

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Kurt Lenk
Über Konservatismus

Rüdiger von Voss
Von der Totalität der Politik
Ein Beitrag zur politischen Ethik
in der Demokratie

ISSN 0479-611 X

B 1/80

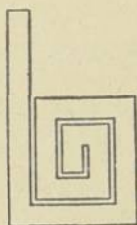
5. Januar 1980

Kurt Lenk, geb. 1929; Studium der Soziologie, Politikwissenschaft und Philosophie in Frankfurt am Main; 1966 bis 1972 Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Erlangen/Nürnberg, seither an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Veröffentlichungen u. a.: Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Darmstadt-Neuwied; Volk und Staat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart u. a. 1971; Marx in der Wissenssoziologie, Darmstadt-Neuwied 1972; Hrsg. mit F. Neumann: Theorie und Soziologie der politischen Parteien, 2 Bde, Darmstadt 1974; Theorien der Revolution, München 1973; Politische Wissenschaft. Ein Grundriß, Stuttgart u. a. 1975; Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie, München 1980.

Rüdiger von Voss, geb. 1939 in Potsdam, Rechtsanwalt; 1974—1977 Abteilungsleiter im Büro des Generalsekretärs der CDU (Bonn); Leiter der Abteilung Verbände, Gewerkschaften, Parteien der CDU-Bundesgeschäftsstelle (Bonn), 1978 Referatsleiter bei der Hauptgeschäftsstelle der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (Köln); Vorsitzender der Forschungsgemeinschaft 20. Juli e. V. (Berlin).

Veröffentlichungen u. a. (zus. mit anderen): Partnerschaft und Parität, Bonn 1974; (zus. mit K. H. Biedenkopf) Staatsführung, Verbandsmacht und innere Souveränität, Stuttgart 1977; (Hrsg.) Von der Legitimation der Gewalt. Widerstand und Terrorismus, Stuttgart 1978; (Hrsg.) Ethik und Politik, Beiträge zur politischen Ethik in der Demokratie, Köln 1979.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/461 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,77 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Über Konservativismus*)

I. Definitionsfragen und Ursprünge

Obwohl konservative Gruppierungen mit theoretisch artikulierten Positionen bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts existierten¹⁾, besteht hinsichtlich der Bestimmung des Konservativismus**) nach wie vor eine gewisse Unsicherheit. Sieht man von allen Besonderheiten der seitherigen Interpretationsversuche ab, so lassen sich drei Ansätze zu seiner begrifflichen Präzisierung unterscheiden: Erstens gilt er als Ideologie und Ausdruck einer historisch einmaligen Bewegung aristokratischer Schichten gegen die im Gefolge der Industrialisierung in Gang gekommene Emanzipation bürgerlicher Klassen. Die Wendung feudaler, vorwiegend agrarisch bestimmter Stände gegen die Ereignisse der Französischen Revolution und die von ihnen ausgehende Bedrohung gelten hiernach als Symptom einer Rechtfertigungs- und Restaurationsideologie. Demzufolge stellt diese eine mit Feudalismus, ständestaatlicher Ordnung und Grundbesitz verbundene Form des Selbstverständnisses der Aristokratie während und nach der Französischen Revolution dar. Mit der soziologischen Zuordnung zum Selbstverständnis des Adels wird Konservativismus selbst zu einem einmaligen, unwiederholbaren Epochenphänomen. Wie Liberalismus und Bürgertum, Sozialismus und Proletariat, so ge-

hören Konservativismus und Aristokratie zusammen.

Es versteht sich, daß im Sinne dieser Definition mit dem Verschwinden des Adels auch nicht mehr von Konservativismus im eigentlichen Sinne gesprochen werden könnte.

Zweitens: Im Gegensatz zu dieser an eine bestimmte Epoche und Sozialschicht gebundenen Definition verfährt eine universalistische Interpretation, wonach es sich beim Konservativismus um eine durch die Geschichte hindurch

INHALT

- I. Definitionsfragen und Ursprünge
- II. Der Stammvater des europäischen Konservativismus
- III. „Politische Romantik“ in Deutschland
- IV. Konservativismus im Zeichen der „Realpolitik“
- V. „Konservative Revolution“ in der Weimarer Republik
- VI. Technokratischer Konservativismus heute
- VII. Staatsgewalt und Konservativismus

immer wiederkehrende ewig-menschliche Haltung, eine Justierung nach allgemein gültigen Wertordnungen und Ideen handelt. Ein Konservativer der Weimarer Republik, Albrecht Erich Günther, hat im Sinne dieses Globalbegriffs Konservativ-Sein nicht als „ein Hängen an dem, was gestern war, sondern (als) ein Leben aus dem, was immer gilt“²⁾, bestimmt. Sekundärtugenden und absolutgesetzte „Werte“ wie Disziplin und Gehorsam werden für einen solchermaßen zeit- und geschichtsübergreifenden Konservativismus reklamiert, zu dem sich grundsätzlich ein jeder, ungeachtet seiner sozialen Herkunft und Stellung, bekennen könne. Konservativismus wird hier zur Frage der Gesinnung und Haltung: Er ist identisch mit der Entscheidung für bestimmte menschliche Grundwerte. Als Sensibilität für Grundbedingungen menschlicher Existenz und der Wirklichkeit des Lebens wird Konservativismus zum Wesensmerkmal

*) „Noch immer ist man konservativ, nicht konservativ. Wenn diesem Konservativismus nicht ein Riegel vorgeschoben wird, macht er gewiß Schule; dann haben wir keinen Primitivismus mehr, sondern einen Primitismus, ebenso einen Atavismus als Spitznamen des Atavismus.“ Aus: Hans Weigel, Das Leiden der jungen Wörter. Ein Antiwörterbuch, Zürich und München 1976. Im folgenden soll dennoch die inzwischen übliche Kurzform gewählt werden.

**) Vorabdruck aus: Lenk, Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie, erscheint Anfang 1980, Wilhelm Fink Verlag, München (Uni-Taschenbuch).

1) Vgl. zur Entstehung erster konservativer Widerstände und Gruppierungen gegen aufgeklärten Absolutismus und „Ideokratie“: Fritz Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770—1815, München 1951; ders., Die Entstehung des europäischen Konservativismus, in: Hans Gerd Schumann (Hg.), Konservativismus, Köln 1974; ders., Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien—München 1961; Martin Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservativismus in Deutschland, München 1971; zum Begriff der „Ideokratie“ bes. Heinrich Leo, Zu einer Naturlehre des Staates, Frankfurt/M. 1948.

2) Zit. nach Greiffenhagen, a. a. O., S. 45.

menschlichen Verhaltens und Denkens deklariert, das für alle historisch-politischen Situationen Gültigkeit besitze. Konservatismus wird damit identisch mit einem idealtypisch gefaßten, allgemein-menschlichen Grundmuster³⁾.

Der dritte Interpretationsansatz geht von der Beobachtung aus, daß Konservatismus stets aktualisiert wird, sobald tradierte soziale Strukturen und Normen in Auflösung begriffen sind. Im Laufe der neueren Geschichte könne grundsätzlich jede Klasse oder Schicht in die Situation einer bedrohten — zumindest jedoch sich bedroht fühlenden — Gruppierung geraten, genötigt, sei es ihre soziale und politische Existenz, sei es die dieser zugrunde liegende jeweilige Sozialordnung zu verteidigen. Konservatismus meint so ein historisch flexibles Arsenal ideologischer Argumentationsmuster, deren sich „bedrohte“ Gruppierungen in Krisenzeiten stets bedienen. Er wird damit an einen historischen Prozeß geknüpft: Immer dann, wenn Krisensituationen — wie etwa die weltweite ökonomische Rezession von 1973 — auftreten, werden erneut konservative Topoi artikuliert, und zwar keineswegs bloß von jenen, die als wie immer Privilegierte unmittelbar an der Fortexistenz bestehender Einrichtungen interessiert sein müssen, sondern auch von denen, die die Befriedigung ihrer alltäglichen, wenn auch „manipulierten“ Bedürfnisse durch kritische Infragestellung bestehender Ordnungen und Institutionen gefährdet glauben⁴⁾.

Aus dieser Interpretation folgt, daß konservative Richtungen im Laufe der Geschichte sich in verschiedensten Formationen immer dann rekrutieren, wenn der Konsens in einer sozialen und politischen Ordnung nachläßt. Aufkommender Konservatismus kann so als Indiz für ein krisenhaftes Bewußtsein von Veränderungen im zwischenmenschlichen Verhalten oder in den sozioökonomischen Strukturen gelten, die als Bedrohung empfunden werden. Eine solche Reaktionsweise liegt vor allem dann nahe, wenn Verhaltensgewohnheiten ei-

³⁾ So etwa Jan Romein, Über den Konservatismus als historische Kategorie, in: Klaus Ziegler (Hg.), Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen 1957, S. 215 ff., hier S. 217 ff.

⁴⁾ Zum aktuellen Problem des Mittel- und Unterschichtenkonservatismus vgl. Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Zürich 1935, bes. S. 23 ff., 35 ff.; Hans Gerd Schumann, Nationalsozialismus und Gewerkschaftsbewegung, Frankfurt/M. 1958, bes. S. 9 ff., 53 ff.; Ernst Nolte (Hg.), Theorien über den Faschismus, Köln—Berlin 1967, S. 86 ff.; Seymour M. Lipset/Earl Raab, The Politics of Unreason, New York—Evanston—London 1970, S. 124 ff.; Annette Leppert-Fögen, Die deklassierte Klasse, Frankfurt/M. 1974, bes. S. 185 ff., 259 ff.; Heinz-G. Haupt, „Bourgeois und Volk zugleich“?, Frankfurt/M.—New York 1978.

ner scheinbaren oder wirklichen Alternativlosigkeit konfrontiert sind.

Wie immer das, was Konservatismus sein soll, bestimmt wird: im Gegensatz etwa zu Liberalismus oder Sozialismus liegt mit ihm kein bestimmtes, eindeutig formulierbares Programm vor. Von seinem Ursprung und seiner historischen Entstehung her ist konservatives Denken reaktiv und defensiv, d. h. es bildet sich stets als Antwort auf eine bestimmte Herausforderung, bleibt darum auch in programmatischer Hinsicht merkwürdig unbestimmt — eine Tatsache, die die von ihm ausgehende Integrationskraft durchaus verstärkt. Aufgrund dieses scheinbaren Mangels an konkret explizierbaren, positiven Inhalten erscheint konservatives Denken häufig eher als eine bestimmte Weltsicht oder „Weltanschauung“, nicht aber als politische Theorie oder Ideologie im engeren Sinne, für die stets ein gewisses Maß an Rationalität und innerer Stringenz der Argumentation kennzeichnend ist⁵⁾.

Dies ist einer der Gründe, weshalb in der Literatur sich die unterschiedlichsten Definitionen von „konservativ“ und „Konservatismus“ finden. Vermutlich entspricht der mangelnden Präzision eine Unbestimmtheit des zu begreifenden Phänomens selber.

Schon in der Mitte der 20er Jahre hat Karl Mannheim⁶⁾ einen entscheidenden Schritt zur wissenschaftlichen Klärung des konservativen Denkstils, seiner historischen Ursprünge und Motive getan. Obgleich er sich im wesentlichen auf die „Politische Romantik“⁷⁾ im Deutschland des beginnenden 19. Jahrhunderts konzentriert, liefert er doch auch Einsichten in die Struktur späterer Ausformungen konservativer Ideologie.

Mannheim geht davon aus, daß jegliches konservative Denken reaktiv in dem Sinne genannt werden müsse, als es trotz der Rückwendung auf „goldene Zeiten“ doch auf die Verteidigung der je bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen verwiesen sei. Insofern liegt die Utopie heutiger Konservativer auch weniger in einer vergangenen Periode der Ge-

⁵⁾ Zur Abgrenzung der Typen politischer Ideologien vgl. Kurt Lenk, „Volk und Staat“, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, S. 20 ff.; Plastisch hat Fritz Mauthner den Leerformelcharakter politischer Ideologien bezeichnet: „Das leerste Wort, das brauchbarste. Wie ein Kürbis zur Flasche wird, nachdem der natürliche Inhalt herausgenommen ist.“ In: Wörterbuch der Philosophie, München und Leipzig 1910, S. 323.

⁶⁾ Karl Mannheim, Wissenssoziologie, Berlin und Neuwied 1964, S. 408—508; ders., Ideologie und Utopie, Frankfurt/M. 1952³, S. 104 ff., 199 ff.

⁷⁾ Vgl. Carl Schmitt, Politische Romantik, München und Leipzig 1925²; Hans Freyer, Einleitung in die Soziologie, Leipzig 1931, S. 40 ff.

schichte als vielmehr im — wie immer stilisierten — „Sein“ der überkommenen Herrschaftsstrukturen selber verborgen, deren Wertstruktur es daher in immer neuer Hinwendung zu entdecken gelte⁸⁾.

So besteht seit einigen Jahrzehnten in vielen politischen Gruppierungen westlicher Industrieländer unübersehbar eine Tendenz, Natur, neue Gemeinschaftsformen, Innerlichkeit und die Welt des Kleinen („small is beautiful“) als „neue“ politische Themata einzubringen, womit der allorts beklagte Verlust an Solidarität und Geborgenheit in einer von Sachzwängen erfüllten Anonymität technokratisch orientierter Wohlfahrtsbürokratien offenbar wettgemacht werden soll. Die mit dieser Sinn- und Glückssuche verbundene Absage an Kälte und Perfektion einer technisierten, allmählich kontraproduktiv werdenden „Fürsorge“ seitens staatlicher Organe führt offensichtlich dazu, erneut das Recht auf Subjektivität, Spontaneität und Kreativität — sei es in Gruppen, sei es individuell — einzuklagen, ein Vorgang, der von manchen Beobachtern als neue Chance für eine Renaissance der Aufklärung gewertet, von anderen jedoch als Regression in längst überwunden geglaubte Stufen vorzivilisiert-barbarischer Verhaltensmuster beklagt wird. Fest steht, daß heute Desorientierung, Unsicherheit und Zweifel, Anzeichen sozialer Desintegration, die Chance für eine Aktualisierung subjektbezogener Sinnkategorien möglich erscheinen lassen: „Die Desorientierung könnte sich als fruchtbar erweisen, würde sie auf der Reformseite nicht nur zu politikferner Resignation und in Neokonservatismus führen — oder auf der anderen dazu, daß sich die Antireformer im Gehäuse ihrer Orthodoxien verbarrikadieren. Vorläufig steht nur fest: es gibt all diese Zweifel an geltenden Erklärungsmustern, an der eigenen Identität, an den alten Autoritäten, an dem, was ‚Fortschritt‘ und was ‚Rückschritt‘ heißen soll.“⁹⁾

Mannheim kennzeichnet den theoretisch noch nicht explizierten Vorläufer des Konservatismus als „Traditionalismus“, den er als „Mentalität“¹⁰⁾ oder als „formalpsychische

Eigenschaft“ wertet. Damit soll betont werden, daß auf dieser Stufe das Festhalten am Hergebrachten und die damit verbundene Unlust, sich auf Neuerungen einzulassen, primär ein bestimmtes Verhalten darstellt. „Traditionalismus“ meint das Sich-Klammern an bestimmte Überlieferungen, Sitten und religiöse Überzeugungen. Erst von dem Zeitpunkt an, wo diese traditionalistische Mentalität durch das Auftreten rationalistisch-aufklärerischer Tendenzen verunsichert und herausgefordert wird, geht das vordem noch traditionsgeleitete in konservatives Denken über. Diesem erst entspricht Konservatismus im engeren Sinne als ein eigener geistiger Strukturzusammenhang.

In Anlehnung an die bekannten Worte Hegels stellt Mannheim fest: „Die Eule der Minerva beginnt beim konservativen Bewußtsein in der Tat nur bei der einbrechenden Dämmerung den Flug.“¹¹⁾

Einige der damit bezeichneten Merkmale konservativen Denkens können, wenngleich modifiziert, auch für das gegenwärtige konservative Denken gelten. So etwa — die Abneigung gegen die aller Aufklärung innewohnende gedankliche Antizipation eines besseren, weil gerechteren Zustandes in Gesellschaft und Politik („Antiutopismus“); — das Sichklammern ans unmittelbar Vorhandene und die Tendenz zur Bevorzugung des „Konkreten“ („Konkretismus“); — Engagement und Parteinahme für die jeweils vorgegebene politische Realität gegen die normsetzenden Ansprüche geschriebener Verfassungen, ein Primat der Verfassungswirklichkeit gegenüber der als abstrakt perhorreszierten Verfassungsnormen („Realpolitik“).

Die Problematik konservativen Denkens ergibt sich seit je aus der Fragwürdigkeit seines Anspruchs, tradierte Werte durch gedankliche Besinnung in einer gesellschaftlichen Lage „retten“ zu wollen, in der die Verbindlichkeit solcher Werte bereits geschwunden war. Hier wird — so scheint es — dem Denken etwas zugemutet, was es von sich aus kaum leisten kann. Denn „Kulturgüter“ werden in der Regel besonders dann „hochgehalten“, wenn es um ihre Substanz nicht mehr zum Besten steht¹²⁾.

Dieser Schwierigkeit sah konservatives Denken sich von Beginn an gegenüber, seitdem es

Wien 1953, bes. S. 164; ders., Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln und Hagen 1949, bes. S. 76 ff.; ferner den Artikel „Mentalität“ in: Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, S. 689 ff.

⁸⁾ Vgl. Karl Mannheim, a. a. O., S. 201 ff.

⁹⁾ G. Hoffmann, in: DIE ZEIT, Nr. 33 (10. 8. 1979); Erhard Eppler hat in mehreren seiner Schriften den heute sog. „linken Konservatismus“ als Wertkonservatismus — im Gegensatz zum Strukturkonservatismus — bezeichnet. Jener „will die Veränderung von Strukturen im Namen gefährdeter Werte“, während dieser an den Strukturen um ihrer selbst willen festzuhalten geneigt ist. Vgl. Erhard Eppler, Das Schwerste ist Glaubwürdigkeit, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 172.

¹⁰⁾ Zur Mentalitätskategorie vgl. Theodor Geiger, Die soziale Schichtung des deutschen Volkes, Stuttgart 1932; ders., Ideologie und Wahrheit, Stuttgart—

¹¹⁾ Karl Mannheim, a. a. O., S. 200.
¹²⁾ Vgl. Alfred Seidel, Bewußtsein als Verhängnis, Bonn 1927; zum „Kulturgewolle“ S. 179 ff.

sich nolens volens auf Theoriebildung einlassen mußte. Hier liegt auch das Dilemma aller konservativen Theoriebildung. Seine Entstehung deutet Mannheim so: „Das konservative Erleben rettet sich gleichsam dadurch, daß es immer mehr auf die Ebene der Reflexivität und der methodischen Beherrschtheit jene Einstellungen zur Welt erhebt, die für das originäre Erleben sonst verlorengegangen wären. Erst hier, auf der Stufe, wo das unmittelbare Erleben aus der Tradition heraus zu verschwinden begann, entdeckte man reflexiv das Wesen der Geschichte, und man bildete zugleich mit angespannter Intensität eine Methode des Denkens aus, die irgendwie die konservative Grundhaltung zur Welt und Umwelt retten sollte.“¹³⁾

Die innere Schwierigkeit konservativen Denkens besteht darin, daß es gegen eine in Bewegung geratene, mobil gewordene Gesellschaft als „ewig“ postulierte Ordnungen und Wesenskonstanten „des“ Menschen verteidigen will. Solche Defensive gegen Rationalität und Kritik kann sich auf die Dauer nur behaupten, wenn sie den Gegner auf seinem eigenen Felde schlägt. Die Dialektik dieses Vorgangs mußte dazu führen, daß eine geistige Weltanschauung, die rationalem Denken im Grunde abgeneigt und statt dessen mehr der Fülle des unreflektiert gebliebenen Lebens zugetan war, sich zunehmend selbst mit jenen aufklärerischen Instrumenten zu versehen hatte, in deren Existenz sie gerade das „Gift“ des Rationalismus erblickte. Je mehr der Konservatismus sich als theoretischer Ausdruck bestimmter Haltungen entwickelte, desto weniger blieb ihm von jenem „organisch-gewachsenen“, unreflektierten Traditionalismus, in dem er seine Substanz erblickt. Daraus entstand das Paradoxon, daß der Konservatismus desto weniger von seinem „Wesen“ bewahren konnte, je verbissener er sich daran begab, den Anfechtun-

gen der gesellschaftlichen Realität zu begegnen¹⁴⁾.

Daß eine solche Interpretation keine nur von außen angelegte ist, sondern auch von Konservativen selbst vorgebracht wird, zeigt etwa eine Aussage Georg Quabbes. Er notiert in „Tar a Ri, Variationen über ein konservatives Thema“: „Das Nachdenken über die Grundlage der eigenen Weltanschauung ist ihnen — und von ihrem psychologischen Standpunkte aus nicht ganz mit Unrecht — eine Art Profanisierung, sowie die Notwendigkeit der Beweisführung für die Existenz Gottes ein ästhetisches Ärgernis für jeden wirklich Gläubigen ist, die Zurückführung eines irrationalen Wertes auf das rationale Niveau, eine Entgötterung des Göttlichen, dem der Reiz des Unerklärlichen genommen wird.“¹⁵⁾

Wird Konservatismus als säkulare Gegenbewegung zu Aufklärung, Rationalismus und „Revolution“ (im weitesten Sinne) verstanden, so kann man seine Entstehung mit der im Gefolge der industriellen Revolution sich vollziehenden Auflösung der feudalen Ständegesellschaft und der Krise der für sie maßgeblichen agrarischen und handwerklichen Schichten zusammenbringen¹⁶⁾. Die mit der Herausbildung der kapitalistischen Gesellschaftsform sich entwickelnden Produktivkräfte zerstören allmählich übernommene Strukturen einer relativ geschlossenen, ständisch-patriarchalisch geordneten Gesellschaft. Damit ist die typische Ausgangssituation für konservative Gegenbewegungen geschaffen, die sich nun, unter Rückgriff auf Geschichte, Autorität und Überlieferung, gegen die Umwälzung aller bestehenden Institutionen wenden. Ihren Höhepunkt erreicht dieser Jahrhunderte andauernde Umwälzungsprozeß in den Ereignissen der Französischen Revolution. Sie ist jenes Ereignis, von dem an auch politisch relevante konservative Grundströmungen datieren.

II. Der Stammvater des europäischen Konservatismus

Als eine frühe authentische Antwort auf die Ereignisse der Französischen Revolution können Edmund Burkes „Betrachtungen über die französische Revolution“ aus dem Jahre 1790 gelten. In Deutschland bilden die Ära der Napoleonischen Kriege, die Zeit des Vormärz und besonders die Revolution von 1848/49 die entscheidende Ereigniskette, die zur Herausbildung konservativer Staats- und Gesellschaftskonzeptionen geführt hat.

Im Gegensatz zum englischen war der deutsche Konservatismus weit weniger „Theorie“

im Sinne von Gesellschaftsanalyse und der Verteidigung in Frage gestellter Normen — wie etwa bei Edmund Burke, dem „Stammvater“ des europäischen Konservatismus. Der historische Grund ist wohl darin zu suchen, daß es hier weder die Erfahrung des Staates als einer nationalen Einheit noch prinzipielle Konflikte zwischen Adel und Krone gab. Die deut-

¹⁴⁾ Vgl. dazu Martin Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, München 1971, S. 62 ff.

¹⁵⁾ Georg Quabbe, Tar a Ri, Variationen über ein konservatives Thema, Berlin 1927, S. 7.

¹⁶⁾ Vgl. hierzu Helga Grebing, Konservative gegen die Demokratie, Frankfurt/M. 1971, S. 33.

¹³⁾ Karl Mannheim, a. a. O., S. 445 f.

sche Geschichte kennt zudem keine bürgerliche Revolution, als deren Widerpart sich konservative Theoreme hätten artikulieren können. Die Französische Revolution besaß für viele Zeitgenossen in den deutschen Ländern eine eher legendäre, bloß vermittelte Realität. Ihr unterm Zeichen der Jakobinerherrschaft sichtbar gewordener Umschlag in „terreur“ trieb auch radikalere Geister zurück in autoritär-konservative Bahnen.

Der grundbesitzende Adel bezog in England eine Stellung, die ihn von der kontinentalen Feudalaristokratie erheblich abhob: Er war von Beginn an führend an der Entwicklung zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft beteiligt. Deshalb ist der englische Konservatismus traditionell reformfreundlich. Burke weiß, daß ein Staat, der keine Wege zur Veränderung kennt, im Bestand gefährdet ist. In seinen „Reden über die Versöhnung mit Amerika“ heißt es: „Wir müssen alle dem großen Gesetz des Wandels gehorchen. Es ist das mächtigste Gesetz der Natur und vielleicht das Mittel ihrer Erhaltung. Alles, was wir tun können, ... ist, dafür Sorge zu tragen, daß der Wandel mit ganz unmerklichen Schritten vor sich geht.“¹⁷⁾ Diese auf Versöhnung des Erhaltungs- mit dem Verbesserungsprinzip abzielende Tendenz ist ein Grundzug des englischen Konservatismus geblieben. Deshalb sind starre Grenzen zwischen „liberal“ und „konservativ“ in der Geschichte Englands auch kaum zu ziehen: Beide Richtungen gehen ineinander über. So konnte Burke von konservativen wie von liberalen Politikern seines Landes gleichermaßen rezipiert werden.

Für Burkes Denken verliert der Gegensatz von „organisch Gewachsenem“ und „künstlich Erzeugtem“ an Bedeutung. Seine anthropologische Prämisse lautet: „Art is man's nature“, d. h., die Natur des Menschen beruht auf ihrer Künstlichkeit¹⁸⁾. Dies widerspricht scheinbar der konservativen Vorstellung von einer letztlich unwandelbaren Natur des Menschen und der Gesellschaft. In Wirklichkeit dient diese These von der natürlichen Künstlichkeit aller menschlichen Einrichtungen dazu, Geschichte und Erfahrung in die Bestimmung des Menschen hineinzunehmen, sie beide zur Grundlage der Kultur und staatlichen Ordnung zu erklären. Burkes Konservatismus lebt vom Versuch einer Vermittlung starrer Alternativen im Medium der Geschichte. Bei allem Festhalten an unwandelbaren Prinzipien hält Burke es mit der Reform und dem allmählichen historischen Wandel¹⁹⁾.

¹⁷⁾ Edmund Burke, *Selected Writings and Speeches*, New York 1963.

¹⁸⁾ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Berlin 1944, S. 142 f.

Es war nicht bloß die Befürchtung des Übergreifens der revolutionären Welle auf England, sondern Betroffenheit durch das gesellschaftliche Positionen und überkommene Formen des Selbstverständnisses in Frage stellende Ereignis der Französischen Revolution, welche die konservative Staatsauffassung Burkes zur Grundlage aller späteren Versuche werden ließ, den Staat einer radikalen kritischen Reflexion zu entziehen.

Burkes Kritik gilt vor allem der den naturrechtlich fundierten Vertragslehren eigenen Prämisse, der Staat sei eine von Menschen geschaffene und damit grundsätzlich aufkündbare Einrichtung. Aus den liberalen Vertragslehren, wonach der Staat einem Zweckbündnis gleiche, folgt das Recht zum Widerstand gegen den despotischen Herrscher ebenso wie die prinzipielle Herleitung des Staates aus dem Willen der Menschen²⁰⁾. Gegen eine solche Legitimation des Staates wendet Burke sich mit der These, der Staat sei die auf Dauer angelegte Gemeinschaft der Lebenden mit allen früheren und kommenden Geschlechtern. Staat und Gesellschaft bilden ihm zufolge auch keine Gegensätze, vielmehr sind beide eine „Lebenseinheit“, in die der einzelne hineingeboren wird. Der Staat ist Teil einer umfassenden, letztlich mit göttlicher Hilfe eingerichteten Ordnung. Er beruht in der Über- und Unterordnung der Teile sowie in einem alles bestimmenden Gleichgewicht.

Daher kann Burke behaupten: „Es wäre frevelhaft, den Staatsverein wie eine alltägliche Kaufmannssozietät, wie einen unbedeutenden Gemeinhandel mit Pfeffer oder Kaffee zu betrachten, ... den man treibt, solange man Lust hat, und aufgibt, wenn man seinen Vorteil nicht mehr absieht. Ein Staat ist eine Verbindung von ganz anderer Art und von ganz anderer Wichtigkeit. Er ist nicht bloß eine Gemeinschaft in Dingen, deren die grobe tierische Existenz des vergänglichen Teils unseres Wesens bedarf, er ist eine Gemeinschaft in allem, was wissenschaftlich, in allem, was schön, in allem, was schätzbar und gut und göttlich im Menschen ist ... Jeder Grundvertrag einer abgesonderten Staatsgesellschaft ist nur eine

¹⁹⁾ Vgl. hierzu Hans-Gerd Schumann, *Edmund Burkes Anschauungen vom Gleichgewicht in Staat und Staatensystem*, Meisenheim am Glan 1964; ferner Manfred Henningsen, *Edmund Burke*, in: *Vom Nationalstaat zum Empire*, München 1970, S. 43 ff.; Jürgen Jansen, *Britische Konservative und Europa*, Baden-Baden 1977, S. 48 ff.

²⁰⁾ Allerdings ist das Widerstandsrecht bereits in den calvinistischen Monarchomachen bekanntes Postulat, vgl. Jürgen Dennert (Hg.), *Beza Brutus, Hotman, Köln und Opladen 1668*; vgl. Fritz Bauer (Hg.), *Widerstand gegen die Staatsgewalt*, Frankfurt a. M. 1965, S. 100 ff.

Klausel in dem großen Urkontrakt, der von Ewigkeit her alle Weltwesen zusammenhält, die niedrigeren Naturen mit den höheren verbindet und die sichtbare Welt an die unsichtbare knüpft, alles unter der Sanktion eines unverletzlichen und unwandelbaren Gesetzes, vor dem nichts im physischen, nichts im moralischen Weltall seine angewiesene Stelle verlassen darf.“²¹⁾

Der damit herangezogene Vergleich des Staates mit der Welt der Interessen soll demonstrieren, daß die Institution des Staates nicht als Ergebnis der vereinten Willen der auf Wahrung ihrer Eigentumsinteressen bedachten Bürger, nicht als Vertragsverhältnis, sondern nur als Stiftung und Institution für die Ewigkeit begriffen werden kann. Als solche stellt er eine Wirklichkeit jenseits menschlicher Willkür und planender Rationalität dar.

Institutionen wie Staat und Familie beanspruchen den absoluten Primat gegenüber dem einzelnen, der, wie bei Hegel, als bloße Subjektivität erscheint. „Real sind nicht allgemeine Begriffe, sondern bestimmte Gefühle, nicht allgemeine Handlungszusammenhänge, sondern die Institutionen eines bestimmten Volkes, nicht die Verallgemeinerung des Menschen, sondern seine Realität als Mitglied bestimmter Stände, Schichten oder Klassen.“²²⁾

Für Burke gibt es konsequent auch keine vorpolitischen Naturrechte. Er geht von der sozialen Natur des Menschen aus, die sich in das

Vorgefundene kunstvoll einfügt. Grundmodell sozialen Lebens ist die patriarchalische Familie, die zum Urbild politischer Herrschaft schlechthin stilisiert wird. Deren Autoritätsstruktur wird Vorbild für alle Ordnungen der Menschen, vor allem der des Staates. Politische Freiheit ist Burke zufolge ein gegliedertes System von Privilegien und Freiheiten, die seit je zum Rechtsbestand bestimmter Stände, Klassen und Einzelpersonen gehören. Der Ablehnung aller abstrakten Gleichheitsforderungen²³⁾ entspricht das Plädoyer für Recht und Würde der geschichtlichen Überlieferung, des christlichen Mittelalters mit seinen ritterlichen Tugenden. Die Geschichte wird zu einer aparten Person, die sich die Menschen unterwirft.

Burke wollte zwar die von den Revolutionären propagierten Prinzipien abwehren, doch tat er dies auf dem Hintergrund und zur Verteidigung einer Gesellschaftsordnung, in der eine „bürgerliche“ Revolution bereits stattgefunden hatte — in den Jahren 1649 und 1688. Die politisch-soziale Ordnung, die Burke in England erhalten wollte, war — verglichen mit den zeitgenössischen deutschen Zuständen — eher gemäßigt liberal. Ein Repräsentativorgan wie das House of Commons, die Institution verantwortlicher Minister, die immer umkämpfte Freiheit der Presse, das Recht der Petitionen u. ä. kannten die absolutistisch regierten deutschen Kleinstaaten und Fürstentümer der damaligen Zeit noch längst nicht.

III. „Politische Romantik“ in Deutschland

Es sind Schlüsselbegriffe wie „Organismus“, „Staat“ und „Geschichte“, die seit der politischen Romantik in der deutschen Gesellschafts- und Staatstheorie eine entscheidende Rolle gespielt haben²⁴⁾.

„Staat“ ist für die romantische Staatslehre ein Organismus mit einer Lebensgeschichte. Diese in der deutschen Tradition immer wiederkehrende Analogie gerinnt zu einer Aussage über ein „Sein“, dem, wenngleich leerformelhaft, Prädikate zukommen sollen. Staat ist

„sittlicher Organismus“ oder auch „lebendiges Ganzes“. Entgegen erklärter Absicht haben derartige Abstraktionen die Tendenz, für Wirklichkeit genommen zu werden. Aus dem Satz: Der Staat „gleich“ einem Organismus wird der dogmatisch-konservative: Staat „ist“ ein Organismus. Ziel der darin apokryphen Polemik ist der „mechanistische“, der aufgeklärt-absolutistische Staat, der sich von seinen Zwecken her bestimmt, die die Menschen mit ihm verfolgen, will sagen: die „Ideokratie“ (H. Leo).

Dreierlei befaßt der Begriff des „Organismus“ unter sich:

erstens eine Gliederungsstruktur (Differenzierung und Interdependenz seiner Teile);

zweitens die diesen Organismus regulierende, ihn belebende „Seele“ (Religion, Freiheit, Sittlichkeit);

drittens eine geschichtlich gewordene besondere Eigenart.

²¹⁾ Edmund Burke, Betrachtungen über die französische Revolution, Frankfurt/M. 1967, S. 160

²²⁾ Friedrich Jonas, Geschichte der Soziologie I, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 163.

²³⁾ „Ideokratie“ nennt Heinrich Leo etwa den aus dem „reinen, das konkrete Individuum nicht achtenden Gedanken“ entsprungenen Jakobinerstaat Robespierres, vgl. ders., Naturlehre, a. a. O., S. 46.

²⁴⁾ Das hier gemeinte Syndrom „Volk und Staat“ hat Fritz Croner in seiner Studie über „Die deutsche Tradition“, Opladen 1975, aus der souveränen Optik eines Emigranten eindringlich analysiert, vgl. S. 51 ff.

„Organische Staatslehre“ ist zuallererst Ordnungslehre. Ihr Gegenstand ist stets Einheit und Ordnung eines in sich gegliederten und in sich gesetzlich bestimmten Staates. Den Vertretern organischer Staatslehren ist die Methode eigen, Grundbegriffe als letzte, ontologische Gegebenheiten einzuführen und damit rationaler Bestimmung zu entziehen. Es entsteht eine Art „spiritualisierter Positivismus“ (T. W. Adorno).

Die Legitimität der monarchischen Gewalt und die Autorität intermediärer Gewalten ist das zentrale Thema konservativer Staatskonzeptionen. Als Teil der göttlichen Weltordnung regelt der Staat — mit den Worten Adam Müllers — die „Totalität der menschlichen Angelegenheiten“. Der Monarch ist Symbol der Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit der Stände und lokalen Korporationen. „Jeder Vereinigungsakt zweier oder mehrerer einzelner kann nur als ein Unterwerfungsakt derselben unter ein gemeinsames Höheres gedacht werden. Das einende Prinzip wirkt somit von oben nach unten, folglich überall von innen heraus, und hebt die zu einenden Wesen zu sich und hiermit außer sich selbst hervor und empor, indem es sie von der zerstreuten Peripherie ins innere Centrum sammelt.“²⁵⁾ Ein Kosmos von Pflichten und Rechten, wie der organisch gefaßte Staat ihn darstellt, ist durchherrscht vom hierarchischen Prinzip: „Im gesunden einträchtigen, einmütigen Organismus leben alle einzelnen Glieder von allen und für alle.“²⁶⁾ Gesellschaftliche Arbeitsteiligkeit wird eingebettet in „Moralität“ und „Verpflichtung“²⁷⁾. Die ökonomische Grundlage des konservativ-romantischen wie des ständischen Staates bilden Grund und Boden.

Adam Müller polemisiert gegen die „merkantilische Sozietät“²⁸⁾ des Liberalen Adam Smith, Franz von Baader gegen Geld und Geldverkehr, gegen die „egoistisch-internationalen Bestrebungen des Handel“ sowie gegen eine „unbedingt freie Konkurrenz“, den „Krieg aller gegen alle“²⁹⁾. Nicht Arbeitsteilung, sondern Verteilung der Arbeit, nicht Konkurrenz, sondern Wettstreit seien gefordert. Der „Purismus der Vernunft“ und der „Purismus der Gesellschaft“ bedingen einander: Durch sie werden „alle persönlichen Dienste und aller persönliche Verkehr zwischen Angehörigen und Grundherren, Dienstleuten und Dienstherrn,

Regierten und Regierenden, durch das allgemeine, unpersönliche und alles Persönliche tilgende Geld beseitigt“. Dieser Purismus führt dazu, daß „der Mensch dem Menschen am Ende nichts mehr ist, weil er als solcher ihm nichts mehr gilt. So wie etwa der Esel, welcher Silber in die Münze trägt, lediglich nach der Valuta geschätzt wird, deren zeitlicher ‚Porteur‘ er ist!“³⁰⁾ Das Geld wird zum Inbegriff zwischenmenschlicher Beziehungen und zum Ausdruck individueller Geltung: Es wird „zur (spinozistischen) ‚Substanz‘ . . . , welches aus allem wird und in welches alles sich verwandelt“³¹⁾.

Daß die hier paradigmatisch an Adam Müller und Franz von Baader abgelesene romantisierende Kapitalismuskritik noch in der Gründergeneration der deutschen Gesellschaftstheorie einen lebhaften Widerhall fand, der sich über die Konservative Revolution der Weimarer Zeit bis zur völkischen Weltanschauung fortpflanzt, zeigt der Berliner Soziologe Alfred Vierkandt: „Der Wahlspruch des Lebens lautet für die kapitalistische Gesinnung: erwirb durch deine Arbeit soviel du kannst von dem höchsten Gut des Lebens, durch das erst alle anderen ermöglicht werden, nämlich vom Geld. Der erforderliche Wandel der Gesinnung, durch den in Wahrheit erst zusammen mit äußeren Reformen der Kapitalismus entthront würde, kommt darauf hinaus, das Geld in der Lebensauffassung zu entthronen: das Geld muß aufhören, als das höchste Gut zu gelten. Der Umgang mit der Natur und die eigene Scholle, Kunst und Religion, Familie und Nation müssen für uns wieder zu höchsten Lebensgütern werden, die wir auch ohne die Hilfe des Geldes oder wenigstens eines größeren Besitzes genießen können. Wir müssen die Augen öffnen für die Fülle von Werten, die es neben dem Gelde und unabhängig von ihm gibt.“³²⁾

Der für die wissenschaftstheoretische Begründung der deutschen Soziologie und besonders durch seine an Gumplowicz und Oppenheimer anknüpfende Theorie des sozialen Wandels hervorgetretene Vierkandt darf hier als Repräsentant einer vorherrschenden Richtung in der deutschen Soziologie von Simmel bis Mannheim gelten. Gemeinsam ist diesen Autoren, die ihren Ausgang bei der Kantischen

³⁰⁾ Ebd. S. 42; vgl. Adam Müller, a. a. O., S. 375 ff.

³¹⁾ Franz von Baader, a. a. O., S. 45.

³²⁾ Alfred Vierkandt, Staat und Gesellschaft in der Gegenwart, Leipzig 1921², S. 111; vgl. ders., Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart, in: Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1959, S. 141 ff., S. 191 ff., 533 ff.; zur neuromantischen Kapitalismuskritik bei Simmel, Scheler und Alfred Weber vgl. Kurt Lenk, Marx in der Wissenssoziologie, Neuwied und Berlin 1972, S. 13 ff.

²⁵⁾ Franz von Baader, Gedanken über Staat und Gesellschaft, Revolution und Reform, Darmstadt 1968, S. 11 f.

²⁶⁾ Franz von Baader, ebd., S. 47.

²⁷⁾ Franz von Baader, ebd., S. 11.

²⁸⁾ Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst, Berlin 1968, S. 27.

²⁹⁾ Franz von Baader, a. a. O., S. 39/40.

Erkenntnistheorie nehmen, ein neuromantisches Grundgefühl, das die von Marx ökonomisch bestimmte Entfremdung ins Metaphysische bzw. Psychologisch-Anthropologische wendet.

Ziel der Kritik sind die anarchischen Tendenzen der industriell fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft: die gegeneinander agierenden Egoisten sowie die nivellierenden Tendenzen des Geldverkehrs. Um so vehementer wird die Lebenseinheit von „Volk und Staat“ beschworen. Die Fiktion der Staatstheorie der Aufklärung bestand in den Augen Konservativer darin, daß sie von einem Begriff außerhalb des politischen Gemeinwesens, von abstrakten Prinzipien her „Volksgemeinschaft“ und „Staat“ gedanklich konstruieren wollte. Demgegenüber wird betont, daß der einzelne sich nirgends und zu keiner Zeit aus seinen sozialen Bindungen lösen könne. Romantik wie Konservatismus sehen im Menschen ein fragmentarisches Element eines größeren Ganzen, von dem her das Individuum in seiner „Eigentlichkeit“ sich erst bestimmen könne: vom „Volk“ oder vom „Staat“ als einer organischen Totalität her.

Nicht ein Ensemble autonom entscheidender Individuen konstituiert den Staat, sondern die organische Vielfalt ständischer Lebenskreise. Die Erzeugung eines nationalen Willens vollzieht sich in der Wechselwirkung dieser Stände, die nicht als bloßes Organisationsgefüge, sondern als die soziale Explikation von geistigen Prinzipien, von Werten und natürlich-menschlichen Eigenschaften gelten. Ständische Ordnung bedeutet Angewiesensein des einzelnen auf ihn umfassende Gemeinschaftsformen, die durch Natur und Geschichte vorgegeben sind, in die er hineingeboren wird und die ihn lebenswichtig prägen. So ist auch der Staat eine für die Individuen stets schon vorgefundene konkrete Ganzheit. Die Aussage, daß der Staat unter dem Aspekt seiner Geschichte gedeutet werden müsse, enthält zweierlei: Zum einen die Behauptung, daß in jeder Erscheinung der sozialen Sphäre die ganze Vergangenheit gegenwärtig sei. Die Berufung auf Herkunft und Dauer wird zur Legitimation des Bestehenden. Die Beschwörung des so und nicht anders Gewordenen soll den bedrohten gesellschaftlichen Zustand stabilisieren helfen. Die Berufung auf „Dauer“ desavouiert alles Neue. Revolutionäre Veränderungen erscheinen als Abfall vom ewigen Gesetz der Geschlechterfolge. Zum andern wird die These vertreten, daß soziale Institutionen sich nur allmählich, stetig entwickeln können. Sie können weder gemacht noch ihrem inneren

Wesen nach verändert werden. Die Zeit selbst erscheint als schöpferische und heilende Macht. Revolution ist, aus dieser Perspektive, gar nicht Geschichte, sondern das Werk der Willkür einzelner, bloßer Schein, Verirrung und Spuk, die weichen oder zwangsläufig in Despotie bzw. Anarchie enden müssen. So schrieb Burke im Sinne dieser „Verschwörungstheorie“ die Französische Revolution den „men of letters“ und den „Philosophen“ — den von Napoleon später so genannten Ideologen — zu, die das Volk verführt hätten. So werfen denn auch die Romantiker den Jakobinern das „Unhistorische“ ihres Denkens und Tuns vor, ein Vorwurf, der den Romantikern mit gleicher Münze zurückgegeben werden konnte.

Staat und Gesellschaft können der organisistischen Staatslehre zufolge nicht — wie in den liberalen Vertragslehren — aus den daran beteiligten Einzelwillen konstruiert werden, sondern jene sind logisch und ontologisch früher als die einzelnen³³). Ein solcher Staatsbegriff ist im Sinne einer „Resonanzideologie“ (Peter Christian Ludz) Gegenthese gegen alle Bestrebungen, Gesellschaft nach vernünftigen Vorstellungen zu planen und zu verändern. Gesellschaftliches Leben gründet letztlich im Unbewußten und wächst naturhaft. Die organische Staatstheorie wendet sich gegen alle rationalen Gesellschaftsideale, gegen alle Überschätzung des Gleichmäßigen, Allgemeinen und „Abstrakt-Egalitären“. In ihr lebt die Überzeugung vom Recht der einzelnen Lebensformen und -kreise.

Die konservativ-organische Staatslehre richtet sich gegen Volkssouveränität, Vertragstheorie und Gewaltenteilung³⁴), aber auch gegen die Konzentration rechtlicher Gewalt und öffentlicher Macht in nur einer Hand. Tradiert wird ein Staatsdenken, das orientiert bleibt an der Einheit von Fürst und Volk. Der Begriff „Volk“ leistet hierbei die ideologische Überhöhung ständischer Korporationen und monarchischer Autorität. Die mit dem bürgerlichen Individualismus aufgekommene Vorstellung von einer bürgerlichen Gesellschaft wurde im Konservatismus durch die Ideen des Volkes wie des Volksgeistes konterkariert.

³³) Vgl. zum folgenden Hans Freyer, Die Romantiker, in: F. K. Mann (Hg), Gründer der Soziologie, Jena 1932, S. 79 ff., insbes. S. 83 ff.

³⁴) Vgl. Otto Hintze, Staat und Verfassung (Ges. Abhandlungen Bd. I), Göttingen 1970³, S. 359 ff.; ferner Ernst Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M. 1976, S. 112 ff.

IV. Konservatismus im Zeichen der „Realpolitik“

War es noch das Ziel des originären Konservatismus, die realen gesellschaftlichen Gegensätze von einem „über“ den Klassen gelegenen Standort aus in einem organischen Staatsganzen aufgehen zu lassen, so stellt sich der Gedanke der Einheit und Unteilbarkeit der Staatsgewalt unter den Bedingungen von nationaler Expansionspolitik und pazifizierender Innenpolitik in Preußen-Deutschland in den Dienst der „Realpolitik“. Sie „bewegt sich nicht in einer nebelhaften Zukunft, sondern in dem Gesichtskreis der Gegenwart, sie findet ihre Aufgabe nicht in der Verwirklichung von Idealen, sondern in der Erreichung konkreter Zwecke, und sie weiß sich, unter allem Vorbehalt, mit halben Resultaten zu begnügen, wenn die ganzen nun einmal bis auf weiteres nicht zu haben sind. Endlich ist die Realpolitik eine abgesagte Feindin aller Selbsttäuschung. Es ist ihr eine Gewissenssache, die Menschen und die Dinge so zu sehen, wie sie sind, und demgemäß nur das zu wollen, was sie kann.“³⁵⁾

„Herrschen heißt Macht üben, und Macht üben kann nur der, welcher Macht besitzt“³⁶⁾ — diese vielsagende Tautologie eint Liberale wie Konservative. Monarch, Heer und Beamtentum als die — nach Treitschke — regierenden Klassen stehen jenen Parteien gegenüber, die zu Störfaktoren im politischen Getriebe erklärt werden, sofern sie die politische Willensbildung beeinflussen wollen. Mit dem Primat der realen Machtverhältnisse und der Bindung von „Ideen“ an Macht und Lebensinteressen ist die Einheit des Staates und die absolute Gehorsamspflicht der Untertanen gesetzt. Doch schließt ein derartiger machtpolitischer Immoralismus die Fürsorgepflicht des Staates für jene, die in das Mahlwerk der Industrialisierung zu geraten drohen, nicht aus. So konnte der Pseudokonstitutionalismus im Bismarckreich beträchtliche Ansätze einer Sozialpolitik entwickeln, die eindeutig als Gegenstrategie zu den Forderungen der Sozialdemokratie konzipiert waren³⁷⁾.

³⁵⁾ Ludwig August von Rochau, Grundsätze der Realpolitik, Frankfurt/M.—Berlin—Wien 1972, S. 208; vgl. auch über „Die konservative Partei“, S. 118 ff.

³⁶⁾ Ludwig August von Rochau, ebd., S. 25.

³⁷⁾ Vgl. Hans Achinger, Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik, Köln 1971², insbes. S. 15 ff. Bismarck, das „ewige“ Idol der deutschen Konservativen, war in diesem Sinne Realpolitiker und Sozialpolitiker in einer Person. Ihm wurde nicht bloß in der Zeit von Weimar, sondern im gleichen Maße auch von den Bundesregierungen wortreich gehuldigt. Vgl. z. B. „Gedenkfeier anlässlich des 150. Geburtstages des Reichskanzlers Otto von Bismarck im Bundeshaus am 1. April 1965“. Sonderdruck aus dem Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung Nr. 59/65 vom 2. April 1965 (es sprachen Bun-

Die bis heute dominierende Stellung des Konservatismus in Deutschland ist nicht zuletzt Konsequenz der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Die überragende Funktion des Adels in den deutschen Kleinstaaten und Fürstentümern wie auch in Preußen läßt das Vorherrschen konservativer Staatsvorstellungen bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein verständlich erscheinen³⁸⁾.

Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs bestand in Deutschland ein politisches System, das in mehrfacher Hinsicht mit keinem der westlichen Industriestaaten vergleichbar ist. Im auffälligen Gegensatz zur englischen und französischen Entwicklung war das deutsche Bürgertum weder in der Lage noch willens, die politische Macht im Staat selbst zu übernehmen. Für die „Verspätung“ (Plessner) auf dem Weg zur Nation war die territoriale und politische Zersplitterung des Reichs ein wesentlicher Faktor, der den Abbau feudaler Produktionsverhältnisse und die Herausbildung einer Bourgeoisie auf nationaler Ebene behinderte. Die zur Zeit der Französischen Revolution auch in Deutschland vorhandenen Ansätze aufklärerisch-liberaler und demokratischer Kultur wurden bald nach dem Aufkommen der Jakobinerherrschaft in Frankreich, spätestens seit der Invasion der napoleonischen Heere durch nationalistische Strömungen, verschüttet. Zwar kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgrund der Folgen der Französischen Revolution zu einer Einschrän-

deskanzler Prof. Dr. Ludwig Erhard und Prof. Dr. Hans Rothfels, Tübingen). Der von Ernst Jünger, einem besonderen Typ deutschen Konservatismus, wiederholt gefeierte Rivarol ist eines der geheimen „Orakel“ (neben Alexis de Tocqueville!), aus dem unermüdlich geschöpft werden konnte: „Der wahre Konservative“, heißt es bei Jünger, „ist derjenige, der sich Romantik, ja selbst Begeisterung am wenigsten leistet und ihrer auch nicht bedarf. Das *rès non verba* ist ihm Gesetz“ (E. Jünger, Rivarol, Frankfurt/M. 1956, S. 35). Die Neokonservativen von heute verfügen leider über keinen „Tacitus der Revolution“ mehr, wie Jünger Rivarol zu nennen pflegte. Vermutlich ist dies der Grund für den weisen Rat, den unter dem 17. Juni 1962 Hans Zehrer gab: „Ein Konservativer sollte nicht über sich nachdenken.“ (Zehrer, Heute wieder zukunftsfruchtig, in: Der Monat H. 166, Juli 1962, S. 32; vgl. dazu den Leserbrief in: Der Monat H. 169, Oktober 1962, S. 90 ff.)

³⁸⁾ Zur nach wie vor ungebrochenen Kontinuität deutscher Oberschichten und politischer Eliten vgl. Rolf Dahrendorf, Deutsche Richter. Ein Beitrag zur Soziologie der Oberschicht, in: ders., Gesellschaft und Freiheit, München 1961, S. 176 ff.; ders., Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, S. 251 ff.; Wolfgang Zapf, Wandlungen der deutschen Elite, München 1965, bes. S. 41 ff., 56 ff.; Klaus von Beyme, Die politische Elite in der Bundesrepublik Deutschland, München 1971, bes. S. 162 ff.

kung der absoluten Monarchie, doch stärkte dies wiederum die Bürokratie, die in Preußen eine Art „Entwicklungsdiktatur“ ausübte, wodurch die Entfaltung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse einen wesentlichen Anstoß erhielt. Die Tatsache, daß mit fortschreitender Industrialisierung immer breitere proletarische Schichten hervorgebracht wurden, war für Verlauf und Ausgang der bürgerlichen Revolution 1848/49 entscheidend: Um ihre sozialen Privilegien zu retten, verzichteten besonders die nationalliberalen Teile des Bürgertums auf die Durchsetzung ihrer politischen Interessen und Ansprüche. Man wandte seine Energien — unterm Schirm Bismarcks und später Wilhelms II. — fortan auf die Expansion von Handel und Industrie, beschränkte sich politisch im übrigen auf die Einhaltung formal-rechtsstaatlicher Grundsätze bei der öffentlichen Verwaltung³⁹⁾. Die Zentren der politischen Macht lagen besonders in Preußen bei Bürokratie und Armee, deren soziale Träger hauptsächlich Adlige oder in den Adelsstand aufgenommene Bürger waren. Ihre ungebrochen führende Stellung im Staatsapparat erlaubte es ihnen, sich der Entfeudalisierung zu entziehen. So etwa blieben die Gutsbezirke als politische Einheiten bis 1927 bestehen — bei gleichzeitiger Bewirtschaftung im Zeichen von Kapitalisierung und Lohnarbeit.

Bismarck als dem Repräsentanten der das Heer stützenden Klasse gelang es, durch seine „bonapartistische“ Politik das Konfliktpotential zwischen Adel und Bürgertum weitgehend zu beseitigen. Verfassungspolitisch stellt das Zweite Reich ein Bündnis der Fürsten dar, repräsentiert durch einzelstaatliche Bürokra- tien.

Die politische Schwäche des deutschen Liberalismus war die Stärke seiner Gegner. Sein

Versäumnis war es, „die langfristigen Auswirkungen des industriellen Systems selbst zureichend zu reflektieren. Es kam hinzu, daß die politischen Gegner des Liberalismus, in erster Linie Bismarck selber, es verstanden, wesentliche Teile des ökonomischen und gesellschaftlichen Programms des Liberalismus gleichsam an diesem vorbei zu verwirklichen und ihn dergestalt der Früchte der eigenen Aktivität zu berauben.“⁴⁰⁾ So blieb der deutsche Liberalismus im wesentlichen an den Verhältnissen und Bedürfnissen des Frühkapitalismus orientiert, stand dementsprechend auch den Prozessen der Monopolisierung und Konzentration des Kapitals hilflos gegenüber. Überdies war er — seinem reformistischen Ansatz entsprechend — weitgehend „auf das Prinzip der ‚Vereinbarung‘ mit den herrschenden Gewalten festgelegt“; um so entschiedener „perhorreszierte“ er „das radikaldemokratische Prinzip der Volkssouveränität“⁴¹⁾.

Während des Ersten Weltkrieges verlagerte sich schließlich das politische Machtzentrum im Kaiserreich zu einer kommissarischen Diktatur der Militärkreise um Ludendorff. Erst angesichts der Drohung des bevorstehenden Zusammenbruchs der militärischen Fronten eröffnete sich die Möglichkeit des Übergangs zu einer parlamentarischen Regierungsform. Eine Koalition aus Mehrheitssozialdemokraten, Zentrum und Linksliberalen, die das spätere Bündnis von Weimar vorwegnahm, sollte auf Geheiß der militärischen Führung den sofortigen Abschluß eines Waffenstillstandes herbeiführen. Man überließ es in dieser prekären Situation wohlweislich der demokratischen Linken, mit den Ergebnissen einer obrigkeitsstaatlichen Politik fertig zu werden, so daß der Parlamentarismus von Beginn an mit dem Odium einer „Verzichtspolitik“ behaftet war.

V. „Konservative Revolution“ in der Weimarer Republik

Spätestens die durch die Folgen der Weltwirtschaftskrise des Jahres 1929 heraufbeschworene Systemkrise der Weimarer Republik offenbarte, daß „zu viele Machtstrukturen einfach aus dem Kaiserreich übernommen worden waren und ihre Loyalität nicht der neuen Verfassung, sondern der alten Herrlichkeit zuwandten, deren Wiederkehr sie herbeisehnten, weil es am Grundkonsens der politischen

Kräfte fehlte, weil es dem Staat von Weimar an sichtbaren Erfolgen mangelte und weil sich im Endstadium nur noch eine Minderheit rückhaltlos für die Republik und ihre Verfassung einsetzte“⁴²⁾.

Die Ursachen der von Beginn an krisenhaften Entwicklung der Weimarer Republik liegen nicht nur im Bereich der Währungs- und Wirtschaftskrisen. Ihr Scheitern folgt einer inne-

³⁹⁾ Zum Formalismus der deutschen Staatsrechtswissenschaft (Gerber, Laband) vgl. Peter von Oertzen, Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus, Frankfurt/M. 1974, bes. S. 249 ff.; ferner Werner Maihofer (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1962.

⁴⁰⁾ Wolfgang J. Mommsen, Die liberale Idee in einer sich wandelnden Gesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 23/79, S. 6.

⁴¹⁾ Ebd.

⁴²⁾ Hans-Jochen Vogel, Demokratie ohne Demokraten, in: Vorwärts Nr. 33, S. 29.

ren Konsequenz. So dürfte kaum zu bestreiten sein, daß aufgrund der bekannten „Vorbela-stungen“⁴³⁾ des deutschen Parlamentarismus und als Folge einer nationalen „Verspätung“ Deutschland vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zur Machtergreifung durch die Nationalsozialisten ein eigentümliches Zwittergebilde geblieben ist, an dem sich eine nie überwundene Diskrepanz zwischen demokratischem Verfassungsanspruch und autoritärer Verfassungswirklichkeit als die Konstante seiner sozialen und politischen Entwicklung ablesen läßt⁴⁴⁾.

Das damit bezeichnete schwelende Konfliktpotential haben bereits zeitgenössische Autoren wie z. B. der Nationalökonom und Soziologe Alfred Meusel beobachtet. In einem scharfsinnigen Beitrag „Zur Problematik der politischen und sozialen Demokratie“ aus dem Jahre 1928 hat er die innere politische Situation der Weimarer Republik analysiert⁴⁵⁾. Er kommt zu dem Schluß, daß „die eigentlichen Errungenschaften der Revolution (nach 1918, Verf.) in der politischen Sphäre zu suchen sind“⁴⁶⁾, während im Bereich der sozialen und ökonomischen Strukturen nach wie vor die tradierten obrigkeitsstaatlichen Autoritätsverhältnisse vorherrschten. Dies mußte zu einer sich ständig verschärfenden Diskrepanz zwischen sozialer und politischer Demokratie in Krisenzeiten führen. Die wachsenden Widersprüche der einander widerstrebenden Forderungen an den republikanisch verfaßten Staat müßten dazu führen, daß — wengleich aus völlig konträren Motiven — bürgerliche und proletarische Schichten sich gleichermaßen von der Demokratie zurückziehen, „und zwar die einen, weil sie ihnen zu sehr, die anderen, weil sie ihnen zu wenig im sozialdemokratischen Sinne arbeitet. Jeder wünscht der Demokratie einen anderen Inhalt zu geben, als er es vermag; jeder fürchtet, in eine dauernde Minorität gedrängt zu sein und infolgedessen nie mehr eine Identifikation seines Willens mit dem Nationalwillen erreichen zu können. Dann entsteht ein leerer Raum um die Demokratie, und es ist gewiß, daß sie in diesen über kurz oder lang hinabstürzen wird, wengleich

sie sich noch eine Zeitlang mit der Schwerkraft des einmal Daseienden zu erhalten vermag“⁴⁷⁾.

Das strukturelle Defizit der Weimarer Republik lag darin, daß sie sich sozial nicht etablieren konnte, weil die überkommenen Strukturen des Obrigkeitsstaates die Verfassungswirklichkeit so nachhaltig prägten, daß ein grundlegender Wandel fast unmöglich schien. Die konservativ-bürgerlichen Schichten tolerierten die republikanische Verfassungsform und den Parlamentarismus so lange, als dies für sie von Vorteil war und sie selbst sich nicht durch die politisch organisierten Arbeiter, ihre Parteien und Gewerkschaften in ihren Besitzinteressen bedroht fühlten. Man tolerierte die republikanische Verfassung nur unter der Bedingung, daß sie sich nicht zur sozialen Demokratie fortentwickelte. Andererseits konnte der republikanische Staat nicht mehr ohne weiteres reiner Interessenvertretungsstaat der Vermögenden und ökonomisch Privilegierten bleiben, weil dafür die Homogenität sowohl hinsichtlich der Klassenschichtung als auch der politischen Rekrutierung des Parlaments fehlte.

So befand die Weimarer Republik sich in einem Schwebestand: politisch bereits eine republikanisch verfaßte Präsidialdemokratie, sozial hingegen eine Gesellschaft, in der sich die Privilegienpyramide über alle Erschütterungen hinweg relativ konsistent erhalten hatte. Dies führte dazu, daß die politische Demokratie, durch eine ständige Aushöhlung bedroht, schließlich durch Halbdiktaturen in der Phase ab 1930 in Frage gestellt und durch ein Bündnis von mittelständischen Gruppierungen, völkisch-nationalen und alldeutschen Vereinigungen mit der nationalsozialistischen Bewegung beseitigt werden konnte⁴⁸⁾.

⁴⁷⁾ Ebd., S. 154.

⁴⁸⁾ Zu den Gründen für das Scheitern der Weimarer Republik vgl. u. a. Arnold Brecht, Vorspiel zum Schweigen, Wien 1948; Hans-Gerd Schumann, Nationalsozialismus und Gewerkschaftsbewegung, Hannover und Frankfurt/M. 1958; Karl Dietrich Bracher, Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur, Bern—München—Wien 1964; Jürgen Kuczynski, Studien zur Geschichte des staatsmonopolistischen Kapitalismus in Deutschland 1918 bis 1945, Berlin 1965; Karl J. Newman, Zerstörung und Selbsterstörung der Demokratie. Europa 1918—1938, Köln—Berlin 1965; Wilhelm Hoegner, Der politische Radikalismus in Deutschland 1919—1933, München—Wien 1966; Heinrich Hannover, Elisabeth Hannover-Drück, Politische Justiz 1918—1933, Frankfurt/M. 1966; Wolfram Fischer, Deutsche Wirtschaftspolitik 1918—1945, Opladen 1968³⁾; Karl Dietrich Bracher, Die deutsche Diktatur, Köln—Berlin 1969; ders., Das deutsche Dilemma, München 1971; Theodor Eschenburg, Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik, Bd. III, München 1972; Manfred Clemenz, Gesellschaftliche Ursprünge des Faschis-

⁴³⁾ Ernst Fraenkel, Deutschland, S. 23 ff.

⁴⁴⁾ Vgl. hierzu Wilhelm Hoegner, Flucht vor Hitler, Frankfurt 1979; ferner Hans Mauch, Entstehung und Funktion der Freikorps in der Anfangsphase der Weimarer Republik 1918—1920 (Staatsexamensarbeit, RWTH-Aachen 1978).

⁴⁵⁾ Alfred Meusel, Zur Problematik der politischen und sozialen Demokratie, in: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, München und Leipzig 1928, Jg. VII, S. 141 ff.; vgl. ders., Die Abtrünnigen, in: ebd. Jg. III (1923), S. 152 ff.; ders., Der Radikalismus, in: ebd. Jg. IV (1924), S. 44 ff.; ders., Vom „Sinn“ der sozialen Bewegungen, in: ebd. Jg. V (1925/26), S. 13 ff.

⁴⁶⁾ Meusel, Zur Problematik . . . , a. a. O., S. 155.

Ist die Annahme berechtigt, daß es sich bei der sog. Machtergreifung durch die Nationalsozialisten nicht um einen Betriebsunfall, sondern um einen stufenweisen Prozeß der Aushöhlung des Weimarer Verfassungsgefüges handelte, stellt die Krisenperiode von 1930—1933 sich gleichsam nur als der Höhepunkt einer bereits bei Gründung der Republik angelegten Auflösungs- und Zerfallstendenz der versuchten politischen Neuordnung Deutschlands nach dem Ende des Wilheminismus dar. Vor diesem Hintergrund erscheint die oft beschriebene deutsche „Sonderentwicklung“ als Inkubationsphase späterer Entwicklungen⁴⁹⁾.

Im weiten Rahmen einer „Konservativen Revolution“ hatten sich nach der Errichtung der Weimarer Republik neben dem seit 1891 bestehenden „Alldeutschen Verband (ADV)“ so verschiedenartige Organisationen wie der „Stahlhelm“, die „Deutsche Volkspartei (DVP)“, die „Deutschvölkische Freiheitspartei (DVFP)“ und die „Deutschnationale Volkspartei (DNVP)“ zusammengefunden. Deren Avantgarde war von einem „heroischen Nihilismus“ geprägt, der sich — besonders in bildungsbürgerlichen Kreisen — als kulturpolitische Bewegung empfahl und eine „Neuordnung“ des geistigen Lebens forderte. Das Kriegserlebnis hatte in einer von Inflation und Wirtschaftskrisen gezeichneten Gesellschaft ein politisches Klima erzeugt, in dem für aktivistische

mus, Frankfurt/M. 1972; Oskar Negt, Alexander Kluge, Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt/M. 1972; Heinrich August Winkler, Mittelstand, Demokratie und Nationalsozialismus, Köln 1972; Gert Schäfer, Die Kommunistische Internationale und der Faschismus, Offenbach 1973; Gert Kalow, Hitler — das deutsche Trauma, München 1974; Hans-Gerhard Koch, Hans-Dieter Bamberg, CDU/CSU verhinderte Staatspartei, Starnberg 1974; Reinhard Kühnl (Hg.), Texte zur Faschismuskritik I, Reinbek b. Hamburg 1974; Franz Neumann, Behemoth, Köln—Frankfurt/M. 1977; Otto Kirchheimer, Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung, Frankfurt/M. 1976; Hans Mommsen, Dietmar Petzina, Bernd Weisbrod (Hg.), Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik, 2 Bde., Düsseldorf 1977; Wolfgang Luthardt (Hg.), Sozialdemokratische Arbeiterbewegung und Weimarer Republik, 2 Bde., Frankfurt/M. 1978.

⁴⁹⁾ Zur „deutschen Sonderentwicklung“ vgl. u. a. Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Zürich 1935; Alfred Kämpf, Die Revolte der Instinkte, Berlin 1948; Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954; ders., Von Nietzsche bis Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik, Frankfurt/M.—Hamburg 1966; Helmuth Plessner, Die verspätete Nation, Stuttgart 1959; Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Bern—Stuttgart—Wien 1963; Wolfgang Heise, Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964; Peter Viereck, Metapolitics, New York 1965; Hans-Ulrich Wehler, Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln—Berlin 1968; Helga Grebing, Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus, Stuttgart 1974.

Strömungen nationalistischer Provenienz ein günstiger Boden war⁵⁰⁾.

Nach dem Ersten Weltkrieg fand Oswald Spenglers Formel vom „Untergang des Abendlandes“ ein breites Echo. Der von Kulturmüdigkeit ergriffene Bürger konnte hier seine vielfältigen Krisen im Glanz der Abdankung des „faustischen“ Menschen nacherleben. An die Stelle früheren konservativen Bewahrenwollens tritt die dezisionistische Setzung neuer Mythen. Gemeinsam ist den konservativen Revolutionären der Weimarer Zeit eine auffällige Suche nach Sicherheit, Geborgenheit und Sauberkeit, die man in nationalen oder staatlichen Übersubjekten — wie dem sogenannten Volkskörper — zu finden glaubte. Das Motto dieser Signale von rechts könnte lauten: „Der Ursprung ist das Ziel.“ Das alte Kaiserreich war dahin — eine künftige politische Gemeinschaft noch nicht in Sicht. So erschien die republikanisch-demokratische Gegenwart aus konservativer Optik als eine Zeit bloßen Übergangs, ja als drohender Verfall. Mangels Bereitschaft zur Identifizierung mit dem verachteten „System“ von Weimar und unter dem Eindruck wachsenden Drucks auf das sozio-ökonomische Strukturgefüge vollzogen die Konservativen schließlich den Kopfsprung ins „Dritte Reich“.

Zu den Schlüsselbegriffen der Konservativen Revolution gehören: „Volksgemeinschaft“ — „Nation“ — „Organismus“ — „Entscheidung“ und „deutscher Sozialismus“. Allen neokonservativen Versuchen ist die Tendenz eigen, neue Ordnungsprinzipien aufzurichten, die an die Stelle des — schon nach F. J. Stahl — angeblich zur Anarchie drängenden Liberalismus gesetzt werden sollen. Gemeinsam ist diesen Autoren die Verachtung für das, was man als „weltfremde Humanität“ denunziert. In ihrem Antiliberalismus tritt unverhüllt die Sehnsucht nach festen Autoritäten und großen „Tätern“ zutage. Diese Sehnsucht nach einem Retter aus der Not konnte dadurch gesteigert werden, daß man alles, was seit dem Bestehen der Weimarer Republik an Neuansätzen versucht worden war, als innerlich hohl, als dem

⁵⁰⁾ Vgl. dazu Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963, S. 223 ff.; zur sozialen Basis der nationalsozialistischen Massenbewegung vgl. Wolfgang Wippermann, Faschismustheorien, Darmstadt 1972, S. 56 ff.; Axel Kuhn, Das faschistische Herrschaftssystem und die moderne Gesellschaft, Hamburg 1973, S. 113 ff.; Alfred Sohn-Rethel, Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus, Frankfurt/M. 1973, S. 173 ff., 186 ff.; Richard Saage, Faschismustheorien, München 1976, S. 85 ff.; F. L. Carsten, Faschismus in Österreich, München 1977, S. 175 ff.; Reinhard Kühnl, Faschismustheorien, 2 Bde, Reinbek b. Hamburg 1974/79.

19. Jahrhundert entstammend abtat. „Autorität“ als politische Lösung heißt hier: bedingungslose Hingabe des einzelnen an eine alles fordernde Gemeinschaft. Sie ist bis heute die Parole des Antirepublikanismus aller Schattierungen geblieben. „Die Weimarer Republik hatte sich von Anbeginn in einer latenten Autoritätskrise befunden; sie brach zusammen, als eine akute Krise einsetzte. Es hat nicht an Kräften und Strömungen gefehlt, die die demokratisch-freiheitliche Ordnung durch eine, wie sie sagten, autoritäre ersetzen wollten, sei es, weil sie an die Funktionsfähigkeit der demokratischen, vor allem in Krisenzeiten, nicht glaubten, sei es, weil sie sie um ihrer eigenen Interessen willen ablehnten. Die Anhänger dieser Tendenzen nannten sich ‚autoritär‘. Das Wort ist schon im 19. Jahrhundert gebraucht worden, aber erhielt jetzt in der Demokratie eine neue Bedeutung. Immer lauter erscholl der Ruf nach einer über allen Parteien und Interessen stehenden Autorität, nach der Staatsgewalt, die unabhängig von Kräften und Strömungen der Gesellschaft im Hegelschen Sinn über der Gesellschaft stehen sollte.“⁵¹⁾

Ihrer Beschwörung dient der Mythos vom „Dritten Reich“, das, so Moeller van den Bruck, niemals Besitz, sondern immer Aufgabe sei. Dieser Reichsidee verband sich die Vorstellung einer besonderen Sendung des deutschen Volkes. Es geht um eine Form der Integration von rechts in die Einheit eines „neuen“ Staates. Wie dieser Staat im einzelnen aufgebaut sein soll, darüber gibt es nur Andeutungen. Es ist das „Reich“, in dem Elemente berufsständischer Art mit solchen eines „deutschen Sozialismus“ zu einer Synthese verbunden werden sollen, die jenseits aller liberalen und marxistischen Positionen angesiedelt wird.

Ob konservative Revolutionäre den „Untergang des Abendlandes“ prophezeien, im Namen des Mythos vom Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gegen die Weimarer Republik zu Felde ziehen (Arthur Moeller van den Bruck), oder den Kampf als solchen heroisieren (Ernst Jünger, Spengler) — gemeinsam ist ihnen, daß sie latent vorhandene Untergangs- und Aufbruchsstimmungen der verunsicherten Zwischenschichten mit einem emotionalen „Komfort der Weltanschauung“ (Georg Lukács) ideologisch aufbereiten. Carl Schmitt war einer der konsequentesten dieser Ideologen der „Konservativen Revolution“. Er empfahl den Diktaturgedanken und das Konzept einer ihn dogmatisch überhöhenden „Politischen Theologie“ — so der Titel seiner 1922 erschienenen Schrift.

⁵¹⁾ Theodor Eschenburg, *Über Autorität*, Frankfurt/M. 1965, S. 156 f.

Die doppelte Frontstellung der Konservativen gegen Großkapital und Industrieproletariat zeichnete sich vor allem in jenem um Hans Zehrer sich gruppierenden „Tatkreis“⁵²⁾ ab. Hier verbanden sich romantisierende Kapitalismuskritik mit einer schroffen Ablehnung des marxistischen Sozialismus. Man verwarf den Parlamentarismus zugunsten des autoritären Staates. Herrschaftliche Deziision und Aklamation des Volkes wurden zu Grundpfeilern einer besonderen Form der Demokratie, die nur als Elitenherrschaft vorstellbar war.

Ein als Folge von Inflationen und Wirtschaftskrisen eingetretener Deklassierungsprozeß begünstigt den Konservatismus: Denn die Renaissance konservativer Bewußtseinsformen und Haltungen in sozialen und ökonomischen Krisenzeiten ist in der Regel mit dem Ruf nach Festigung der Autorität, nach einer erneuten Stärkung des Staates verbunden, der „durchgreifen“ und „Ordnung schaffen“ soll. „Starker Staat“ und „starke Armee“ hieß schon im vorigen Jahrhundert die Losung der konservativen Parteien, in deren Zeichen man äußeren wie inneren Bedrohungen entgegentreten zu sollen glaubte. Sozialpsychologische Faktoren spielen auch im deutschen Konservatismus eine beträchtliche Rolle. Konservative Aussagen offenbaren, welche zentrale Funktion die im Sinne einer Verschwörungstheorie organisierbare Angst vor Geheimbünden, umstürzlerischen Bewegungen, Revolutionen, vor Liberalen oder Sozialisten für die Konstituierung des konservativen Bewußtseins hat.

Ohne Zweifel spielen bei den immer wiederkehrenden Reaktivierungen konservativer Potentiale kollektive Angstsituationen eine erhebliche Rolle. Sie sind meist dann zu beobachten, wenn Schichten mit mittelstandsspezifischer Mentalitätsstruktur in ihrem Prestige oder gar in ihrer Existenz sich bedroht fühlen. Zumindest haben vermeintliche oder tatsächliche Deklassierungsprozesse das Aufkommen konservativer Reaktionen in der neueren Geschichte stets begünstigt⁵³⁾.

⁵²⁾ Vgl. neuerdings: Klaus Fritzsche, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des ‚Tat-Kreises‘*, Frankfurt/M. 1976.

⁵³⁾ Zum Phänomen der Angst als Potential für Konservatismus vgl. u. a. Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, Frankfurt/M. 1967, S. 261 ff.; Klaus Horn, *Über den Zusammenhang zwischen Angst und politischer Apathie, in: Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*, Frankfurt/M. 1968, S. 59 ff.; August Nitschke, *Die Bedrohung*, Stuttgart 1972, S. 54 ff.; Walter von Baeyer, *Wanda von Baeyer-Katte, Angst*, Frankfurt/M. 1973, bes. S. 88 f.; Alexander Mitscherlich, *Massenpsychologie ohne Ressentiment*, Frankfurt/M. 1975², S. 80 ff.; Peter Brückner, *Versuch, uns und anderen die Bundesrepublik zu erklären*, Berlin 1978.

Gleichwohl wird man diese Zusammenhänge nicht so verstehen dürfen, daß immer dort, wo Angst sich kollektiv ausbreitet, automatisch auch der Konservatismus ins Kraut schießt, zumal es ja auch andernorts sozial verursachte Angst gibt.

VI. Technokratischer Konservatismus heute

Es wäre verfehlt, Konservatismus heute einfach als rückwärts gewandte Haltung zu bezeichnen. Denn von dort bezieht er nur seine Argumentationsmuster und weltanschaulich gefärbten Topoi. Der gegenwärtige Konservatismus orientiert sich durchaus an der Gegenwart. Das ihm eigene Sensorium für gesellschaftliche Veränderungen ist ein Moment seiner politischen und ideologischen Wirkung.

Die Konservativen sehen sich gegenwärtig wieder weltweit als die „Partei der Sorge und Verantwortung“, die nach einem Ausgleich von Effizienz und „Liberalität“ sucht. Da freiwilliges Mitmachen und Verhaltenskontrolle jedes einzelnen Voraussetzung für das Funktionieren hochkomplexer Gesellschaften ist, erscheint aus der Optik des technokratischen Konservatismus die Aussöhnung mit der Technik als Überlebensfrage. Autorität und Ordnung gelten zwar nach wie vor als die zentralen Werte, doch haben sich die Mittel zu deren Sicherung radikal verändert. Aus dem konservativen Rückzug in die „heile Welt“ ist inzwischen, so scheint es, modernes Management „gewachsen“. Der „Gärtner-Konservatismus“ von einst ist den dynamisch und offensiv auftretenden Konservativen obsolet geworden.

Die Postulate dieses „neuen“, längst technikfreundlich gesonnenen Konservatismus lauten:

- Entpolitisierung der Politik, die traditionell als moralisch (im Sinne der Orientierung an „... ismen“) und emotional gilt;
- Entideologisierung der Massen;
- Neutralisierung der Interessenkonflikte in der Gesellschaft;
- Stärkung der Autorität des „technischen Staates“;
- Sicherung und Ausbau der Elitenherrschaft als Stabilisatoren einer „Leistungsgesellschaft“.

Seit Beginn der fünfziger Jahre haben etwa Raymond Aron, Daniel Bell, Helmut Schelsky, Arnold Gehlen u.a. das Konzept des „technischen Staates“ entwickelt. In ihm herrsche —

Wohl aber gehört ein schichtenspezifisches Reservoir konservativer Reaktionen zu den möglichen Spielformen der Angstabwehr.

so wird behauptet — tendenziell allein der „Sachzwang“ der technischen Mittel, der an die Stelle früherer Formen politischer Herrschaft getreten sei⁵⁴). Damit werden Technokratie und Demokratie zu unvereinbaren Alternativen. So heißt es bei Schelsky: „Gegenüber dem Staat als einem universalen technischen Körper wird die klassische Auffassung der Demokratie als eines Gemeinwesens, dessen Politik vom Willen des Volkes abhängt, immer mehr zur Illusion.“⁵⁵) Die technischen und sozioökonomischen Strukturen werden von einer solchen Position in den Rang einer „zweiten Natur“ gehoben. In einer technokratischen, „entideologisierten“ Gesellschaft sollen den alten konservativen Tugenden des Dienstes und des Opfers zu erneuter Geltung verholfen werden.

Der Politiker im technisch gewordenen Staat wird als Analytiker, Planer, Konstrukteur vorgestellt. Er besitzt Takt und Augenmaß, ist also vor allem „Realpolitiker“. Solchermaßen funktionsbezogene Herrschaft bedarf, so wird gefolgert, keiner besonderen Legitimation, solange sie funktioniert. Machteliten herrschen mit Hilfe der Technik einfach kraft Verfügung über die Medien via „inside-doping“⁵⁶).

Unter Berufung auf technische Sachzwänge können Forderungen wie die nach demokratischer Mitbestimmung bequem abgewehrt werden. Dies geschieht sowohl durch den Hinweis auf Effizienzgesichtspunkte als auch mit dem rituellen Argument, daß es in jeder industriell fortgeschrittenen Gesellschaft nun einmal Eliten geben müsse, die aufgrund ihres Sachverstandes dazu berufen seien, im Sinne des Gemeinwohls ungestört zu fungieren. Sie bilden, so hört man, das einzig stabile Element.

Die Hierarchie einer auf Technik, Industrie und Management basierenden „Leistungsge-

⁵⁴) Zur Ideologie des Sachzwangs vgl. Horst Baier (Hg.), Freiheit und Sachzwang, Opladen 1977; Wolfram Burisch, Ideologie und Sachzwang, Tübingen 1968², bes. S. 110 ff., 144 ff.

⁵⁵) Vgl. Helmut Schelsky, Mehr Demokratie oder mehr Freiheit?, in: ders., Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, München 1973.

⁵⁶) Vgl. hierzu Mitscherlich, Massenpsychologie, a. a. O., S. 205 ff.

sellschaft" findet gegenwärtig bei Konservativen Beifall. Armin Mohler etwa beschwört und begrüßt den „Frontwechsel“ zwischen links und rechts: „Die Linke hat ... mit den Konservativen die Rolle getauscht. Sie, die sich so lange im avantgardistischen Glanze sonnte, hat nun die Rolle der Maschinenstürmer und damit der ‚Nachzügler der Weltgeschichte‘ übernommen. Die Konservativen aber hat ihr Widerstand gegen mutwilliges Zerstören unversehens auf die Seite der Indu-

striegesellschaft gedrängt, der sie so lange mißtrauisch gegenübergestanden waren.“⁵⁷⁾ Den Hintergrund solcher Auslassungen bilden die Pariser Mai-Ereignisse des Jahres 1968. Ihre Konsequenz besteht darin, daß dort, wo der Bestand einer Gesellschaftsstruktur gefährdet scheint, die Konservativen sich entschieden auf die Seite von Industrie, Technik und ökonomischem Wachstumsfortschritt schlagen.

VII. Staatsgewalt und Konservatismus

Die Staatsgewalt ist, in der Tradition des Thomas Hobbes, für den Konservatismus nach wie vor höchster Wert, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

Erstens: Hauptziel ist die Bewahrung der tradierten Autorität des Staates als einer schlagkräftigen Ordnungsmacht, um die Erhaltung gesellschaftlicher Machtstrukturen kraft der Legitimität der „Sachzwänge“ zu garantieren. Damit ist die Abneigung des originären Konservatismus gegen rationale Planung, gegen Technik und ihre „kultur- und seelenzerstörenden“ Folgen ins Positive gewendet; der technokratische Konservatismus wird aktivistisch, er marschiert — konservativem Selbstverständnis gemäß — längst an der Spitze des „wahren“ Fortschritts.

Zweitens: Dem Staat als „neutraler“ Gewalt steht die in partikulare Interessen zerfallene Gesellschaft gegenüber, nicht im Sinne eines Nebeneinanders, sondern einer eindeutigen Hierarchie. Als „pouvoir neutre“ — nach Gustav Radbruch schon in der Weimarer Republik die „Lebenslüge des Obrigkeitsstaates“ — steht der Staat über allen Parteien und bloßen Gruppeninteressen. Er erscheint als der Hüter des Allgemeinwohls⁵⁸⁾.

Drittens: Die Fundierung konservativer Staatslehre erfolgt primär anthropologisch. Eine Staatsverfassung entspricht nur dann der „wahren“ menschlichen Natur, wenn sie es vermag, die egoistischen Interessen der nicht mehr instinktgesicherten menschlichen Natur im Zaum zu halten. Denn einzige Alternative zum starken Staat mit straffer Führung wäre der Rückfall ins Chaos.

Viertens: Gerade weil Staatlichkeit seit dem Hinschwinden ihrer einst unbefragten Autorität prekär bleibt (was schon aus ihrer Fundierung auf die labile menschliche Natur folgt), muß — zumindest seit Hobbes' Lehre vom Unterwerfungsvertrag — das Recht eines jeden beschnitten werden, damit jener Grundbestand des Freiheitsspielraumes aller Individuen gesichert werden kann, der zur persönlichen Freiheit der Bürger in der Gesellschaft unerlässlich ist. Die Ordnung des Staates wird gemessen an ihrer freiheitssichernden Garantie für die Herrschaftsunterworfenen, wobei „Freiheit“ freilich private Freiheit bleibt. Öffentliche Freiheit hingegen, als im eigentlichen Sinne politische, kann es in diesem Modell nur von Gnaden des Staates geben, jederzeit widerrufbar. Bürgerliche Freiheit bleibt damit dem konservativen Grundwert der Ordnung nachgeordnet.

Fünftens: Konservative Staatslehre dient primär der Legitimation von Herrschaft. Nur wenn alle Bürger des Staates sich so verhalten, daß die Vermutung zu Recht besteht, sie hätten zugunsten der Aufrechterhaltung der Ordnung im Staat auf alle ihre Sonderrechte (Parteien, Gruppen, Verbände) verzichtet, kann von Stabilität und „Regierungsfähigkeit“ die Rede sein. Hierin eben bleibt die Staatsvertragslehre von Hobbes zumindest implizit Vorbild allen konservativen Staatsverständnisses: Ihr zentraler Gedanke gipfelt in der These, daß eine Staatsverfassung so konstruiert werden müsse, daß sie auch für eine Gesellschaft potentieller Rechtsbrecher Wirksamkeit erlangen könne. Die Schutzgarantie und die freiheitssichernde Funktion des Staates erhält heute jedoch nicht bloß in konservativer Politik den absoluten Primat vor allen anderen Funktionen, so etwa vor den sozialstaatlichen.

Sechstens: Der entscheidende strategische Grundgedanke konservativer Staatskonzeption beruht auf der Zuspitzung einer scheinbar

⁵⁷⁾ Armin Mohler, *Konservativ* 1969, in: *Formeln deutscher Politik*, München 1969, S. 110 f.

⁵⁸⁾ Zum Syndrom Antiparteienaffekt und Antipluralismus vgl. Ernst Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, München 1971²; kritisch dazu Hans-Hermann Hartwich, *Sozialstaatspostulat und gesellschaftlicher Status quo*, Köln und Opladen 1970.

zwingenden Antithetik: Entweder die Bürger fügen sich dem Staat (der, wie gezähmt auch immer, doch latent Leviathan bleibt), so sehr sie auch im einzelnen dabei von ihren Bedürfnissen abstrahieren müssen — oder aber der Leviathan stirbt und an seine Stelle tritt der Bürgerkrieg, das Chaos, die nackte Anarchie. Alle konservativen politischen Theorien gehen von einer tendenziell korrupten Natur des Menschen aus. In dieser Einschätzung der menschlichen Natur stimmen Hobbes und der heutige Konservatismus durchaus überein. Das theologisch gespeiste Dogma von der Sündhaftigkeit der Welt mache starke Institutionen (Staaten und Staatsmänner) notwendig, um die nun einmal alles andere als friedferti-

gen Untertanen voreinander und nicht zuletzt auch vor sich selbst zu schützen. Von Hobbes bis Schelsky gibt es einen Grundzug konservativer Staatsauffassung, der in dem Motiv gipfelt, das hybrid-chaotische Wesen des Menschen durch feste politische Autoritäten in Schranken zu halten. Am besten geschieht dies heutzutage im Rahmen einer rechtsstaatlich verfaßten sanften Despotie, im Bund mit monopolisierten Medien fürs Interieur des politisch ohnedies recht apathischen Wahlvolks. Der Wertprimat institutioneller Sicherungen im Konservatismus resultiert letztlich aus der Festschreibung eines menschlichen „Wesens“, was sich politisch in der Absolutsetzung staatlicher Obrigkeit niederschlägt.

Von der Totalität der Politik

Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Demokratie

I. Fragen nach einer neuen Sittlichkeit

Die Revolution des Ayatollah Khomeini offenbart der von Rationalität, kritischem Skeptizismus und einem mehr und mehr von individuellen Beliebigkeiten bestimmten Wertep pluralismus gekennzeichneten westlichen Welt die geistige und politisch praktische Gewalt einer in vielfacher Beziehung kaum zu erfassenden Religion. Ein Religionsführer okkupiert den Staat und errichtet eine totalitäre Diktatur, deren letzte Legitimation ebenso wie ihr alltägliches politisches Handeln der Mitentscheidung und Kontrolle der Bürger entzogen ist. Bewaffnete Priester sichern seine gottähnliche Allmacht und stellen die ersten Diener einer Inquisition, so, als wären die Schrecken des dunklen Mittelalters eine ausschließlich abendländische Erfahrung. Der Religion zu entgehen, wird zur Flucht in die Freiheit, in eine humane Welt.

Das Oberhaupt der katholischen Welt, Papst Johannes Paul II., der Pole Karol Wojtyła, wird zum Symbol weltweiter Hoffnungen auf eine uneingeschränkte Respektierung der Menschenrechte, einer Welt der Gewaltlosigkeit, der Liebe und Solidarität, eines „einfachen“ Lebens. Für Millionen Katholiken ist es nicht nur ein neues Vergnügen, katholisch zu sein; Millionen Menschen sehen in diesem Mann ihre Sehnsucht nach einem charismatischen Erneuerer verwirklicht. Religiosität wird zu einem neuen Hort der Humanität und Mitmenschlichkeit, der Freiheit und des Friedens.

Das Schlagwort von einem „alternativen Leben“ breitete sich rasch über die Schwelle eines Qualitätsmerkmals für giftfreie, in Landkommunen erzeugte Nahrungsmittel hinaus. Es bezeichnet mehr und mehr eine in allen westlichen Industrienationen politisch wirksam werdende Bewegung von Menschen, die den politischen und gesellschaftlichen Zuständen einer modernen, hochindustrialisierten und hochtechnisierten Welt entrinnen wollen, bis hin zu der Suche nach dem verlorenen Paradies.

Kurt Sontheimer hat insoweit zutreffend darauf hingewiesen, daß es in dieser alternativen Kultur nicht um zweckmäßige Entscheidungen, nicht um rationale Vorsorge und Voraus-

planung und nicht um Orientierungen an Wählerstimmen geht, sondern „um ein gehaltvolles, sinnerfülltes Leben, um die Wiedergewinnung der Chance, sich mit überschaubaren Gruppen und ideellen Zielsetzungen identifizieren zu können, um die Erfüllung des Verlangens nach emotionaler Geborgenheit, um ungehinderte Selbstbestimmung“¹⁾.

Daß hiermit eine Situation beschrieben wird, die insbesondere die Jugend — in häufig apolitischer Weise — betrifft, zeigen die Erfolge der neuen politischen Gruppierungen wie die „Grünen“ und „Bunten“, die sich gegen die etablierten Parteien in der Bundesrepublik Deutschland durchzusetzen beginnen. Nichts spricht bisher dafür, daß dies nur eine kurzweilige politische Randerscheinung einer Gesellschaft sein wird, die sich die Frage gefallen lassen muß, ob nicht in den Diskussionen um die „Grundwerte“ Krisensymptome sichtbar werden, die eine Auflösung der politischen Normalsituation und ihre Verwandlung in einen Zustand signalisieren, „der fortschreitende Züge eines Ausnahmezustandes annimmt“²⁾. Der Satz: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern er hat eine Seele“, wird erneut zu einer politischen Parole, der nachzugehen lohnt.

Die Ambivalenz ist deutlich: Die praktische Politik ist in zunehmendem Maße mit der Lösung von immer schneller aufeinander folgenden Krisen und Konflikten beschäftigt. Praktische Erfolge reichen nicht mehr aus, um sich der Gefolgschaft in Wahlen sicher sein zu können. Die Auskunft, man habe doch das „Machbare“ geleistet, wird zum Synonym der Seelenlosigkeit und Kälte des politischen Technokraten. „Gib uns Zukunft, gib uns Hoffnung!“ wird sagbar auf politischen Veranstaltungen, wenn es gilt, Rechenschaftsberichte von Parteivor-

¹⁾ Zitiert bei G. Mächler, Der konservative Protest, Deutsche Zeitung — Christ und Welt, Nr. 43 vom 19. 10. 1979, S. 1; vgl. auch F. K. Fromme, Was die „Grünen“ lehren können, FAZ Nr. 259 v. 6. 11. 1979, S. 1.

²⁾ So der Philosoph H. Lübke, zitiert bei H. N. Janowski, Der moralische Mehrwert (Über politische Grundwerte und bürgerliche Tugenden), Evangelische Kommentare, Nr. 12/1978, S. 711.

sitzenden entgegenzunehmen. Die politischen Parteien führen Grundwerte-Diskussionen, erneuern ihre Grundsatzprogramme, ohne den Bürgern in vergleichbarer Ausführlichkeit und Konkretion sagen zu können, wie sie den politischen Alltag meistern, wie die von ihnen getragenen Regierungen ihrem politischen Auftrag im einzelnen gerecht werden könnten.

Geist und Politik stehen sich erneut fremd gegenüber, zumal in den Ländern, die sich eine Ordnung gaben, deren Ursprung in dem Streben nach Freiheit, Brüderlichkeit und dem Glück des einzelnen verankert ist. Selbst in freiheitlichen Demokratien gewinnt die Frage nach „Macht und Moral“ eine neue Brisanz, bis hin zu der Frage, in welchem Ausmaß der einzelne Politiker in seinem tatsächlichen Reden

und Handeln, in seinem persönlichen Leben ethischen Anforderungen entsprechen muß, um nicht nur glaubwürdig zu sein, sondern auch Macht ausüben zu dürfen³⁾. Politik insgesamt ist mit der Suche nach einer „neuen Sittlichkeit“ konfrontiert. Es geht in diesem Sinne um die Suche nach einem neuen, umfassenden und insoweit „totalen“ Verständnis sittlicher Mindestanforderungen an die Politik, das den ganzen Menschen erfaßt und ihm es ermöglicht, sich in der politischen Wirklichkeit unserer Zeit zu orientieren, kritisch zu urteilen und von seinen politischen Rechten wirksam Gebrauch machen zu können.

All dies und vieles mehr zeigt, daß die praktische Politik herausgefordert ist, eine ethische Begründung ihrer Ziele und ihres Handelns zu leisten.

II. Ethik als Wissenschaft

Ethik, abgeleitet von dem griechischen Wort „ethos“, ist als Moralwissenschaft, Moralphilosophie und Moraltheologie die allgemeine Bezeichnung der Wissenschaft von den Normen des menschlichen Verhaltens in sittlicher Hinsicht⁴⁾.

Wesen und Ziel der Ethik ist demnach die philosophisch-wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Seinsbezüge, Normen oder Werte, welche dem Menschen in der freien Entfaltung seines Lebens, auch in der Gemeinschaft mit anderen, vorgegeben sind und von ihm beachtet werden sollten⁵⁾.

Das wichtigste Thema der Ethik ist der Mensch als sittliche Person in seinem freien Handeln, das seinerseits von der in dem individuellen Gewissen zu erkennenden sittlichen Ordnung bestimmt wird. Die Ethik beschäftigt sich also letztlich mit der Lehre vom sittlich Guten und Bösen.

Es ergeben sich im wesentlichen drei Ebenen, die im Auge behalten werden müssen⁶⁾:

1. die sittliche Ordnung als die Gesamtheit der sittlichen Normen, d. h. die normative Sittlichkeit;

³⁾ Vgl. H. B. Streithofen, *Macht und Moral* (Die Grundwerte in der Politik), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979; G. Höhler, *Die Anspruchsgesellschaft* (Von den zwiespältigen Träumen unserer Zeit), Düsseldorf, Wien 1979.

⁴⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. W. Trillhaas, in: *Evangel. Staatslexikon*, Hrsg. H. Kunst, S. Grundmann, Stuttgart, Berlin 1966, Sp. 442 ff.

⁵⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. G. Ermecke, in: *Kathol. Soziallexikon*, Hrsg. A. Klose, Innsbruck, Wien, München 1964, Sp. 210 ff.

⁶⁾ Vgl. Stichwort *Ethik*, Verf. G. Ermecke, a.a.O., Sp. 211.

2. das tatsächliche Verhalten eines einzelnen oder einer Gruppe, d. h. die historisch-faktische Sittlichkeit;

3. die Grundhaltung und Grundgesinnung, aus der anderes sittliches Verhalten folgt, d. h. die existentielle bzw. psychologische Sittlichkeit.

Die Grundlage jeder Ethik ist ein bestimmtes Menschenbild, aus dem dann auch ein bestimmtes Bild von der Gemeinschaft in ihrer gesellschaftlichen und staatlichen Verfassung folgt. Bewußt oder unbewußt orientieren sich beide entweder an einer beiden übergeordneten Idee oder an einem Gottesbild. Das Menschenbild ist nicht nur der Prüfstein jeder Ethik, sondern auch der Ausgangspunkt für alle weiteren ethischen Folgerungen, Einzelaussagen und Prinzipien für das Verhalten, Handeln und das Schicksal des einzelnen, der Gemeinschaft und des Staates insgesamt.

Die Geschichte der Ethik beginnt im Abendland mit den Sophisten, mit Sokrates und Platon⁷⁾. Als die erste wissenschaftliche Ethik wird die des Aristoteles, die sog. *Nikomachische* genannt. Platon und seiner Staatslehre sind die bis heute wirkenden vier Kardinaltugenden zu verdanken: die *Weisheit*, die *Gerechtigkeit*, die *Tapferkeit* und die *Besonnenheit*. Aristoteles spricht von der Tüchtigkeit, die uns den Zugang zum „Guten“, zur erstrebten Glückseligkeit vermittelt⁸⁾. Ihm folgend begründet die Antike auch den Staat aus dem Wesen des Menschen. Der Staat ist die höch-

⁷⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. W. Trillhaas, a.a.O., Sp. 443 ff.

⁸⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. W. Trillhaas, a.a.O., Sp. 443.

ste Vollendung des Vernunftwesens des Menschen. Der höchste Zweck menschlichen Lebens ist der Dienst am Staat. Folglich ist alle Ethik politische Ethik, folglich sind alle Tugenden im letzten politische Tugenden⁹⁾.

Nach Bonhoeffer lebt dieser antike Staatsbegriff in den Gestalten des Vernunftstaates, des Volksstaates, des Kulturstaates, des Sozialstaates und schließlich auch in der Gestalt des christlichen Staates fort. Der Staat ist danach nicht nur der Vollender bestimmter vorgegebener Inhalte, sondern vielmehr in seiner letzten Erscheinung dieser Auffassung das eigentliche Subjekt dieser Inhalte. Er ist — Bonhoeffer rekurriert auf Hegel — „der wirkliche Gott“.

Die Stoa spricht von der Pflicht, dem Naturrecht und dem Gewissen — Werte, die sich frühem christlichen Denken mitgeteilt haben¹⁰⁾. Gehorsam und Liebe als Erfüllung des Gesetzes Gottes sind christliche Grundüberzeugungen, die hier angelegt sind. Thomas von Aquin faßt alle diese Traditionsstränge platonischen, aristotelischen und frühen christlichen Denkens in seiner umfassenden Ethik in der „Summa Theologica“ zusammen. Er fügt den vier Kardinaltugenden die *Liebe*, die *Hoffnung* und den *Glauben* hinzu, alle Tugenden ausgerichtet auf das gemeine Wohl.

Ohne die Entwicklungs- und Problemgeschichte hier im einzelnen darstellen zu können, sei noch die das ethische Denken nahezu revolutionierende Überlegung Kants erwähnt, dessen kategorischer Imperativ als ein in der Vernunft begründetes formales Sittengesetz tiefe Spuren im ethischen Denken bis in unsere Tage hinterlassen hat. Seine Forderung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können“¹¹⁾, weist — wie Trillhaas sagt — nur dem gutem Willen allein das sittliche Prädikat der Gutheit zu.

Allein die Gesinnung ist es danach und nicht der Erfolg, der über die Sittlichkeit des Handelns entscheidet. Die *Gesinnungsethik* geht hiervon aus. Sie fragt nicht nach den sozialen Wirkungen und Folgen des Handelns. Nicht nur die Gesinnung, sondern vielmehr diese Wirkungen und Folgen sind der Hauptgegenstand der *Verantwortungsethik*. Sie wägt die Folgen einer Handlung unter den Gesichtspunkten der persönlichen, moralischen, politischen und religiösen Verantwortung ab und fällt dann die ethische Entscheidung.

Schließt man die rein formalistische Gesetzesethik, die rein psychologische Gefühlsethik und den Moralpositivismus, wie er insbesondere für totalitäre Herrschaftsformen immer wieder kennzeichnend ist, neben anderen als „irrig“ bezeichneten Formen der Ethik aus¹²⁾, so kann man sicherlich feststellen, daß die Gesinnungs- und die Verantwortungsethik heute in der politischen Auseinandersetzung — wenn überhaupt — noch am ehesten verstanden und internalisiert werden.

Blickt man auf unsere politische Wirklichkeit, so kann man verallgemeinernd sagen, daß wir geistig, emotional und politisch-pragmatisch weit davon entfernt sind, von einem Konsens über die ethischen Mindestanforderungen individuellen und politischen Handelns in Staat und Politik sprechen zu können. Möglicherweise sehr weit entfernt sind wir von den Überlegungen eines Dietrich Bonhoeffer, in denen er seine ethischen Schlußfolgerungen für die „relativ beste Staatsform“ — zu finden in den 1940 bis 1943 niedergeschriebenen Manuskripten — zusammenfaßt¹³⁾:

„I. Diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, in der am deutlichsten wird, daß die Obrigkeit von oben, von Gott her ist, in der ihr göttlicher Ursprung am hellsten durchscheint. Ein recht verstandenes Gottesgnadentum der Obrigkeit in seinem Glanz und in seiner Verantwortung gehört zum Wesen der relativ besten Staatsform (die Könige der Belgier nannten sich im Unterschied zum sonstigen abendländischen Königstum „de grace du peuple“).

II. Diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, die ihre Macht nicht gefährdet, sondern getragen und gesichert sieht

a) durch eine strenge Wahrung einer äußeren Gerechtigkeit,

b) durch das in Gott gegründete Recht der Familie und der Arbeit,

c) durch die Verkündung des Evangelismus von Jesus Christus.

III. Diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, die ihre Verbundenheit mit den Untertanen nicht durch eine Einschränkung der ihr verliehenen göttlichen Autorität zum Ausdruck bringt, sondern die sich durch ein gerechtes Handeln und wahres Reden in gegenseitigem Vertrauen mit den Untertanen verbindet. Es wird sich hier erweisen, daß das, was für die Obrigkeit das Beste ist, auch für das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche das Beste sein wird ...“

⁹⁾ Vgl. Darstellung bei D. Bonhoeffer, Ethik, hrsg. v. E. Bethge, München 1956, S. 260 ff.

¹⁰⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. W. Trillhaas, a.a.O.

¹¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft, § 7.

¹²⁾ Vgl. Stichwort ‚Ethik‘, Verf. G. Ermecke, a.a.O., Sp. 212.

¹³⁾ D. Bonhoeffer, Ethik, a.a.O., S. 275.

Weniger schwierig mag es für den evangelischen Christen unserer Tage sein, das nachfolgende Wort Bonhoeffers zu verstehen, wenn es darauf ankommt, einen „letzten“ Maßstab für sein eigenes Handeln in dieser Zeit zu finden¹⁴⁾: „Das Gute besteht darin, daß in jedem Handeln der Obrigkeit dem letzten Ziel, nämlich dem Dienst an Jesus Christus, Raum gelassen wird. Nicht ein christliches Handeln, aber ein Handeln, das Jesus Christus nicht ausschließt, ist gemeint.“

Noch mehr mag dies für seine Mahnung gelten, daß das Urteil über die Rechtmäßigkeit einer einzelnen staatlichen Entscheidung meist nicht vollziehbar sei, „da in allen staatlichen Entscheidungen die geschichtliche Verstrickung in die Schuld der Vergangenheit unübersehbar groß“ sei. „Hier muß das Wagnis der Verantwortlichkeit unternommen werden“, sagt Bonhoeffer und fährt fort: „Eine geschichtliche Entscheidung geht nicht in ethische Begriffe auf. Es bleibt ein Rest: das Wagnis des Handelns. Das gilt für die Obrigkeit wie für den Untertan.“¹⁵⁾

Diese philosophisch-poetische Sprache wird sicherlich verstanden, zumal von einem protestantischen Kanzler. Sie wird insbesondere dann reflektiert, wenn es — wie bei dem entsetzlichen Mord an Hanns-Martin Schleyer — darum geht, um Verzeihung zu bitten, um Verzeihung für konkretes politisches Tun, dessen Schuld kaum abzutragen ist¹⁶⁾.

Trennt man die Ethik von der Ideologie — letztere verstanden als ausschließlich von subjektivem Wertempfinden geprägte Aussagen, die für allgemeingültig gehalten und als solche proklamiert werden¹⁷⁾ —, so fragt sich, ob ein Ausgangspunkt für ethische Überlegungen gefunden werden kann, dem ein imperativer Charakter zuzumessen ist und der als solcher akzeptiert werden könnte.

Der katholische Sozialethiker Arthur F. Utz geht bei seinen Überlegungen von der Überzeugung aus, daß dem Menschen wesensmäßig eigen sei, „dem im Sein enthaltenen Sollen verpflichtet zu sein“¹⁸⁾. In seinem Bewußtsein

stelle der Mensch fest, daß sich bei jeglichem Tun ein Empfinden der Verantwortung im Hinblick auf das, was wir tun, einstelle. In diesem Bewußtsein liegt nach Utz der tiefste und letzte Grund der sittlichen Verantwortung. Er sagt: „Eine Handlung wird erst dadurch sittlich, daß sie aus dem Bewußtsein der Pflicht (der verbindlichen Norm) erfolgt.“ Die Ethik weist dieses wesenhafte Pflichtbewußtsein „an Hand des Phänomens des Gewissens auf“. „Das Gewissen ist das menschliche Organ, das das im Sein liegende Sollen erkennt und anerkennend nachspricht.“ An anderer Stelle formuliert Utz den ethischen Imperativ und sagt: „... Wir fühlen uns verantwortlich für das, was wir frei wählen und tun. Es lebt also mehr in uns als nur ein gewisses Wertempfinden. Es ist ein Wertempfinden mit imperativem Charakter: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden...“¹⁹⁾. Zutreffend weist Utz darauf hin, daß das Gewissen diese ihm zugeordnete Funktion nur erfüllen kann, wenn die Seinsordnung nicht nur als ein bloßer Zusammenhang von Tatsachen begriffen, sondern auch als eine von „einem göttlichen Geistwesen“ beabsichtigte, als „eine aufgetragene und in diesem Sinne gesollte Ordnung“ verstanden wird²⁰⁾.

Ebenso wie der formalistisch-positivistische „kategorische Imperativ“ begegnet der „ethische Imperativ“ dem Vorbehalt der allzu großen Allgemeinheit und auch Ungewißheit über die Möglichkeit der praktischen Umsetzung in tägliches Tun und Unterlassen. Soll also der „ethische Imperativ“ nicht lediglich der Spekulation oder der individuellen, rein personalen Realisierung ausgeliefert sein, muß der Versuch unternommen werden, die „gesollte Ordnung“ und die ihr zugrunde liegenden Werte zu klären, ein Werteschema zu finden, eine Rangordnung zu erstellen, an der individuelles Handeln und das Verhalten der Gesellschaft unter ethischen Gesichtspunkten ausgerichtet und womöglich nachgemessen werden kann.

Auffallend ist, daß die moderne Ethik schon an dieser Stelle deutlich zu erkennen gibt und sich bewußt ist, daß „sichere, allgemeingültige und darum überzeitliche Werturteile nur mit äußerster Vorsicht zu fällen sind“²¹⁾. Dies liegt im wesentlichen daran, daß die historische Erfahrung gezeigt hat, daß jede über das wirklich notwendige Maß hinausgehende Fixierung von „Weltanschauung“ und „objektiven Gesellschaftswerten“ mit dem freiheitlichen Grund-

¹⁴⁾ D. Bonhoeffer, Ethik, a. a. O., S. 266.

¹⁵⁾ D. Bonhoeffer, a. a. O., S. 268.

¹⁶⁾ Erinnert sei hier an die Worte des Bundespräsidenten W. Scheel bei der Trauerfeier für Hanns-Martin Schleyer am 25. Okt. 1977: „Im Namen aller deutschen Bürger bitte ich Sie, die Angehörigen von Hanns-Martin Schleyer, um Verzeihung.“ Vgl. H. B. Streithofen, Briefe an die Familie Schleyer, Stuttgart 1978, S. 230 ff., 235.

¹⁷⁾ Vgl. hierzu Arthur F. Utz, Die Wissenschaft vom Sittlichen, in: Ethik und Politik, Stuttgart 1970, S. 35 ff., S. 47.

¹⁸⁾ Arthur F. Utz, Der Wert ethischer Überlegungen für aktuelle Fragen der Politik, in: Ethik und Politik, a. a. O., S. 60 ff., S. 67.

¹⁹⁾ Arthur F. Utz, Die Wissenschaft vom Sittlichen, a. a. O., S. 35.

²⁰⁾ Arthur F. Utz, Der Wert ethischer Überlegungen ..., a. a. O., S. 67.

²¹⁾ A. F. Utz, Die Wissenschaft vom Sittlichen, a. a. O., S. 45 f.

verständnis — der demokratischen Auffassung von Freiheit und Chancengleichheit — unvereinbar wäre oder aber sofort mit der konkreten Politik kollidieren müßte. Des weiteren muß die Erkenntnis berücksichtigt werden, daß ethische Anforderungen, die an das Individuum gerichtet werden, sich in einer pluralistischen, demokratischen Ordnung nicht sozusagen numerisch hochrechnen lassen, sondern daß sich die Werte in dem gleichen Maße nivellieren, „je höher hinauf wir in der Gesellschaft kommen“²²⁾.

Wirft man auf diesem Hintergrund einen Blick auf die Frage, wie es um die reale Gültigkeit sittlicher Normen bestellt ist, welchen Normen das Moment der Wirksamkeit als wesentliche Voraussetzung ihrer Gültigkeit zuzurechnen ist, so zeigt sich — folgt man auch hier A. F. Utz —, daß es nur sehr wenige Normen sind, die in allen Einzelfällen in demselben Sinne angewandt werden können²³⁾. Unterschieden wird insoweit zwischen „univoken“ und „analogen“ sittlichen Normen. Unter univoken, allgemein-gültigen Normen sind alle diejenigen Normen zu verstehen, die in der Wesenheit des Menschen begründet sind, wie die menschliche Würde „als die Würde eines geistigen, freien Wesens“, das Recht auf Leben, das Recht auf freie Glaubens- und Gewissenentscheidung sowie das Recht auf leibliche Unversehrtheit — Normen, Rechte, die auf alle Menschen in demselben Sinne anzuwenden sind²⁴⁾.

Von analogen sittlichen Normen ist dann zu sprechen, sobald diese gesellschaftliche Probleme betreffen, „bei denen es nicht auf die in allen identische Wesenheit, sondern auf qualitative Unterschiede der Menschen ankommt“, — Normen also, die in verschiedenartigen Fällen in unterschiedlicher Weise wirksam werden. Als Beispiele werden hierfür insbesondere die sozialen Rechte und alle die Rechte genannt, „die von der Gesellschaft eine positive Leistung verlangen“, wie z. B. das Recht auf berufliche Bildung und berufliche Förderung usw.²⁵⁾.

Folgt man dieser Differenzierung bei der Betrachtung der Normen, so folgt hieraus aus christlicher Sicht eine Rangordnung der Grundwerte, die „Gott“ als den absoluten, obersten Grundwert anerkennt, verbunden mit ei-

nem Handeln, das dem „Dienst an Jesus Christus“ Raum läßt, ein Handeln, „das Jesus Christus nicht ausschließt“²⁶⁾.

Folgt man dem ordnungsphilosophischen Realismus von H. B. Streithofen, so schließt sich an diesen absoluten, obersten Grundwert die Personenwürde des Menschen als oberster, aber relativer Grundwert an. Diesem folgen in der Rangordnung als unmittelbare Grundwerte Familie und Staat und als mittelbare Grundwerte die Freiheit, das Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und das Maß²⁷⁾.

Die evangelische Ethik der Gegenwart — bemüht, allen aktuellen Fragen gerecht zu werden, dem Zwang der Modernität immer wieder ausgesetzt, bestrebt, „konservative Befangenheit zu überwinden“, vielfach nicht imstande, „die Unsicherheit ihrer mangelnden wissenschaftlichen Tradition“ zu verbergen²⁸⁾ — fügt dieser Sicht in jüngster Zeit ein mutiges Angebot sozialer Tugenden hinzu. Bürgerliche Tugenden sind es, die eine Wiedererweckung erfahren, weil neu erkannt wird, daß „bei allem Wandel gesellschaftlicher Strukturen ... ein Gemeinwesen auch stabiler Normen (bedarf), die von Generation zu Generation weitergegeben werden und die einer tiefen Einsicht in die Existenzbedingungen einer menschlichen Gesellschaft entstammen“²⁹⁾.

Sieben soziale Tugenden sind es: Die *Pflichterfüllung* als die Bereitschaft, die beruflichen Pflichten ernst zu nehmen, weil alle unsere zwischenmenschlichen und öffentlichen Beziehungen voraussetzen, „daß wir uns unter das Mandat der Pflicht gestellt sehen“. Die *Bereitschaft zum Dienst*, weil „der dienenden Aufgabe eine eigene Würde zukommt“ und „ein Leben seine Erfüllung finden kann: nicht nur, wenn es der Befriedigung der eigenen Interessen nachjagt, sondern wenn es sich auf andere einläßt und in solcher Hingabe sich selbst bereichert und bestätigt sieht“. *Gemeinsinn*, weil „auch ein demokratisches Gemeinwesen darauf angewiesen (ist), daß sich seine Bürger für das gemeinsame Wohl engagieren“, und daß seine Bürger bereit sind, „mit Rücksicht auf das, was dem Gemeinwesen nottut, auch gegenüber persönlichen Wünschen und Bedürfnissen Verzicht zu üben“. Die *Ritterlich-*

²⁶⁾ D. Bonhoeffer, Ethik, a. a. O., S. 266.

²⁷⁾ Vgl. H. B. Streithofen, Zerstört der Mißbrauch von Verbands- und Gruppenmacht unseren Staat?, Vortrag, gehalten vor dem Bund Katholischer Unternehmer am 6. 10. 1979 in Bad Neuenahr, zit. nach: Wirtschaftswoche Nr. 43, 22. 10. 1979, S. 62—73.

²⁸⁾ Vgl. W. Trillhaas, in: Evangelisches Staatslexikon, a. a. O., Sp. 447.

²⁹⁾ Vgl. E. Stammler, Evangelische Kommentare, a. a. O., S. 711 ff., 713 ff., 715.

²²⁾ A. F. Utz, Auf der Suche nach wirksamen Gesellschaftsnormen in der modernen Demokratie, in: Ethik und Politik, a. a. O., S. 76 ff.

²³⁾ A. F. Utz, Der Wert ethischer Überlegungen ... a. a. O., S. 65 ff.

²⁴⁾ Vgl. A. F. Utz, Der Wert ethischer Überlegungen ... a. a. O., S. 65.

²⁵⁾ Vgl. A. F. Utz, Der Wert ethischer Überlegungen ... a. a. O., S. 65, 66.

keit — Rücksicht und Nachsicht —, die nicht „einer schwächlichen Demut (entspricht), sondern eher einer souveränen Haltung, die gerade aus der Stärke heraus dem Schwächeren Respekt erweist“. Die *Nächstenliebe*, weil „viele der heutigen Krankheitssymptome ihre Wurzel in dem Mangel an menschlicher Zuwendung, an überzeugenden Zeichen der Liebe (finden)“. Die *Wahrhaftigkeit*, weil dort, „wo ‚Treu und Glauben‘ ... außer Kurs geraten sind, unser Zusammenleben in seiner Wurzel vergiftet (wird), weil es jede Möglichkeit des Vertrauens zerstört“. Die *Tapferkeit* schließlich, weil sich „das demokratische System auf den mündigen Bürger“ beruft und sich die „geschichtliche Bewegung der Demokratie“ ... „aus Bürgermut und Zivilcourage rekrutiert“³⁰).

Dem Sozialethiker ist die Pflicht aufgegeben, die konkrete Situation einer Gesellschaft sorgfältig und sachorientiert zu studieren, weil sich ethische Forderungen in der konkreten

Situation auch bewähren müssen und sonst die Gefahr besteht, daß die Anwendung einer Norm negative Folgen zeitigt, die es sittlich geboten hätten, diese Forderung erst gar nicht zu erheben. Stimmt man A. F. Utz in dieser Mahnung zu, so lohnt es sich für den politisch denkenden und handelnden Bürger, seine weitere Maxime für die Realpolitiker zu beachten, wenn er sagt: „Für die Realpolitiker — seien es nun die Wirtschafts- oder Sozialpolitiker oder gar die nicht auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkten Universal-Politiker — ergibt sich auf der anderen Seite die Pflicht, die von der wissenschaftlichen Ethik erkannten allgemeinen sozialetischen Normen zur Kenntnis zu nehmen, um nicht blind in die Zukunft hineinzurennen. Dies um so mehr, als für sie eine sittliche Rechtfertigung ihrer politischen Vorschläge doch stets unerläßlich ist, denn wie wollten sie ihre Projekte verteidigen, wenn sie nicht behaupten könnten, sie enthielten eine gerechte Lösung.“³¹)

III. Ethik im Widerstand

Bevor der Versuch unternommen werden soll, zur aktuellen Situation zurückzukehren, soll der Blick auf eine politische und ethische Ausnahmesituation fallen. Denn erst an der Grenze wird deutlich, was nicht verloren gehen darf, wenn man nicht im Niemandsland enden will. Die Ausnahmesituation, die hier angesprochen werden soll, ist die Erfahrung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, die im deutschen Widerstand ihren eigentlichen moralischen Gegner und zugleich ihren Überwinder fand.

Die politische Geschichte selbst ist bekannt, obgleich das tatsächliche Geschehen und die heute weitreichende Kenntnis der Fakten das Trauma nicht haben verdrängen können, das uns auch heute noch — und immer wieder erneut — belastet und überschattet³²). Die Verfolgung hält an, sowohl für die Täter als auch für die Opfer³³).

Soll hier also nicht auf den historischen Ablauf rekuriert werden, so soll doch gefragt werden, an welchen ethischen Imperativen sich diejenigen orientierten, die sich — wie Beck und Goerdeler — dazu entschieden, nicht nur Widerstand zu leisten, sondern gleichzeitig das

Konzept eines „anderen Deutschland“ auszuarbeiten. Macht beider Denken auch nicht den ganzen Widerstand aus, so spiegelt es doch Positionen wider, die auch von anderen Gegnern des Nationalsozialismus geteilt wurden, die sich um andere Personen und in anderen Kreisen zusammenfanden, um einen politischen und moralischen Neubeginn zu ermöglichen³⁴).

Beck und Goerdeler werden hier ausgewählt, weil ihre Motivationen und Ziele, über einen neuen politischen Realismus weit hinausgehend, vor allem ethisch begründet waren. In seiner Einleitung zu den von Beck und Goerdeler in den Jahren 1941 bis 1944 verfaßten Denkschriften weist der Historiker Wilhelm Ritter von Schramm zutreffend darauf hin, daß es diesen beiden Repräsentanten des Widerstandes nicht nur um einen Umsturz oder um die bloße Machtergreifung durch die Opposition ging³⁵). Trotz aller konkreten Vorschläge zur Neugestaltung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft lief ihr Wollen und Planen „nicht auf pragmatische Ziele hinaus, sondern vor allem auf die Wiederherstellung der moralischen Kräfte des deutschen Volkes ... Es ging um die Wiederherstellung der sittlichen

³⁰) E. Stammer, a.a.O., S. 713—715.

³¹) A. F. Utz, *Der Wert ethischer Überlegungen ...*, a.a.O., S. 69.

³²) Vgl. hierzu G. Kalow, *Hitler — das deutsche Trauma*, München 1974.

³³) Vgl. „Kinder von Verfolgten leiden auch“, in: *General-Anzeiger Bonn* vom 22. 10. 1979.

³⁴) Vgl. E. Zeller, *Geist der Freiheit — Der 20. Juli*, München 1965; F. v. Moltke, M. Balfour, J. Frisby, *Helmuth James von Moltke 1907—1945 — Anwalt der Zukunft*, Stuttgart 1975.

³⁵) Beck und Goerdeler — *Gemeinschaftsdokumente für den Frieden 1941—1944*, hrsg. von W. Ritter von Schramm, München 1965, S. 19.

Grundkräfte." Sie wußten, daß es keine Moral und keine guten Sitten „an sich“ gebe, „daß sie Glauben und Vorbild brauchen, aus denen sie genährt werden“.

Sieht man einmal von der durch die Bedrohung einer totalitären Diktatur geprägten pathetischen, appellativen Sprache ab, so offenbart sich eine wieder aktuelle, neu — wenn auch in anderem Sprachgewand — wirksam werdende Sichtweite des Menschen und der Politik, die das Schicksal des einzelnen heute in umfassender, für viele Menschen ungeahnten Weise bestimmt.

In der Denkschrift „Das Ziel“ von Anfang 1941 werden Staat und Politik in ihrer Verantwortung vor dem Menschen angesprochen³⁶⁾:

„Aufgabe jedes Staates ist es, die auf Erhaltung und Verbesserung des Lebens gerichtete, naturgesetzlich gebotene Arbeit seiner Bürger zu schützen, alle dieser Tätigkeit dienenden Kräfte zu stärken, sie vor Entartung zu bewahren und ihnen eine möglichst lange Dauer sicherzustellen. Der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern hat eine Seele. Daher gelangt er zur höchsten Leistungsfähigkeit, solange es gelingt, die seelischen Bedürfnisse zu befriedigen. Das gilt für sein religiöses Streben und Sinnen, das gilt für seine Ehrliebe, das gilt für sein Nationalbewußtsein, für seinen Hunger nach Wahrhaftigkeit und vieles andere . . . Die Tätigkeit, die Staatsführung und Volk diesen umfassenden Staatsaufgaben widmen, nennt man Politik.“

Aus der geschichtlichen Erfahrung und dem Freiheitsstreben der Menschen werden Schlußfolgerungen gezogen, die für die „Dissidenten“ in den Gewaltregimen unserer Zeit eher verständlich zu sein scheinen als für eine liberale Welt, die sich scheut, unter Religiosität mehr zu verstehen als nur die Frage, ob man bereit ist, sein Bekenntnis zu einer bestimmten Konfession im Alltag wirksam werden zu lassen. Beck und Goerdeler bekennen sich zu der Freiheit des Geistes, des Gewissens, zu Recht und Gerechtigkeit, zur Vaterlandsliebe und den menschlichen Tugenden, zur umfassenden Hinordnung in die Schöpfung Gottes in einer Weise, die zumindest den „christlichen Politiker“ nachdenklich stimmen sollte³⁷⁾:

„Die Geschichte lehrt daher auch klar, daß zu den Voraussetzungen erfolgreicher Staatsführung gehören: die Anerkennung und Ausnutzung aller Naturkräfte und Naturgesetze, ihre

durch nichts behinderte Forschung, daher die Freiheit des Geistes; die Befriedigung der seelischen Bedürfnisse, daher die Freiheit des Gewissens; der harmonische Ausgleich zwischen Trieb und Seele, daher Recht und Gerechtigkeit; die Pflege aller körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte in Vaterlandsliebe und menschlichen Tugenden; die Hinordnung in die Schöpfung Gottes, daher die Rücksicht auf die Anschauungen und Interessen anderer sowie die Nächstenliebe, und nicht zuletzt das ewige Suchen nach dem Sinn des Lebens und die dauernde Unterwerfung unter die Allgewalt Gottes. Nur die Perioden, in denen der naturhafte Lebens- und Gestaltungswille der Menschen und Völker von der Erkenntnis dieser Voraussetzungen und ihrer harmonischen Erfüllung durchdrungen waren, waren glücklich.“

Erst auf diesem Hintergrund wird das „totale“ Politikverständnis nachvollziehbar, das seine nicht nur ethische, sondern auch politisch praktische Ausformung in den genannten Denkschriften gefunden hat. Bezogen auf die oben genannten geschichtlichen und ethisch-religiösen Voraussetzungen heißt es in der Denkschrift von 1941³⁸⁾:

„Politik muß daher immer die Erfüllung und beste Gestaltung aller dieser Voraussetzungen umfassen; sie muß total sein, wie die Natur es ist. Die Natur sucht aber auch ständig ein Gleichgewicht zwischen den ringenden Kräften herzustellen. Der ganze Kampf ist auf die Erringung des Gleichgewichts gerichtet. Der Mensch ist ein Teil der Natur und ihren ewigen Gesetzen unterworfen. Auch die Politik muß den ehrenhaften und nützlichen Ausgleich der skrupellosen Machtanwendung vorziehen.“

Ritter von Schramm interpretiert dieses totale Politikverständnis als das ethische und politisch-praktische Streben nach Befriedigung, Ausgleich der Interessen und als das Bekenntnis zu einer umfassenden, weltgeschichtlichen Verantwortung im Rahmen der ganzen menschlichen Gesellschaft. Über die herkömmliche Pflichterfüllung weit hinausgehend, ist dies der Ausdruck eines Verantwortungsbewußtseins, das seine abendländische, christliche Bindung nicht nur nicht leugnet, sondern sich zu ihr ausdrücklich bekennt³⁹⁾.

Daß dieses totale Politikverständnis zutiefst antitotalitär ist, wird in der Denkschrift „Der Weg“ sichtbar, wenn es dort heißt⁴⁰⁾:

³⁶⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 83.

³⁷⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 84.

³⁸⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 84 ff.

³⁹⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 73.

⁴⁰⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 179.

„Eine Betrachtung der Geschichte lehrt, daß totale Kriege sich stets dann entwickeln, wenn die Politik nicht total ist. Eine Politik, die alle Lebensbeziehungen eines Volkes zum Gegenstand und zum Ausgangspunkt ihrer Erwägungen und ihres Handelns macht, wird Entwicklungen vermeiden, die schließlich das Ringen in die Totalität ausarten lassen.“

Ist das Staatsdenken Becks von Kant, Clausewitz und Treitschke geprägt⁴¹⁾, so ist Goerdeler ethische Grundauffassung, die sein gesamtes politisches Programm beherrscht, unübersehbar von der katholischen Sozialethik beeinflusst worden, die in dem damaligen Obern der deutschen Dominikanerprovinz, Pater Laurentius Siemer, dem Pater Welty und seinen Mitbrüdern der Albertus-Magnus-Akademie im Dominikanerkloster Walberberg streitbare Kämpfer für eine humane und gerechte Ordnung eines „anderen Deutschland“ fand, als andere Teile der beiden Konfessionen die Mitverantwortung und das Risiko für Leib und Leben im Widerstand gegen das Unrechtsregime der Nationalsozialisten — gleich aus welchen gerechtfertigten oder zweifelhaften Gründen — scheuten⁴²⁾.

Mag auch zu Recht hervorgehoben werden, daß sich die staatsrechtlichen und verfassungspolitischen Vorstellungen eines Beck und Goerdeler — insbesondere im Hinblick auf ständestaatliche Überlegungen und ihre Einschätzung des monarchischen Prinzips für die Dauerhaftigkeit und Integrationskraft einer Neubegründeten staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung — kaum mit den politischen Vorstellungen unserer Zeit in Einklang bringen lassen bzw. ihr sogar vehement widerstreiten, so ist doch zu sagen, daß die in den

⁴¹⁾ Beck beruft sich ausdrücklich auf folgende Zitate (vgl. Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 47 ff., 68 ff., 72 ff.): Kant in seiner Schrift „zum Ewigen Frieden“: „Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch die Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. Das Recht des Menschen muß geheiligt werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mitteleinige eines pragmatisch-bedingten Rechtes zwischen Recht und Nutzen aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem Ersteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.“ Treitschke: „So unterliegt auch der Staat überall Gesetzen seines sittlichen Wesens, die er nicht ungestraft verletzen darf.“ Clausewitz: „Das Ganze ist die Politik“.

⁴²⁾ E. Welty, Die Entscheidung in die Zukunft, Heidelberg 1946, vgl. Einführung, S. 7 ff., S. 20.

Denkschriften hervorgehobenen politischen und bürgerlichen Tugenden nicht nur ein Echo auf die Erfahrung der Diktatur sind. Letzteres mag sicherlich gelten für die große Bedeutung, die sie der Unverzichtbarkeit einer loyalen und rechtlichen Politik, dem Vertrauen in die Ehrbarkeit des Partners, dem Anstand, der Wahrhaftigkeit und Ehrliche sowie der Solidität im Bereich der staatlichen Finanzen beimaßen, wobei die erstgenannten nicht nur für den innerstaatlichen Umgang, sondern auch und gerade für die Außenpolitik und das Völkerrecht neu zur Geltung gebracht werden sollten⁴³⁾.

Der Begriff der Freiheit „in christlicher Bindung“; die feste Entschlossenheit zu einer soliden Friedensordnung als erste Voraussetzung zur Vermeidung totaler Auseinandersetzung und des Krieges; Vernunft und Verantwortungsbewußtsein gepaart mit Erfahrung; die Gesamtschau von Rechtsstaat, Moral und Gerechtigkeitsstreben; Toleranz, die Bejahung von Selbstbestimmung, Dezentralisierung und einer wohlgeordneten föderalen Ordnung und insbesondere die Liebe zu Volk und Vaterland, ein aufgeklärter Patriotismus, der nationalstaatliches Denken überwunden hat — alles dies sind Wertpositionen⁴⁴⁾, die auch in unserer Zeit nicht nur nachzufragen sind, sondern eine Politik mittragen sollten, die den Anspruch erhebt, nicht nur freiheitlich zu sein, sondern dem Menschen zu dienen.

Die letzte Denkschrift von Beck und Goerdeler endet mit einem ethischen Imperativ, der möglicherweise über die Zeiten hinweg eine illusionäre Herausforderung bleiben wird — zumal für diejenigen Politiker, die nicht mehr wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen sollen; die der Versuchung persönlicher Macht nichts entgegenzusetzen haben, was über ihre eigene Person hinausreicht. Diejenigen, die in der Tradition des Aquinaten stehen, bejahen den ethischen Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden; diejenigen, die das Äußerste auf sich nahmen, kamen zu einem ähnlichen — anscheinend einfachen — Schluß, der als Vermächtnis aufgegeben sein könnte, wenn sie sagen⁴⁵⁾:

⁴³⁾ Vgl. Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 47 ff., 53 ff., 72 ff., 93 ff., 180 ff.

⁴⁴⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 53 ff., 98 ff., 143, 148; vgl. hierzu das interessante und reichhaltige Material in der Dokumentation „Der deutsche Widerstand und die CDU“ (Reden, Stellungnahmen, Erklärungen 1954—1978), hrsg. R. v. Voss, K. Gotto, CDU-Bundesgeschäftsstelle, Bonn 1979, Nr. 3016.

⁴⁵⁾ Beck und Goerdeler — Gemeinschaftsdokumente . . . , a. a. O., S. 231.

„Die entscheidende Lehre dieser Betrachtung ist: die Politik, die das Glück und das Wohl der Völker zum Ziel sich setzt, muß auf die christlichen Grundsätze der Wahrhaftigkeit, der Menschlichkeit und der Hilfsbereitschaft aufgebaut sein, letztlich auf dem Grundsatz, daß

man einem anderen nicht antun darf, was man selbst nicht erdulden will.“

Sicher ist: Würde dies wirklich ernst genommen, wäre so manche Politik nicht möglich, würde es so manche politische Karriere nicht geben. Gestern wie heute.

IV. Ethik und politische Tugenden in der Demokratie

Derjenige, der sich mit der aktuellen Politik unter ethischen Gesichtspunkten beschäftigt, gerät sicherlich leicht in die Gefahr des moralischen Rigorismus und begegnet dem Vorbehalt politischer Naivität oder gar der Frage, ob er imstande ist, die unausweichlichen Gesetzmäßigkeiten politischen Handelns zutreffend und realistisch einzuschätzen. Alle diese Vorbehalte entbehren nicht der — zumindest teilweisen — Berechtigung. Andererseits zeigt sich immer wieder, daß in der Geschichte diejenigen Lebensläufe und diejenigen Entscheidungen die Vorläufigkeit überdauern und im Gedächtnis haften bleiben, die ethisch begründet waren, obwohl nicht damit gerechnet werden konnte, daß die „Zeitgenossen“ oder der „Zeitgeist“ den moralischen Hintergrund des Werdeganges oder der Entscheidung erkannten, ihm den notwendigen Respekt zollten oder gar zur Gefolgschaft bereit waren. Der moralisch Handelnde muß bereit sein zu Verzicht und Verlust, zur Isolation und im äußersten Falle zum persönlichen Einstehen, zur Selbstaufgabe. Dies und nichts anderes ist der Preis, aber er macht zugleich die Größe solchen Handelns aus.

Der deutsche Widerstand wurde nicht zuletzt deshalb als „ethischer Modellfall“ ausgewählt, weil in seinem Denken und Handeln politische Tugenden und ethische Mindestanforderungen angesprochen wurden, auf die nicht verzichtet werden kann, will man die Herrschaft der Gewalt und des Unrechts verhindern. Unbezweifelbar hat der Widerstand als historisches Ereignis und als politische und moralische Erfahrung zugleich auch den Neubeginn eines freiheitlichen, demokratischen und rechtsstaatlichen Deutschland, über die Parteigrenzen und divergierenden Interessen hinweg, geprägt und die Grundordnung beeinflusst, die sich die Deutschen in dem Grundgesetz der Bundesrepublik gaben⁴⁶⁾.

Der Staatsrechtler J. Isensee weist zutreffend darauf hin, daß das Grundgesetz durchdrun-

gen ist von der Ablehnung einer Tyrannis, „die wesenhaft unsittliche Herrschaft geübt hatte“. Verständlich wird deshalb auch, daß sich die Verfassungsväter zur „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ bekannten und bei ihren Überlegungen von einem vorgegebenen menschenrechtlichen Fundament ausgingen⁴⁷⁾. Gleichgültig, ob die einzelnen politischen Ideale nun liberalem, konservativem oder sozialistischem Denken entnommen sind — unverkennbar ist der übergreifende Zusammenhang mit dem Christentum. Das Grundgesetz fügt sich somit tradierten Wertvorstellungen und einer Werteordnung, die Gott als obersten, absoluten Wert nicht ausschließt und sich zu dem obersten aber relativen Grundwert der unantastbaren Menschenwürde bekennt.

Ist dies der Grundordnung — sozusagen — vorgegeben, so hat sich die liberale, pluralistische Demokratie dennoch zu einem „pragmatischen Relativismus“ entschieden, was nicht zuletzt in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und ihrem umfassenden antitotalitären Ausgangspunkt verdeutlicht wurde⁴⁸⁾. Es ist Isensee zu folgen, wenn er sagt: „Die ethische Selbstbeschränkung der liberalen Demokratie gründet in ihrem Relativismus. Sie beansprucht nicht letzte Erkenntnis über Gut und Böse. Sie will nicht Hüterin der Moral, sondern Hüterin der Freiheit ihrer Bürger sein. Der Staat ist keine Heilanstalt. Er verwaltet nicht die Wahrheit. Ein Staat, der sich aus der Wahrheit legitimiert — auch ein ‚christlicher Staat‘ —, gerät in Konflikt mit der Freiheit seiner Bürger, ist tendenziell totalitär.“⁴⁹⁾ Sind die Grundrechte demnach zum einen „Menschheitshoffnungen in Zeiten, in denen sie von der Tyrannis unterdrückt und vorenthalten wurden“, so setzen sie zum anderen

⁴⁷⁾ J. Isensee, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: Essener Gespräche, 1977, S. 93 ff.

⁴⁸⁾ Vgl. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 22, 180, 220: „Der Staat hat nicht die Aufgabe, seine Bürger zu bessern und deshalb auch nicht das Recht, ihnen die Freiheit zu entziehen, nur um sie zu bessern, ohne daß sie sich selbst oder andere gefährdeten, wenn sie in Freiheit blieben.“

⁴⁹⁾ Isensee, a.a.O., S. 101 f.

⁴⁶⁾ So auch der Präsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Prof. Dr. W. Knopp, bei der Gedenkveranstaltung der Stiftung Hilfswerk 20. Juli 1944 am 20. Juli 1979 auf dem Ehrenhof in der Stauffenbergstraße in Berlin (Redemanuskript).

auf den einzelnen und fordern ihn zu „personengemäßer Aktualisierung“ heraus. Das Grundgesetz verzichtet eben nicht auf die Proklamation von ethischen Grundsätzen und Bürgertugenden. Ganz im Gegenteil: „Der demokratische Rechtsstaat lebt aus dem Ethos seiner Bürger.“⁵⁰⁾

Die besondere Stärke und Schwäche des liberalen Rechtsstaates ist sein Vertrauen auf den freien Bürger und seine sittliche Autonomie, seine Fähigkeit zu Vernunft und der Einsicht, daß Freiheit und Sicherheit nur dann bestehen können, wenn die demokratischen Tugenden auch gelebt und im aktiven Handeln der Bewährung ständig neu ausgesetzt werden.

Zum demokratischen Tugendkatalog gehören deshalb auch die freie Annahme der Gesetze, Gemeinsinn und Verantwortungsbereitschaft, Aufrichtigkeit, Toleranz, Achtung vor dem politischen Gegner und die Bereitschaft zum Dialog mit ihm, Leistungswille, Solidarität und nicht zuletzt Selbstdisziplinierung⁵¹⁾. Daß diese Tugenden — nach viel zu langen Jahren des Verschweigens — ihre Gültigkeit und Bedeutung auch für ein freiheitliches und sozialverpflichtetes Gemeinwesen haben, wird deutlich an den jüngsten Bemühungen zur Hochschulreform. Die Ständige Kommission für die Studienreform weist in ihren am 28. September 1979 verabschiedeten Grundsätzen für Studium und Prüfungen ausdrücklich auf die „demokratischen Tugenden“ der Vorurteilslosigkeit und Toleranz, der Solidarität und des Willens zu Verständigung und Zusammenarbeit, der Bereitschaft zu verantwortlichem Handeln in einem freiheitlichen, demokratischen und sozialen Rechtsstaat, der Bereitschaft zum Risiko und der Kompromiß- und Konfliktfähigkeit, der selbstkritischen Reflexion hin — Werte, Eigenschaften und Fähigkeiten, „die für das spätere Berufsleben und für die Rolle als Staatsbürger von Bedeutung sind“⁵²⁾.

Sind solche Einsichten nicht zuletzt eine Folge der in und zwischen den politischen Parteien geführten Grundwertediskussion um Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, so kann auch die jüngste gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz vom November 1979 zu den Grundwerten und den Zehn Geboten nur als Bestätigung dafür verstanden werden, daß freiheitliches, humanes Handeln ohne ethische Grundorientierung

nicht möglich ist⁵³⁾. Neben der großen theologischen und kirchenpolitischen Bedeutung dieser gemeinsamen Erklärung der beiden großen Konfessionen kommt auch der politischen Zielsetzung erhebliches Gewicht zu. Die Kirchen wissen zwar, daß „der Glaube an Jesus Christus, der die Gebote erfüllt hat, Voraussetzung unserer Erfüllung der Zehn Gebote ist“. Die Kirchen achten die Gewissens- und Glaubensfreiheit aller Menschen, nehmen aber anschließend an die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ des 2. Vatikanischen Konzils selbst das Recht in Anspruch, „in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden ... und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“⁵⁴⁾.

Ausdrücklich wird gesagt, daß der Staat damit nicht für religiöse Sonderrechte und für kirchliche Zwecke in Anspruch genommen werden soll. „Vielmehr erinnern Christen den Staat daran, daß grundlegende sittliche Gebote auch nicht von staatlicher Macht aufgehoben und abgeschafft werden können, daß der Staat die Erfüllung solcher Gebote vielmehr ermöglichen und fördern soll. Der Staat darf seine Aktivitäten nicht an einem Wertsystem orientieren, das der Würde der menschlichen Person und den Einsichten der menschlichen Vernunft sowie humanen Grunderfahrungen widerspricht. In einem solchen Fall sind die Christen zum Widerstand verpflichtet.“⁵⁵⁾

Ausgehend von Gott als letztem Halt menschlichen Lebens und wirklichem Sinn menschlicher Existenz haben sich die beiden Konfessionen auf folgende Einsichten und Erfahrungen verständigt, die — nach der Sicht der Kirchen — für jedermann Geltung beanspruchen: Leben, Ehe und Familie, Freiheit, Menschenwürde, Gut und Ehre eines jeden Menschen⁵⁶⁾, wobei diese Wertpositionen selbstverständlich einer Anwendung auf die jeweiligen Verhältnisse und einer Auslegung in der konkreten Situation bedürfen⁵⁷⁾.

⁵³⁾ Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Grundwerte und Gottes Gebote, Gütersloh 1979.

⁵⁴⁾ Gemeinsame Erklärung ..., a.a.O., S. 39, 42.

⁵⁵⁾ Gemeinsame Erklärung ..., a.a.O., S. 40 f.

⁵⁶⁾ Gemeinsame Erklärung ..., a.a.O., S. 39.

⁵⁷⁾ Eine stichwortartige Überprüfung läßt folgende Zuordnungen ethischer Grundpositionen zu den einzelnen Geboten zu: *Erstes Gebot*: Unverletzlichkeit der menschlichen Würde, Freiheit, ausgleichende Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Gleichrangigkeit von Mann und Frau, Bereitschaft zum offenen Wort, Bekenntnis des Glaubens, Zivilcourage, Treue zum Anruf des Gewissens. *Zweites Gebot*: Verbot willkürlicher, den Menschen verletzender

⁵⁰⁾ Isensee, a.a.O., S. 102 ff.

⁵¹⁾ Vgl. Isensee, a.a.O., S. 108 ff., S. 118 ff.

⁵²⁾ Vgl. Ständige Kommission für die Studienreform: Grundsätze für Studium und Prüfungen vom 28. Sept. 1979, Beschlußvorlage, S. 7, 10.

Die Kirchen proklamieren hiermit nicht nur ethische Maßstäbe einer menschenwürdigen Gesellschaft, verstehen sich nicht nur als Sachwalter ethischer Verantwortung, sondern sie muten die ethische Verantwortung jedem Menschen wie der gesamten Gesellschaft ausdrücklich zu⁵⁸⁾. Sie fordern damit eine neue ethische Grundorientierung, eine neue „Institutionenethik“, die auch von anderen für nötig gehalten wird⁵⁹⁾, und übernehmen offen eine praktische Mitverantwortung für die Zukunft

Die scharfen, parteipolitischen, oft ideologisch unerbittlich geführten Auseinandersetzungen der letzten zehn Jahre haben ihre tiefen Spuren hinterlassen. Von einem deutschen Patriotismus ist keine Rede mehr. Deutsche entfernen sich immer mehr voneinander: politisch, zivilisatorisch, kulturell. Die nicht nur von Gegnerschaften zur Sache, sondern auch von Feindschaften zur Person geprägte Debatte um die Friedens-, Entspannungs- und Wieder-

Herrschaft, willkürlicher Ausbeutung, egoistischer Verschwendung, Bekenntnis zum treuhänderischen Mandat gegenüber Schöpfung und Welt, Mut zum Bekenntnis, zur freien, ungehinderten Rede, Toleranz. *Drittes Gebot*: Anspruch auf Erholung und Humanisierung der Arbeit. *Viertes Gebot*: Achtung vor der Erfahrung, vor den Eltern als Trägern der Überlieferung, Bemühen um ein menschliches Zusammenleben der Generationen, soziale Anerkennung der nicht mehr Arbeitsfähigen, Respektierung des Lebensrechts der Kinder, Bereitschaft zum Gespräch, Pflicht zur Wahrnehmung der übertragenen Autorität, Achtung des Generationenzusammenhangs. *Fünftes Gebot*: Schutz des Lebens und seine Förderung, Widerstand gegen willkürliche Einschränkungen der von Gott gewährten Lebensmöglichkeiten, Eintreten für Frieden zwischen den Völkern und eine befriedende staatliche Ordnung. *Sechstes Gebot*: Schutz der ehelichen Treue, Liebe, Partnerschaft, gegenseitige Annahme, Verlässlichkeit, Verantwortlichkeit. *Siebentes Gebot*: Schutz des privaten Eigentums und des Gemeineigentums, Verantwortung und Kontrolle, Erhaltung der Lebensmöglichkeiten und beschränkten natürlichen Ressourcen künftiger Generationen, Solidarität und Verantwortung. *Achtes Gebot*: Sicherung einer an Recht und Gerechtigkeit ausgerichteten Rechtsordnung, Wahrung des guten Rufes und der Ehre des Nächsten, Achtung vor der Privatsphäre und Wahrung der Diskretion, Verbot von Lüge und Diffamierung, Wahrheit im Umgang miteinander. *Neuntes und zehntes Gebot*: Verbot der Gesinnung der Habgier, des Neides und der Selbstsucht, Mitmenschlichkeit.

⁵⁸⁾ Gemeinsame Erklärung . . . , a.a.O., S. 37 f.

⁵⁹⁾ R. Eckert, Freiheit und Sicherheit setzen einander voraus. Ängste und Wünsche von jung und alt sind von unterschiedlichen Erfahrungen geprägt (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 182 vom 8. 8. 1979, S. 9), sagt hierzu in einprägsamer Weise: „... Die Kluft zwischen der überkommenen Nachbarschaftsethik und der entstehenden Weltgesell-

einer freiheitlichen, humanen und gerechten Demokratie. Es bleibt abzuwarten, wie die politischen und gesellschaftlichen Kräfte diese Herausforderung beantworten werden. Zumal dann, wenn es sich herausstellen sollte, daß von dieser Warte aus nicht nur zu programmatischen Aussagen und politischem Verhalten, sondern zu politischen Verhaltensweisen und dann auch zu Personen ethisch und politisch Stellung bezogen werden muß.

V. Grenzziehungen

vereinigungspolitik ist bis heute nicht in eine Grundhaltung eingemündet, die es Deutschen aus der Bundesrepublik Deutschland als selbstverständlich erscheinen läßt, im Ausland zuerst vor den Interessen des Landes und dann erst zur eigenen Sache zu stehen. Schon 1969 sind nicht nur zur deutschen Frage, sondern auch zur inneren Lage Gräben gezogen worden, die sich möglicherweise immer tiefer in das Bewußtsein einprägen, zum verhängnisvollen Schaden gemeinsamer Geschichte und möglicher gemeinsamer Zukunft, über die unmittelbaren parteilichen Interessen hinweg.

Die „Reformpolitik“ wurde von den einen als Aufbruch zu einer neuen, chancenreicheren Zukunft begriffen, von den anderen als Absage an eine zwanzigjährige politische Vergangenheit. Dies mußte zu einer Auseinandersetzung führen, die in eine die Bürger heute mehr und mehr befremdende Konfrontation einmündet. In Vergessenheit gerät hierbei, daß alle politischen Kräfte auf eine „Politik des Machbaren“ nicht verzichten können, will man vor den konkreten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen bestehen. Nur eine auch ethisch begriffene „Politik des Machbaren“ kann allzu starke politische Ausschläge nach „rechts“ oder „links“, den Rückfall in politische Extreme, verhindern.

schaft ist durch individuelle Moral allein nicht mehr zu schließen. Brot für die Welt ist gut, eine gerechte Weltwirtschaftsordnung wäre besser. Nur Initiativen, in denen Menschen ihre Bedürfnisse frei zum Ausdruck bringen können, Institutionen, die einen präzisen und legalen Austrag von Konflikten sicherstellen, und eine Ethik, die nahelegt, daß Kompromisse eingegangen werden und revidierbar bleiben, daß Handlungen nicht durch ihre Absicht geheiligt, sondern im Hinblick auf ihre Konsequenzen geprüft werden — Initiativen, Institutionen und Ethik in diesem Sinne können die Lücke schließen, die zwischen Nachbarschaftsethik und Weltgesellschaft klafft. Sie müssen Sicherheit gewähren und Freiheit eröffnen. Und sie werden langfristig das eine nicht ohne das andere tun können... Wir werden die Konflikte nur bewältigen, wenn wir von der Nächstenliebe zu einer Institutionenethik vordringen.“

Die „Machbarkeit“ als pragmatisches Kriterium anzuerkennen bedeutet letztlich, daß in schwerwiegenden Grundentscheidungen die fortlaufende Anpassung an zukünftige Entwicklungen, an veränderte politische Zustände und soziale Verhaltensweisen möglich bleibt. Nur eine „totalitäre“ Politik zwingt die politische Wirklichkeit, sich der Ideologie zu beugen. Eine „totale“, ethisch begründete Politik bewahrt uns davor, eine Politik zu betreiben, die sich gegen den Menschen, gegen eine freiheitliche Gesellschaft richtet, deren wichtigste Aufgabe es nach Karl Jaspers ist, „den Menschen an sich selbst zu erinnern“⁶⁰).

Die aktuellen, im Zusammenhang mit der kommenden Bundestagswahl zu begreifenden, zum Teil seit Jahren Schritt für Schritt entwickelten Aktionen um die Gefahr einer „Mobilmachung von Rechts“ (Habermas), um politische Friedens- und Sicherheitsrisiken, um Freiheit statt/oder Sozialismus, die Bewältigungskampagne um „Nationalsozialismus und Sozialismus“ signalisieren alle eine tiefgreifende Störung des Grundkonsenses, der von der bisher geführten Grundwerte-Renaissance noch nicht aufgefangen werden konnte. War die Weimarer Republik „jedermanns Vorbehaltrepublik“ (K. D. Bracher)⁶¹), so ist die Bundesrepublik heute für viel zu wenig Bürger eine „streitbare Demokratie“, der loyal zu dienen eine Selbstverständlichkeit ist⁶²). Ohne die Signale kühler Distanz bis hin zu entschiedener Ablehnung übertreiben zu wollen, kann von der Bundesrepublik eher von einer „Republik der Entfremdung“ als von einem deutschen Vaterland gesprochen werden, das über eine gesicherte politische Kultur der Freiheit und des Rechts, der Toleranz, Loyalität und des politischen Maßes verfügt.

Ein „Zurück zur Empirie“⁶³), also nüchterne Vorwärtsbetrachtung geschichtlicher Erfahrung, ist ebenso nötig wie ein von Zukunftsoptimismus getragener, nicht nur theologischer, sondern politisch-praktischer „Mut zur Angst“⁶⁴), um den sichtbaren Prozeß des Gestaltverlustes, der Gefahr weiterer Desinstitutionalisierung begegnen zu können.

⁶⁰) Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), Sammlung Göschen, Bd. 1000, Berlin 1949⁵, S. 232.

⁶¹) Vgl. M. Stürmer, Demokratie im Schatten des Ernstfalls, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 148 vom 29. 6. 1979, S. 23.

⁶²) Vgl. hierzu P. Graf Kielmansegg, Ist streitbare Demokratie möglich?, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 127 vom 2. 6. 1979, S. 9.

⁶³) H. Rudolph, Zurück zur Empirie (Bericht zum Politologentag 1979), Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 242 vom 17. 10. 1979, S. 23.

⁶⁴) E. Jüngel, Mut zur Angst, in: Evangelische Kommentare Nr. 1/1978, S. 12 ff.

Wenn es richtig ist, daß der „Themenwechsel“ (Dahrendorf) einer der entscheidenden Ursachen für das Versagen alter Erklärungsmodelle und Problemlösungs-Strategien ist, dann werden wir uns davor hüten müssen, die junge freiheitliche, demokratische und rechtsstaatliche Tradition der Bundesrepublik in dem gleichen Maße zu belasten, wie dies in den letzten Jahren zu beobachten war. Hierzu gehört vorrangig, daß eine gemeinsame Geschichte und eine gemeinsame politische Entwicklung möglich bleibt. Politische Gegnerschaft muß möglich sein, ohne zur unversöhnlichen Feindschaft zu werden. Weimar hat gezeigt, zu welchen totalitären Versuchungen dieses Muster politischer Auseinandersetzungen führt. Das selbstverständliche Streben einer demokratischen Opposition zu einem Regierungs- und Machtwechsel darf aus diesen Gründen ebensowenig zu einem „Aufstand der Rechten“ hochgeschrien werden, wie die Gefahren rechtzeitig erkannt werden müssen, die mit einer Auseinandersetzung verbunden sind, die einen Teil des demokratischen Spektrums zu der Angst treiben könnte, sie sollten aus der gemeinsamen nationalen geschichtlichen Identität hinausgeworfen werden. Diese Gefahr steckt in der Diskussion um den Nationalsozialismus in seiner Vergleichbarkeit mit dem totalitären Sozialismus-Kollektivismus. Die zu lange vernachlässigte Totalitarismuskonzeption — zu der von Hannah Arendt und zuletzt von K. D. Bracher alles Bedenkenswerte gesagt worden ist⁶⁵) — darf nicht auf dem Wege wieder politisch operationalisiert werden, daß demokratische Parteien anklagend aufschreiben, jetzt würden ihre Opfer unter der Diktatur zum zweiten Mal erschlagen.

Die gemeinsame Erfahrung des Kampfes gegen Gewalt und Unrecht — der gemeinsame Ausgangspunkt von 1949 — verbietet ethisch und politisch-praktisch eine Auseinandersetzung, die eine notwendige Diskussion um Privatautonomie und Subsidiarität, um persönliche Freiheit und die Last der damit verbundenen Verantwortung, um die Gefahr der Flucht in kollektivistische Lösungen unserer Probleme an einer Ecke lostritt, wo jeder sachliche und emotional auch verkräftbare Streit unmöglich zu werden droht. Derjenige, der Fehlentwicklungen unserer Teilsysteme im

⁶⁵) Vgl. H. Arendt, Elemente totaler Herrschaft, Frankfurt a. M. 1958; K. D. Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie, Serie Piper Nr. 142, München 1976²; ders., Terrorismus und Totalitarismus, in: Der Weg in die Gewalt — Geistige und gesellschaftliche Ursachen des Terrorismus, hrsg. v. H. Geißler, München, Wien 1978, S. 201 ff.

wirtschaftlichen, sozialen und finanziellen Sektor, selbst unter Korrektur von überholten oder die Gemeinschaft überfordernden Besitzständen, aufhalten oder korrigieren will, darf nicht zur „Reaktion“ gestempelt werden, wenn sich dies nicht wirklich in der Weise nachweisen läßt, die mit der geschichtlichen Erfahrung, über die wir Deutschen im Gegensatz zu vielen anderen Nationen verfügen, übereinstimmt.

Zu warnen ist desgleichen vor einer Inanspruchnahme des „Widerstandsrechts“, wenn es sich lediglich darum dreht, sich auf diesem Wege der politischen Überprüfung und der Nachfrage der demokratischen Legitimation inzwischen errungener Machtpositionen entziehen zu wollen. Das „Widerstandsrecht“ ist eine Waffe, die in einer demokratischen Debatte nicht eingesetzt werden darf, außer man riskiert bewußt eine Schwächung dieses ethischen Appells für den Ernstfall⁶⁶⁾. Die demokratische Loyalität ist nicht nur eine Frage an den Wahlbürger, sondern zuallererst eine Frage an die politischen Parteien und die von ihnen zur Opposition oder zur Regierung berufenen Repräsentanten und Mandatsträger. Das imperative Mandat ist selbst in seiner elegantesten Spielart ebenso eine Provokation zur Ranküne, wie die sichtbare Unfähigkeit, dem Amtsträger auch dann Dienst, Gefolgschaft und auch Treue zu leisten, wenn politische und persönliche Fehler nur durch ein gemeinsames Handeln und die Mitträgerschaft

⁶⁶⁾ Vgl. F. v. Schlabrendorff, ein Recht gegen das Recht (Zum Widerstand in der Verfassung), in: Die politische Meinung, Heft 184, Mai/Juni 1979, S. 43 ff.

des gesamten Gremiums, das den Führungsauftrag gegeben hat, korrigiert oder zumindest aufgefangen werden können. Wird Führung nur dann ertragen, wenn die Teilhabe und Nutznießung an den Erfolgen in Aussicht steht oder zugesagt wird, und dann aber konterkariert, wenn sich Rückschläge ergeben, dann kann die Folge nur sein, daß sich immer mehr Bürger der Loyalität gegenüber diesem Staat versagen und sich — nicht zuletzt moralisch — empört und dann teilnahmslos in die apolitische Privatheit zurückziehen.

Die politische Literatur und Publizistik ist voll von weiteren Fällen, die in diesem Umfeld ethischer und politisch-praktischer Fragen zu behandeln wären. Die wichtigste Voraussetzung für eine fortschreitende ethische und politische Grund- oder Neuorientierung ist die Erhaltung des Friedens im Inneren wie nach Außen sowie die Gewährleistung des geistigen und politischen Gleichgewichts und des Maßes in der tatsächlichen Auseinandersetzung. Nur im Frieden kann sich die Vernunft entfalten und die hier gemeinte Totalität der Politik wirksam werden. Nur bei fortbestehender Sicherheit werden irrationale Gefahren und Bedrohungen der Freiheit verhindert werden können.

In Abwandlung eines berühmten Wortes von Polybios kann in jedem Falle gesagt werden: Politik ohne Ethik ist wie ein Gesicht ohne Augen — zum Fürchten allzumal. Wer von dieser Furcht nicht getrieben werden will, muß sich fragen, was ihm aus ethischen Gesichtspunkten politisch möglich oder dann unmöglich ist.

Kurt Lenk: Über Konservatismus

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1/80, S. 3—18

Konservative Strömungen entstanden bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Gleichwohl ist die Definition von „konservativ“ und „Konservatismus“ bis heute umstritten geblieben. Die Problematik des Konservatismus ergibt sich bis heute vor allem daraus, tradierte „Werte“ durch „Besinnung“ retten zu wollen, vergessend, daß es mit deren Verbindlichkeit nicht mehr zum besten stand bzw. steht. Der Entscheidung für Werte und Tugenden wird damit etwas zugemutet, was kaum durch die Parolen vom „Hochhalten“ und von „Wert- und Traditionspflege“ zu leisten ist. Darin liegt das sog. Dilemma konservativen Denkens. In der Regel gilt, daß organisierter Konservatismus (ohne ein Widerspruch in sich) desto weniger von seinem „Wesen“ bewahren kann, je verbissener er sich daran begibt, den Anfechtungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu trotzen.

Doch wäre es verfehlt, den heutigen Konservatismus einfach als eine rückwärtsgewandte Haltung zu kennzeichnen. Von dort bezieht er nur seine Argumentationsmuster und weltanschaulich gefärbten Topoi. Der heutige Konservatismus orientiert sich durchaus an sog. Sachzwängen, die vom „technischen Staat“ diktiert werden. Er gibt sich, gerade im Blick auf technischen Fortschritt, „dynamisch“ und offensiv.

Die Postulate dieses „neuen“, technikfreundlichen Konservatismus lauten etwa:

- Entpolitisierung der Politik,
- „Entideologisierung“ des Bewußtseins der breiten Bevölkerung,
- Neutralisierung der Interessenkonflikte in der Gesellschaft,
- Stärkung der Autorität der Staatsgewalt, Sicherung und Ausbau der Elitenherrschaft als Stabilisatoren einer „Leistungsgesellschaft“.

In aller Politik herrsche — so wird behauptet — tendenziell allein der „Sachzwang“ der technischen Mittel, der an die Stelle aller früheren Formen politischer Herrschaft (etwa solcher von Klassen) getreten sei.

Rüdiger von Voss: Von der Totalität der Politik. Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Demokratie

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1/80, S. 19-31

In den freiheitlichen Demokratien gewinnt die Frage nach „Macht und Moral“ eine neue Brisanz. Die Politik insgesamt ist mit der Suche nach einer „neuen Sittlichkeit“ konfrontiert, mit der Suche nach neuen, umfassenden und insoweit „totalen“ sittlichen Mindestanforderungen an die Politik, die es dem Menschen ermöglichen, sich in der politischen Wirklichkeit unserer Zeit zu orientieren, kritisch zu urteilen und von seinen politischen Rechten wirksam Gebrauch zu machen. Die wissenschaftliche Ethik verfügt über ein Angebot politischer Tugenden, das zur Kenntnis zu nehmen lohnt. Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus als politische und ethische Ausnahmesituation zeigt, daß wir im Ernstfall auf die Anerkennung eines ethischen Imperativs nicht verzichten können. In dieser Tradition steht auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, das bei allem „pragmatischen Relativismus“ aus dem Ethos seiner Bürger lebt. Die gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz vom November 1979 zu den Grundwerten und den Zehn Geboten kann als Bestätigung dafür verstanden werden, daß freiheitliches, humanes Handeln ohne ethische Grundorientierung nicht möglich ist. Am Beginn eines Bundestagswahljahres muß über „Grenzziehungen“ nachgedacht werden, die aufzeigen, was aus ethischen Gesichtspunkten politisch möglich oder unmöglich ist. In Abwandlung eines berühmten Wortes von Polybios kann gesagt werden: Politik ohne Ethik ist wie ein Gesicht ohne Augen — zum Fürchten allzumal. Wer von dieser Furcht nicht getrieben werden will, muß sich zu ethischen Entscheidungen in der Politik durchringen.