmitz, genau inhaltliche Positionen anzugeben und zieht sich stattdessen auf recht allgemein gehaltene „Ansichten“ zurück. Es geht ihm also um im Grunde vorreflexive Voreinstellungen zum öffentlichen Leben, also das, was Gerd-Klaus Kaltenbrunner einmal mit mehr gedanklichem Aufwand als „transzendentalsoziologischen Gehalt des Konservatismus“ bezeichnet hat.⁶ Das ist klug, denn keine politische Bewegung war im Lauf ihrer Geschichte programmatisch so wandlungsfähig wie der Konservatismus. Gewissermaßen ein gemeinsames Parteiprogramm der Konservativen aus 200 Jahren hätte die Schnittmenge Null. Selbst „typische“ Ideen wie Nation, Ordnung und starker Staat wurden keineswegs immer vertreten. So handelt es sich selbst bei diesen Ansichten eher um Familienähnlichkeiten, wie Wittgenstein sagt, also um einen festen inhaltlichen Kernbestand. Die Frage nach dem eigentlich Konservativen bleibt also weiterhin offen.

⁶Vgl. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*, Der schwierige Konservatismus, in: ders. (Hg.), *Rekonstruktion des Konservatismus* (= Sammlung Rombach NF 18), 19-54, hier 42-52.

D. Kurzvorstellungen

Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in: Philosophia 1 (1936) 77-176 (<https://sdvigpress.org/dox/108124/108125.pdf>; auch in: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter Biemel, Nachdruck der 2. verbesserten Auflage [= Husserliana Bd. 6], Den Haag 1976).

„Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen; zu beschreiben, was ich sehe“ (95).

Dieses unvollendete Werk Edmund Husserls (1859-1938) geht auf Vorträge von 1935 in Prag zurück und erschien 1936 als Summe seines eigenen Denkweges (94). Man könnte es als eine problemorientierte Einführung in die Notwendigkeit und Bedeutung des phänomenologischen Ansatzes bezeichnen. Entsprechend dem Spätwerk dieses bedeutenden jüdischen Philosophen will dieser das konsequent weiterentwickeln, was Descartes in den ersten beiden seiner „Meditationen“ seiner Meinung nach geahnt, aber dann selbst wieder verdrängt habe: das Subjekt als Ausgangspunkt der Philosophie ernstzunehmen, aber als eines, das intentional auf die Welt hin ausgestreckt ist: „Ego cogito - cogitata qua cogitata“ (152; §§ 16-21 zu Descartes bilden das denkerische Herzstück der Schrift, vgl. auch Husserls „Cartesianische Meditationen“). Mit etwas anderen Akzenten als in seinen früheren Werken ist hier also nicht der Weckruf „Zurück zu den Sachen!“ leitend, sondern gewissermaßen „Hinein in das Subjekt und seine Welt-offenheit!“ Das „Transzendente“ an der Phänomenologie ist somit voll entwickelt.

An dieser Stelle soll aber weniger diese Weiterentwicklung der Phänomenologie selbst stehen als Husserls Rekonstruktion der Krisis der europäischen Wissenschaften - „Krisis“ meint nicht Krise, sondern Scheideweg bzw. Ruf zur Wiederentdeckung der eigenen Ursprünge. Husserl weist darin die Probleme in der Praxis der Wissenschaft auf, die seiner Ansicht nach zu der Lebensnot geführt haben, in der die Menschheit der Gegenwart sich befindet. Es ist die Krisis einer Wissenschaft, die zwar enorme Erfolge in der Ergründung von Tatsachen aufweise, aber ihre „Lebensbedeutsamkeit“ (81) verloren habe, d.h. das, was „Wissenschaft überhaupt, dem menschlichen Dasein bedeutet hatte [...]: Blosser Tatsachenwissenschaften machen blosser Tatsachenmenschen“ (82). Dadurch lasse sie ungerührt die Menschen der Gegenwart - die tief verstörenden 30er Jahre aus der Sicht eines Juden! - „in der skeptischen Sintflut [...] versinken“ (90). Durch diese Abkehr von den Sinn- und Wertfragen des Menschen, durch diese Ausschaltung „aller wertende[n] Stellungnahmen“ (83), letztlich durch den Verzicht auf jede Metaphysik sei aber „ihre echte Wissenschaftlichkeit [...] fraglich geworden“ (80): Sie verrate ihre Aufgabe, „[d]ie latente Vernunft zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen“ (91), genauer „die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis“ (93). „Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also [...] ein *Restbegriff*“ (85). Damit fordert Husserl nicht einfach nur verstärkte Ethikforschung, auch nicht bloß die Berücksichtigung ethischer Standards der Forschung, z.B. des Tierschutzes. Er erkennt vielmehr grundlegend die Idee der Renaissance

und damit der Ursprünge des neuzeitlichen Europa in einer Auffassung von Wissenschaftlichkeit, die selbst tief wert- und sinnstiftend ist: die Überzeugung von der durchgängigen Rationalität der Welt, die von einer absoluten Vernunft geformt ist und darum der Geschichte, dem Menschsein und der Freiheit einen Sinn verleiht (89, die „Idee eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft“, 96), sowie der daraus folgende Anspruch auf ein vernunftgemäßes, selbstbestimmtes Dasein mit seinem Ideal des Menschen als des „sich in freier Vernunft einsichtig Formende[n]“ (84). Man darf hinzufügen, dass dies keine „revolutionäre Umwendung“ darstellte (84), sondern nicht weniger die Überzeugung des christlichen Altertums mit seine Logoslehre und der Scholastik mit der Ablehnung einer doppelten Wahrheit des Glaubens und der Vernunft bei Thomas von Aquin war. Mehr noch: Husserls Anliegen einer sich intentional auf die Welt hin öffnenden Vernunft wird am überzeugendsten aus der Abkünstigkeit des geschöpflichen Geistes aus dem Geist Gottes hergeleitet.

Der Hauptteil von Husserls Abhandlung besteht im Nachweis, wie dieses Ideal einer universalen, die Letztfragen vernünftig lösenden Philosophie im Verlauf der Wissenschaftsentwicklung der Neuzeit verloren ging, so dass deren faktischen Erfolge diesen Verlust nur umso besser kaschierten. Die Durchführung stellt einige Ansprüche an philosophisches Denken; hier soll sie nur knapp in ihren Thesen skizziert werden. Am Anfang steht die umfassende Mathematisierung der neuzeitlichen Wissenschaft, mit deren Hilfe der Anspruch einer universalen Erkenntnis eingelöst werden soll, ausführlich dargelegt an der Gestalt Galileo Galileis (97-135). Unbemerkt kam es dabei zu einer Ablösung forschender Verfahren als einer bloßen handwerklichen, auf konkrete Lösungen und Erfolge abzielenden Technik vom dahinter stehenden Sinn der Antizipation von Rationalität *in* der Welt der Erscheinungen. Anstatt im einzelnen Forschen die Welt und ihren Sinn zu entdecken, beginnt man, Ergebnisse vorweisen zu wollen. Dadurch wird die „Lebenswelt“ (124) - ein Schlüsselbegriff Husserls - vergessen und damit das ursprüngliche Fragen nach Sinn, das mit dem konkreten Leben selbst gegeben ist. Anders gesagt, beginnt man spezialisierte Sonderwelten der Wissenschaft ohne darüber hinaus reichende Relevanz zu bilden oder „dass wir für *wahres Sein* nehmen, was seine *Methode* ist“ (127). Husserl setzt dagegen das Leben als Intentionalität (so etwa 157) oder, wie er es schön bezeichnet, „Voraussicht“: „Auf Voraussicht, wir können dafür sagen, auf Induktion beruht alles Leben. [...] Sehen, Wahrnehmen ist wesensmäßig ein Selbsthaben ineins mit Vor-haben, Vor-meinen“ (126). Dahinter erkennt der Freiburger Begründer der Phänomenologie den verhängnisvollen Dualismus einer „real abgeschlossenen Körperwelt“ mit einer „in sich geschlossene[n] Naturkausalität“ und dem erkennenden Subjekt, also die Aufspaltung „in zwei Welten: Natur und seelische Welt“ (135). Daraus leitet sich die Aufspaltung in einen „wissenschaftlichen Objektivismus“ und einen „transcendentalen Subjektivismus“ (143) ab, der die weitere Entwicklung beherrscht. Der weitere Gang der Abhandlung wird nun eher fachphilosophisch, wenn er die unerkannten Möglichkeiten von Descartes offenlegt (148-159), den Weg der Psychologie bei Locke, Berkeley und Hume (159-165) bis zum „Bankrott“ der Philosophie und Wissenschaft“ (161) nachzeichnet und das wenn auch unvollkommen durchgeführte Konzept einer Transzendentalphilosophie bei Kant entwirft (165-176), mit dem diese Schrift abbricht, bevor sie zur eigentlichen Lösung gekommen wäre. So bleibt sie am Ende mehr Postulat als Durchführung.

Ertrag

Vor allem Husserls Einleitung zur Krisis selbst ist ein Vermächtnis, das nach 80 Jahren nur noch dringlicher geworden ist. Es ist der Kampf um den Menschen als Vernunftwesen gegen alle „Diktatur des Relativismus“ (Benedikt XVI.), damit auch der Kampf um die Seele Europas gegen all jene, die - vielleicht gut gemeint gegen einen kolonialistischen Eurozentrismus -

behaupten, dass der Anspruch der Vernunft „ein blosser historisch-faktischer Wahn ist, ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit inmitten ganz anderer Menschheiten und Geschichtlichkeiten“ (91). Was kann - bleibend! - Europa der Welt mitteilen? Bloß seinen Wohlstand? Oder ist hier etwas zum Durchbruch gekommen, was der Menschheit aller Kulturen insgesamt verbindliche Maßstäbe zu setzen vermag? Natürlich nicht aufgrund einer faktischen Überlegenheit, sondern aufgrund der Universalität der Vernunft, die hier zur Herrschaft gekommen ist, weil also „das europäische Menschentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht bloss ein empirischer anthropologischer Typus ist wie ‚China‘ oder ‚Indien‘. Und wieder ob das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet, zum Sinn der Welt gehörig und nicht zu einem historischen Unsinn derselben“ (92). Danach ist Europa als Idee das, was Europa als Weltregion überschreitet - und nur als solches kann und muss es den Anspruch auf Universalität und Vorbildlichkeit erheben. Diesen Anspruch wiederum kann es nur erheben, wenn der Einzelne sich nicht hinter wissenschaftlichen „Ergebnissen“ versteckt, sondern in Wissenschaft um Selbstbildung und die letzte Vernünftigkeit der Welt angesichts scheinbarer Absurdität ringt, also „Existenzdenker“ ist, wie es der Moralthologe Klaus Demmer genannt hat. Welche enorme Bedeutung diese Überzeugung in Multikulturalismus, Dekonstruktion, banalem Individualismus und „Anything goes“ besitzt, liegt auf der Hand. Dass das Heilmittel jedoch nicht in bloßer Denunziation der Krisis besteht, sondern im geduldigen Entdecken und Aufzeigen von Sinn, das ist das Ethos einer Wissenskultur, ohne die Europa in der Tat nicht mehr als eine asiatische Halbinsel wäre.

Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn: Bouvier ¹²1991

Selten habe ich den Bruch in einem Buch regelrecht knacken gehört wie in diesem. Das geschieht auf Seite 56, und was dort anfangs nur wie ein Haarriss erscheint, ist am Ende auf Seite 93 ein metaphysisches Desaster. Und doch, dieses letzte Werk Schelers von 1928 ist lesenswert aufgrund der souveränen ersten Hälfte - und auf andere Weise auch mit seiner zweiten Hälfte, insofern diese instruktiv ist für vieles, woran zeitgenössische Weltanschauung scheitert. Ein wenig pikant: Scheler, ganz Philosoph der Emotionen, konvertierte Ostern 1916 öffentlich zum Katholizismus, wandte sich aber etwa 1922 wieder von der Kirche und ihrem Glauben ab: Er habe sich nie als Katholik gefühlt. Schlüsselerkenntnis war ihm dabei die Ohnmacht des Geistes angesichts der Macht des Triebes. Darum könne es keine unsterbliche Seele, aber auch keinen allmächtigen Gott geben. Man soll nicht jede denkerische Position auf Biographie zurückführen, aber bei Scheler ist es nicht ganz von der Hand zu weisen, dass er sein persönliches Erleben hier zur Weltanschauung machte. Philosophisch jedenfalls vermischt er darin weitreichende apriorische Vorentscheidungen zur Metaphysik mit empirischen Einzelerkenntnissen, was ihn nicht hindert, rasch zu apodiktischen Urteilen zu gelangen. Das hat nicht allzu viel Wert.

Max Scheler ist ein Klassiker der modernen philosophischen Anthropologie, zusammen mit Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Adolf Portmann, Jakob Johann von Uexküll und manchen anderen. Besonders in den Jahren des Kulturbruchs nach dem Ersten Weltkrieg stellten sie sich neu der Kantischen Grundfrage: Was ist der Mensch? Sie alle wollten Einsichten der Biologie, Zoologie und Evolutionstheorie in die Antwort integrieren, ohne den Versuchungen eines Vitalismus, Biologismus und Evolutionsismus zu verfallen. Scheler war einer der ersten, er

bahnte den Weg, entwarf Kategorien wie Natur und Geist und prägte Begriffe wie Gefühlsdrang, Reflexbogen und Weltoffenheit. Dabei unterschied er vier Stufen des Lebendigen, jeweils als zielgerichtete Antwort auf seine Umwelt (darin übrigens nicht unähnlich der aristotelisch-thomistischen Stufenlehre der Seele):

- die *Pflanzen* mit einem unbewussten Gefühlsdrang bzw. vitaler Kraft, jedoch ohne ein Zentrum des Empfindens,
- die instinktgeleiteten *Tiere*, die umweltangepasst auf bestimmte Reize feste Verhaltensmuster entwickeln, dabei aber einen „Reflexbogen“ entwickeln, d.h. eine freie Spanne zwischen Reiz und Reaktion, die man zum Antrainieren bestimmter nicht-spontaner Verhaltensweisen nutzen kann („lernen“),
- das *assoziative Gedächtnis* der Tiere, d.h. ein Lernen durch Wiederholung,
- schließlich die *praktische Intelligenz* hochentwickelter Säugetiere als die Fähigkeit, spontan und nicht instinktgeleitet oder erlernt ein situationsgerechtes Verhalten zu finden.

Beim Menschen tritt nun ein neues, gänzlich anders gelagertes Prinzip auf, der Geist. Das ist nicht die *res cogitans* des Descartes, sondern das „Aktzentrum“, die „Person“, in scharfem Unterschied zu allen funktionellen Lebenszentren“ (38). Der Geist vermag sich sein Verhalten zu vergegenständlichen, also sich die vier Stufen des Lebendigen im eigenen Verhalten vor Augen zu führen und sich gerade so von ihrer Determination zu befreien. Er wird weltoffen. Welt ist ihm unbegrenzt und nicht bloß zweckentsprechende Umwelt. So ist er nicht bloß Teil der Welt, sondern er hat Welt, er kann sie versachlichen. So kann er etwa Triebimpulse zurückhalten oder enthemmen: „Sammlung, Selbstbewußtsein und Gegenstandsfähigkeit des ursprünglichen Triebwiderstandes bilden eine einzige unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist“ (41). So hat und erfasst das Sein sich selbst ganz im Menschen. Daraus folgen einige Spezifika des Menschen, so Raum und Zeit als solche, Fähigkeit zur Vergegenständlichung seiner selbst und der eigenen Regungen, Überschreitung einer Situation (greifbar etwa in Humor und Ironie) und letztlich die Freiheit, Akte selbst zu setzen und nicht nur zu reagieren. Der Phänomenologe Scheler wird greifbar, wenn er als besonderes Merkmal des Menschen die Fähigkeit zu „Ideierung“ (49) herausarbeitet, d.h. zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und nicht bloß ihrer Funktion für das eigene Überleben. Das öffnet ihm nach Hegel das „Fenster ins Absolute“ (51), macht ihn aber gleichzeitig realitätsüberlegen: „Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt - auch da noch, wo es verabscheut und flieht -, ist *der Mensch der ‚Neinsagenkönner‘, der ‚Asket des Lebens‘, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit*“ (53).

Ertrag

Ab einem bestimmten Punkt laufen alle Weltanschauungen auf die Frage nach dem Menschen hinaus. Die Gegenwart steht in vielfältiger Form unter dem Druck eines Materialismus: Alles ist Ökonomie (gleich ob als funktionierende Marktwirtschaft oder als Entfremdung durch den Gegensatz von Arbeit und Kapital), alles ist Leib, Sinne, Emotion, alles ist *wellness*, Glück im Sinn von reichlich ausgeschütteten Glückshormonen, alles entscheidet sich im Hier und Jetzt. Umso wichtiger sind intelligente, den Graben zwischen Natur- und Geisteswissenschaft überbrückende Versuche, das Geistige im Menschen zu denken, ja es in den Mittelpunkt des Menschenbildes zu stellen. Sie wollen es nicht im Gefolge von Descartes als eine Substanz retten, die unberührt vom Leiblich-Vitalen sein muss. Geist zeigt sich vielmehr in einer spezifisch menschlichen Seinsweise, dieses Leiblich-Vitale zu vergegenständlichen, ihm gegenüberzutreten und darum in Denken, Sprache und freiem Willen, im Mitsein mit anderen, in

Herkunftsbewusstsein und Geschichtsverantwortung Leben zu gestalten. Denken, Selbstbesinnung, Verständigung mit anderen, schließlich auch Kunst, Glaube und Religion sind keine Epiphänomene des vitalen Durchsetzungsdrangs, sondern ursprüngliche und darum unverzichtbare Elemente jeder wahrhaft humanen Kultur. Seine Menschlichkeit erweist der Mensch als „Asket des Lebens“ im Neinsagenkönnen - welche überzeugende Antwort auf den Druck des Materialismus!

NB: Man vergleiche das Buch mit Schelers Aufsatz: Zur Idee des Menschen, in: *Max Scheler, Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze* zweite durchgesehene Auflage. Bd. 1, Leipzig: Verlag „Der neue Geist“ 1919, 271-312.

Lexikon des Konservatismus. Hg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Graz-Stuttgart: Leopold Stocker Verlag 1996

Konservatismus - zumal in Deutschland - gilt als Domäne von Dunkelmännern, Autoren der zweiten und dritten Reihe, magersüchtig in der Theorie und schwindsüchtig in der Realität der Moderne. „Was für ein Vorurteil!“, kann man nur ausrufen, wenn man dieses Lexikon in Händen hält. Der unermüdliche Protektor konservativen Geistes Caspar Baron von Schrenck-Notzing (1927-2009), dessen privater Buchbestand den Grundstock der Berliner „Bibliothek des Konservatismus“ bildet, hat mit einem ihm verbundenen Mitarbeiterkreis ein sechshundertseitiges Nachschlagewerk vorgelegt, das seinesgleichen sucht. Man muss nicht seinen Positionen anhangen, um das Lexikon mit Gewinn aufzuschlagen.

Dieses Nachschlagewerk ist hauptsächlich personenorientiert, und so finden sich unzählige bekannte und nicht wenige eher unbekanntere Namen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem deutschsprachigen Bereich, aber auch wichtige Gestalten des europäischen und amerikanischen Konservatismus wie José Ortega y Gasset, Joseph de Maistre, Alexis de Tocqueville oder William Butler Yeats fehlen nicht. Dabei handelt er von konservativen Denkern; Politiker wie Konrad Adenauer sind nur aufgenommen, insofern sie zur politischen Theorie beigetragen haben. Ebenso konzentriert sich der Band auf die letzten 200 Jahre, also jenen Zeitraum, in dem von Konservatismus im ausdrücklichen Sinn gesprochen werden kann (Ausnahmen wie Bossuet, Thomas von Aquin oder Platon bestätigen die Regel!). Dazwischen sind teilweise ausführlichere Sachartikel eingestreut, z.B. zu Heimat, Jugendbewegung, Katholischer Soziallehre oder Public-Choice-Theorie oder die wichtigen Überblicksdarstellungen zu einzelnen Ländern und Grundthemen. Die Beiträge sind knapp und konzise, manchmal geradezu stichwortartig, stets aber auch für Nichtfachleute nachvollziehbar und vor allem motivierend. Weiterführende Literatur ist viel Raum gegeben, so dass das Anfangsinteresse rasch vertieft werden kann. Ein Merkmal ist besonders hervorzuheben: Der Kreis des Konservativen ist nicht zu eng gezogen, so dass sich etwa auch ein Eintrag zu Theodor Fontane findet, der wenigstens in seinen späten Jahren deutliche Sympathien für die Sozialdemokratie erkennen ließ. Das Lexikon will nicht „die Pforte einer reinen Lehre mit dem Schwert der Doktrin verteidigen“ (12). Das ist wegweisend, denn eines der Spezifika des Konservatismus ist ja gerade, dass er nicht auf einen feststehenden, übergeschichtlichen Satz von Lehren gegründet ist, sondern die im Grunde innovativste - dadurch allerdings auch störungsanfälligste - politische Strömung ist. Breite konservative Allianzen sind heute angesagt, keine engmaschigen Grenzzäune.

A propos Politik. Das Lexikon verbleibt ausschließlich im Rahmen der politischen Theorie, Konservatismus in Kunst, Kulturschaffen, Religion und Wissenschaft bleiben weitgehend ausgespart - eine im Sinn der Beschränkung kluge Entscheidung, wenn man sich nur vor Augen hält, dass er eine Bewegung ist, die sich in allen Bereichen des geistigen Lebens und nicht nur in der Politik findet. Ein Letztes. Der Autorenkreis ist auch ein Sympathisantenkreis, d.h. in der Regel lassen die Artikel eine Nähe, ja Anteilnahme an den behandelten Personen und Inhalten erkennen. Es ist wohl unvermeidlich, dass sich dabei gelegentlich auch ein wenig Apologie einschleicht. Entschiedenere Worte der Kritik müssten jedoch die Wertschätzung nicht trüben, machten jedoch auf Gefahren aufmerksam, denen die Heutigen nicht ein zweites Mal erliegen müssen. Bedenkt man, dass über nicht wenigen Konservativen das Richtschwert der *mainstream*-Theorie schwebt, ist jedoch dieser Blick von der anderen Seite wohltuend, oft auch aufschlussreich.

Henri de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach - Nietzsche - Comte und Dostojewskij als Prophet. Übertragung aus dem Französischen von Dr. Eberhard Steinacker, Salzburg 1950 (Orig.: Le drame de l'humanisme athée)

Die Auseinandersetzung des Jesuiten und späteren Kardinals Henri de Lubac (1896-1991) mit dem Atheismus des 19. Jahrhunderts ist aus einer Reihe von Artikeln in der Jesuitenzeitschrift „Cité nouvelle“ von 1942/43 während der Okkupation hervorgegangen, die erstmals 1944 in überarbeiteter Form als Buch erschienen. Es wurde wegweisend für die neuere Einstellung der katholischen Kirche - insbesondere in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ von 1965 - gegenüber den breiten humanistischen Strömungen, die meinten, um des Menschen willen Gott leugnen zu müssen. Der Jesuit beschränkt sich nicht auf die Widerlegung, sondern versucht, das Anliegen echter Menschlichkeit und einer Verbesserung der Verhältnisse zu würdigen, gleichzeitig aber nachzuweisen, wie die Ablehnung Gottes letztlich auch zur Negation des Menschen führt. Diese positive Auseinandersetzung mit den wenn auch dramatisch fehlgeleiteten Atheismen soll gleichzeitig zu einer Selbstreinigung des Christentums führen. - Dafür sind die drei von de Lubac gewählten Gestalten paradigmatisch zu verstehen:

- *Feuerbach* (und auf ihn aufbauend Marx) steht für das „tragische Mißverständnis“ (21), nach dem der religiöse Mensch sich selbst ohnmächtig, Gott aber allmächtig verstehe. In Wirklichkeit aber gehörten alle Attribute von Gottes Vollkommenheit der Menschheit. Das ist die Pointe Feuerbachs: Nicht der einzelne Mensch tritt an die Stelle Gottes, sondern die Menschheit als ganze. Denn nur sie ist allmächtig und unsterblich. Gott wird also gar nicht mehr bekämpft, sondern er soll als eine Illusion, als ein überwundenes Studium der Geistesgeschichte endgültig *ad acta* gelegt werden. Aus dem Glauben an Gott wird Liebe zur Menschheit,
- *Nietzsche* steht für den Übermensch, der seine Stärke, seinen Lebenswillen und seine Ungebundenheit durchsetzen will und den ein Wesen über ihm, vor dem er sich verantworten muss, nur stört. Der „Tod Gottes“ nimmt bei ihm die Gestalt einer willentlichen Tötung Gottes an: Der Übermensch, seiner eigenen Stärke bewusst, *will* Gott und seine Ansprüche beseitigen. Dabei versteht de Lubac auch die inhaltlich ganz anders gelagerte Position Nietzsches als Weiterentwicklung Feuerbachs. Er schließt mit Kierkegaard als Gegenpol - „eher ein aufrüttelnde Mahner als ein sicherer Führer“ (89) -, der mit Nietzsche gegen Hegel und den Geist des Systems für das Individuum kämpft, aber eben beim Glauben endet: „der wirkliche einzelne steht gegenüber einem wirklichen Gott“ (84f.). Schlüssel dazu ist ihm das Paradox der Inkarnation, dem man nicht gerecht wird „durch Lesen von Büchern, [...], sondern durch Vertiefung in das Existieren“ (91).
- *Comte*, dem sich de Lubac ausführlich im zweiten Teil widmet, steht für eine positivistische Wissenschaftsgläubigkeit, die - übrigens weitgehend nach dem Muster des Katholizismus - eine neue Religion des Fortschritts erschafft. Sein bekanntes Dreistadiengesetz (Mythologie, Metaphysik und positive Wissenschaft) übersetzt wiederum Feuerbachs Idee der Religion als Illusion in das Modell eines notwendigen Verlaufs der Geistesgeschichte. Der „geistliche Despotismus“ (193), das wohlgemeinte Besserwissen der Experten gegenüber dem zu lenkenden und aufzuklärenden Volk, ist von ungeahnter Aktualität. Die soziale Heilsreligion der Weltverbesserung macht aus den Intellektuellen die neuen Priester, wie es 1975 Helmut **Schelsky** für unsere Zeit so brilliant aufgezeigt hat.

Im dritten Teil stellt de Lubac Dostojewskij als „Propheten“ dar, insofern dieser in seinen Romanen mit einer Welt ohne Gott beginnt und ihre Ausweglosigkeit dramatisch beschreibt, um schließlich neu zur Erfahrung Gottes und der Erlösung vorzustoßen. Alle berechtigten, aber irregeleiteten Hoffnungen des atheistischen Humanismus sind erst in dieser Wiederentdeckung aufgenommen: Ein Individualismus der Freiheit, die Utopie eines sozialen Fortschritts und eine radikale Diesseitigkeit werden zu einem christlichen Personalismus, dem Einsatz für das Los der Menschen und einer weltbejahenden Spiritualität.

De Lubacs Buch ist wie viele seiner späteren nicht zuletzt dadurch brauchbar, dass es die vertretenen Positionen selbst ausführlich zu Wort kommen lässt. Die vielen Originalzitate sind dabei oft sehr sprechend und können durchaus zur Ersteinführung in die Autoren dienen. Andererseits war eine systematische, thesenorientierte Gedankenführung nie die Stärke des berühmten französischen Jesuiten, so dass seine belesenen Ausführungen eher eigenes Nachdenken anregen als klare Schlüsse zulassen. In einem solchen Verfahren kann man recht gut Stärken und Schwächen der „nouvelle théologie“ erkennen, deren bedeutendster Vertreter de Lubac ist. Die deutsche Übersetzung ist bisweilen etwas gewunden, macht die Lektüre manchmal schwieriger als nötig. Wer das Original sucht, greift am besten zur im zweiten Teil den „Œuvres complètes“ 1998 erschienen Ausgabe („Première section: L'homme devant Dieu“).