

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXX —

Eric Voegelin

**Die deutsche Universität und
die Ordnung der deutschen Gesellschaft**



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXX —

Eric Voegelin

Die deutsche Universität und
die Ordnung der deutschen Gesellschaft



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1939); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-2005). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

HANS MAIER, geb. 1931 in Freiburg i. Brsg., Studium in Freiburg, München und Paris, seit 1962 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Von 1970 bis 1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus; 1988-1999 Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München. Zahlreiche Veröffentlichungen über Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, Staatskirchenpolitik, Geschichte der christlichen Parteien.

OCCASIONAL PAPERS, XXX, Oktober 2002

2. unveränderte Auflage, Mai 2005

Eric Voegelin,
Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust.

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2005 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

ERIC VOEGELIN: DIE DEUTSCHE UNIVERSITÄT UND DIE ORDNUNG DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT	5
PERSONENREGISTER	50
HANS MAIER: VOEGELINS ZORN. EIN NACHWORT	51

ERIC VOEGELIN

DIE DEUTSCHE UNIVERSITÄT UND DIE ORDNUNG DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT

Der Vortrag, den ich heute vor Ihnen zu halten habe, war im Plan der Ringvorlesung über *Die Deutsche Universität und das Dritte Reich* ursprünglich nicht vorgesehen. Seine Magnifizienz war so freundlich, mich zu diesem Vortrag persönlich aufzufordern. Aus Respekt vor dem Amt des Rektors konnte ich mich dem Wunsch nicht versagen.

Wäre ich seinerzeit, als die Vorlesungsreihe organisiert wurde, aufgefordert worden, an ihr teilzunehmen, so hätte ich die Teilnahme wohl abgelehnt. Denn, erstens, habe ich im Sommer-Semester 1964 eine Vorlesung über *Hitler und die Deutschen* gehalten, in der auch einiges über die Universitäten zu hören war, und glaube damit meine Pflicht, mich über diesen unerfreulichen Gegenstand zu äußern, erfüllt zu haben. Zweitens aber hätte ich Bedenken gegen den Plan der Reihe gehabt. Diese Bedenken treffen nicht die Vorlesungen, die Sie gehört haben, im einzelnen, sondern den Plan, dem sogenannten Versagen der deutschen Universität, sowie der Vertrauenskrise im Gefolge des Versagens, durch historische Beschreibung der Vorgänge in der Zeit des Dritten Reiches beizukommen. Und die Bedenken gegen den Plan wieder treffen ihn nicht in seiner Konkretheit, sondern als Einzelfall des allgemeinen Versuchs, die nationalsozialistische Vergangenheit durch Zeitgeschichte zu bewältigen. Unsere Bedenken gehen also auf den weiteren Bereich von Fragen zurück, den wir unter dem Titel „Vom Nutzen der Historie für das Leben“ kennen.

Und damit wären wir bei der Sache.

I

Der Studentenschaft hat sich eine gewisse Unruhe bemächtigt. Eine neue Generation wächst heran, die den Nationalsozialismus nur durch Prozesse und Presseberichte, durch Dramatiker und Historiker und durch Erzählungen der älteren Generation kennt. Was sie da erfahren, ist für die Jungen von unvorstellbarer und unwahrscheinlicher Scheußlichkeit; und da sie selbst in einer erfreulicheren Zeit aufwachsen, sind die Jungen vielleicht empfindlicher für das Grauenhafte der Vorgänge als die Älteren, die sich manchmal brüsten, die Ereignisse miterlebt zu haben, und aus dem Miterleben für sich das Privileg des Beurteilens ableiten. Lassen Sie, die Jungen, sich durch solche Ansprüche nicht beeindrucken, sondern folgen Sie Ihrem Instinkt, der Ihnen sagt, daß Gräßliches geschehen ist. Denn daraus, daß jemand Zeitgenosse von Ereignissen war, folgt nicht, daß er sie miterlebt hat. Miterleben heißt: Verstehen, was sich ereignet. Zum Verstehen aber gehören Qualitäten des Wissens, der geistigen Durchbildung, des Charakters und der Intelligenz, die man nicht dadurch erwirbt, daß man aktiv oder passiv an Ereignissen teilnimmt. Der Satz: „Das können Sie nur beurteilen, wenn Sie es miterlebt haben“, ist der Alibitrick derer, die nichts miterleben können und dadurch an den Ereignissen mitschuldig werden. Das Argument ist der Schild, den die Älteren vorhalten, wenn der anklagende und richtende Blick der Jungen sie trifft.

Die Unruhe in der Studentenschaft hat gute Gründe. Aus der Distanz eines Menschenalters sehen Sie, kraft historischer Kontinuität, sich in die Folgen von Ereignissen verwickelt, an denen Sie selber nicht Schuld tragen. Sie wollen wissen, wie das, was Sie als furchtbar empfinden, möglich gewesen ist. Sie wollen wissen, was inzwischen getan worden ist, um eine

Wiederholung der Ereignisse unmöglich zu machen. Da so gut wie nichts getan worden ist, wollen Sie wissen, ob sich heute in einem krisenhaften Augenblick nicht genau das Gleiche wieder ereignen würde. Und da es sich, nach menschlichem Ermessen, genauso wieder ereignen würde, wollen Sie wissen, was Sie tun können, um das bevorstehende Unheil abzuwenden.

Gegenüber diesen Fragen erhebt sich nun das Bedenken, ob sie durch historische Beschreibung beantwortet werden können. Denn Sie wollen ja nicht wissen, wie das Gräßliche im einzelnen abgelaufen ist, sondern warum es dazu gekommen und wie es für die Zukunft zu vermeiden ist. Wie aber sollte historische Beschreibung die Kontinuität, in der Sie stehen, brechen und die Wiederholung der Ereignisse unmöglich machen?

Ich habe zuvor Nietzsche zitiert. Sehen wir uns seine Klassifikation der drei Arten von Historie an:

„Wenn der Mensch, der Großes schaffen will, überhaupt Vergangenheit braucht, so bemächtigt er sich ihrer mittelst der monumentalischen Historie; wer dagegen im Gewohnten und Altverehrten beharren mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker; und nur der, dem eine gegenwärtige Not die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heißt richtenden und verurteilenden Geschichte.“

Für die ersten zwei Arten haben wir in unserer Situation wenig Bedarf. Denn Sie werden kaum von der Zeit des Nationalsozialismus wissen wollen, um sich von ihren Taten paränetisch begeistern zu lassen. Auch haben Sie wohl kaum die Absicht, sie als das Gewohnte und Altverehrte zu pflegen, in dem Sie weiterleben wollen. Bleibt also die kritische, richtende Geschichte.

Mit der aber hat es seine Bewandnis.

Denn unter kritischer Geschichte ist nicht die Erforschung von Ereignissen der Vergangenheit durch die im Universitätssinne kritische Geschichtswissenschaft zu verstehen. Noch ist darunter zu verstehen, daß der Historiker den Ergebnissen seiner Forschung das 'Werturteil' anhängt: „Das ist abscheulich“ – das kann heute jeder sagen, so wie er damals gesagt hat: „Das ist herrlich“. In der kritischen Geschichte geht es nicht um die Banalität von 'Werturteilen', die heute ebenso Ausdruck des geistigen Provinzialismus sind, wie sie es damals waren, sondern um das Urteil über eine vergangene Epoche aus neuem Geist. Um kritische Geschichte zu treiben, genügt es daher nicht, anders zu reden – man muß anders sein. Das Anders-Sein aber wird nicht durch Herumrühren in den Greueln der Vergangenheit bewirkt; vielmehr ist umgekehrt die Revolution des Geistes die Voraussetzung dafür, daß man verurteilend über die Vergangenheit sprechen kann.

Die Geschichte einer geistverlassenen Epoche kann kritisch nur geschrieben werden, indem man die Ereignisse unter das Urteil des Geistes stellt. Das Miterleben durch Geist und Intellekt, dessen Ausfallen die Ereignisse verursacht hat, muß von denen nachgeholt werden, die heute in der Kontinuität der Geistverlassenheit stehen und unter ihrer Bürde leiden. Ohne die Revolution des Geistes kommen wir nicht aus der Not der Gegenwart heraus, die Sie in Unruhe versetzt.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis des Geistes zur Historie in Deutschland? Betrachten wir zuerst die Situation zu Anfang der zwanziger Jahre, im Münchner Gelehrten- und Intellektuellenmilieu, wie sie ein Analytiker, der sie in der Tat miterlebt hat, beschreibt:

„Es wurde sehr stark empfunden und objektiv festgestellt: der ungeheure Wertverlust, den durch das Kriegsgeschehen das

Individuum als solches erlitten hatte, die Achtlosigkeit, mit der heute das Leben über den einzelnen hinwegtritt ... Diese Achtlosigkeit ... konnte als gezüchtet erscheinen durch die eben zurückliegende vierjährige Blut-Kirmes; aber man ließ sich nicht täuschen: wie in manch anderer Hinsicht hatte auch hier der Krieg nur vollendet ... was längst vorher sich angebahnt ... hatte.“

Das Unheimliche an diesen Gesprächen war nicht ihr Gegenstand, sondern 'die leidenschaftslose Erkenntnis des Wirklichen' – denn in der Freude an der Erkenntnis steckt 'immer etwas von Verheißung'. Es fehlt an jenem Miterleben, durch das der Geist als kritische Macht zu einem Faktor wird, der die scheinbar nicht zu brechende Kausalität der Geschichte bricht. Der Analytiker fährt dann fort:

„Sie hätten sagen mögen: 'Unglücklicherweise hat es ganz den Anschein, als wollten die Dinge den und den Lauf nehmen. Folglich muß man sich ins Mittel legen und das Seine tun, es am Kommen zu hindern'. Was sie aber, sozusagen, sagten, war: ‚Das kommt, das kommt, und wenn es da ist, wird es uns auf der Höhe des Augenblicks finden. Es ist interessant, es ist sogar gut – einfach dadurch, daß es das Kommende ist, und es zu erkennen ist sowohl der Leistung wie des Vergnügens genug. Es ist nicht unsere Sache, auch noch etwas dagegen zu tun'.“

Und schließlich:

„Es war aber ein Schwindel mit der Freude an der Erkenntnis; sie sympathisieren mit dem, was sie erkannten und was sie, ohne diese Sympathie, wohl gar nicht erkannt hätten.“

Beachten Sie diesen Satz und prägen Sie ihn sich ein: Die Objektivität der historischen Erkenntnis ist Schwindel, wenn der Historiker seinen Gegenstand auf die Kausalität der Leidenschaften und der Interessen einschränkt. Denn zur Realität der Historie gehört auch der Geist. Und wenn der Geist als kritische Instanz aus der Betrachtung der Ereignisse ausgeschaltet wird, dann ist Objektivität der Beschreibung schuld-

haftes Sympathisieren mit dem Zustand der Geistesverlassenheit und Mitschuld an ihren Folgen.

Fast hätte ich vergessen, es zu sagen: Der Autor, den ich eben zitiert habe, ist Thomas Mann.¹

So war es Anfang der zwanziger Jahre. Und wie ist es heute? Etwas hat sich geändert. Die Folgen der Geistesverlassenheit sind Realität geworden. Und

„Wehe, wehe dem Mörder, wehe,
Der sich gesät die tödliche Saat!
Ein andres Antlitz, eh sie geschehen,
Ein anderes zeigt die vollbrachte Tat.“

Das Antlitz der vollbrachten Tat starrt uns an. Wir starren zurück, die Augen weit aufgerissen vor Entsetzen. Aber sehen die weit aufgerissenen Augen? Sehen sie mit dem Geist?

Beschreibende Zeitgeschichte ist nicht kritische Geschichte; und die mißbilligenden 'Werturteile', explizite oder implizite, können wir als irrelevant beiseite schieben. Neu ist gegenüber der Weimarer Zeit das Gefühl von Schuld, die durch das objektiv gewissenhafte Eingestehen des Geschehenen abgeladen werden soll. Gerade dieses Schuldgefühl ist aber verdächtig, denn es widerspricht dem Verurteilen aus Anders-Sein. Im Untergrund der Objektivität ist an die Stelle einer den Ereignissen vorauseilenden Sympathie ein ihnen nachfolgendes Schuldbewußtsein getreten. Wie aber kann durch genaueste Rekonstruktion der Vergangenheit – die vieles, das unter anderen Gesichtspunkten durchaus wissenswert ist, zutage fördert – eine Schuld abgetragen werden? In unserem konkreten Fall: Kann das Vertrauen in die deutsche

¹ Thomas Mann, *Doktor Faustus* (1947), Stockholmer Gesamtausgabe 1956, S. 484 ff., 492 ff.

Universität dadurch wiederhergestellt werden, daß wir das Verhalten von Professoren und Studenten im Dritten Reich beschreiben? Wohl kaum – denn jede neue Einzelheit erschüttert das Vertrauen nur noch tiefer. Wenn also die Universität mit den Methoden der Zeitgeschichte nicht rehabilitiert werden kann, wer oder was soll rehabilitiert werden? Vielleicht der Historiker, der die Beschreibung liefert? Aber er trägt ja nicht die Verantwortung für die Vergangenheit, die er beschreibt. Oder zumindest muß er sie nicht tragen, wenn die Revolution des Geistes sich in ihm vollzogen hat, so daß von seinem Anders-Sein her ihm das Verurteilen möglich ist.

Der Versuch, die Vergangenheit durch Zeitgeschichte zu bewältigen, ist also ein höchst fragwürdiges Unternehmen. Gewiß, das Schuldbewußtsein nach vollbrachter Tat ist nicht das Sympathisieren, eh sie geschehen. Aber Sympathie und Schuldbewußtsein sind intim miteinander verbunden als Ausdrücke von Konnivenz in der Geistesverlassenheit. Die Schuld ist echt: Die Entfremdung vom Geist, das Nicht-anders-werden-wollen, ist die Schuld, die drückt.

Aus der Schuld der Entfremdung entspringt die eigentliche Irrationalität auf der Ebene der Zweck-Mittel-Relation, die wir durch unsere Fragen deutlich gemacht haben. Der Versuch, eine Schuld der Vergangenheit durch Zeitgeschichte von der Gegenwart abzuwälzen, ist nicht ein gewöhnlicher Irrtum in der Wahl der richtigen Mittel für den Zweck, sondern Ausdruck echten Irreseins. Nicht eines Irreseins im Sinne der Psychopathologie, sondern im Sinne der Pneumopathologie, wie Schelling diesen Bereich von Phänomenen genannt hat. Wir haben es mit einer Krankheit des Geistes zu tun. Der Versuch, die Gegenwart durch Putzen an den Flecken der Vergangenheit zu rehabilitieren, läßt uns an Lady Macbeth in

der Tragödie letztem Akt denken. Eine Hofcharge hat den Arzt zugezogen, um das seltsame nächtliche Gebaren der Lady zu beobachten.

Der Arzt:

„Was tut sie jetzt? Sieh, wie sie ihre Hände reibt?“

Der Höfling:

„Das ist gewohntes Tun bei ihr, als wollte sie ihre Hände waschen.“

Die Diagnose des Arztes:

„Schlimme Gerüchte laufen um –
Was wider die Natur getan, zeugt unnatürlich Wirres –
In taube Kissen wispert sein Geheimnis der kranke Geist –
Sie braucht den Priester, nicht den Arzt.
Gott, Gott, vergib uns allen.“

II

Wir haben vom Geist gesprochen, dessen es bedarf, um kritische Geschichte zu schreiben. Unter Geist verstehen wir die Offenheit des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz; unter Entfremdung vom Geist, die Verschließung und die Revolte gegen den Grund. Durch den Geist aktualisiert der Mensch die Möglichkeit, am Göttlichen teilzuhaben; er wird dadurch zu der *imago Dei*, die es seine Bestimmung ist zu sein. Der Geist, im klassischen Sinne des *Nous*, ist das allen Menschen Gemeinsame, das *xynon*, wie Heraklit es genannt hat. Durch das Leben im Geist, der gemeinsam ist, wird ferner die Existenz des Menschen zur Existenz in Gemeinschaft; in der Offenheit des gemeinsamen Geistes baut sich die Öffentlichkeit der Gesellschaft auf. Wer aber sich dem Gemeinsamen verschließt oder gegen es revoltiert, entzieht

sich dadurch der Öffentlichkeit menschlicher Gemeinschaft; er wird zum Privatmann, in der Sprache Heraklits: zum *idiotes*.

Nun ist es jedoch möglich und ereignet sich täglich, daß der *idiotes*, das heißt der dem Geist entfremdete Mensch, zur sozialdominanten Figur wird. Die Öffentlichkeit der Gesellschaft ist also konkret nicht nur durch den Geist, sondern auch durch die Möglichkeit der Entfremdung von ihm charakterisiert. Zwischen den Extremen von geistig echter Öffentlichkeit und von Zerfall der Gesellschaft durch radikale Privatisierung ihrer Mitglieder liegen die konkreten Gesellschaften mit ihrem komplizierten Feld von Spannungen zwischen Geist und Entfremdung. Jede konkrete Gesellschaft hat dadurch ihre eigene Gestalt konkreter Öffentlichkeit, an der sich die Echtheit oder Krankheit ihres Geistes erkennen läßt.

Versuchen wir, das Warum der deutschen Katastrophe durch eine Reflexion betreffend die Gestalt der deutschen Öffentlichkeit zu verstehen – soweit eine solche Analyse im Rahmen eines Vortrages möglich ist.

Zu diesem Zwecke wollen wir zuerst drei Figuren betrachten, die Figuren der Öffentlichkeit im Sinne der Sozialdominanz sind – einen Philosophen, einen Pastor und einen Historiker.

Der erste Fall ist der des berühmten Philosophen, der sprachliche und sprachphilosophische Ambitionen hat, aber für Sprache so wenig sensitiv ist, daß er auf den Autor von *Mein Kampf* hereinfällt.

Sehen wir uns darum seine Sprache an. Ich wähle mit Bedacht nicht eine seiner Äußerungen aus der nationalsozialistischen Zeit, sondern eine Stelle aus *Sein und Zeit*.² Sie handelt von der Natur des Zeichens:

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, 1960, 78 f.

„Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt ... Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden, im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als ‘verweisen’ gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses ‘Verweisen’ als Zeigen ist nicht die ontologische Struktur des Zeichens als Zeug ... Zeigzeug hat im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung.“

Wir alle haben, wenn wir diesen Text lesen, das Gefühl, daß am sprachlichen Ausdruck etwas nicht in Ordnung ist, wenn wir auch nicht sofort den Finger auf den Defekt legen können. Denn es ist durchaus möglich, über den Sinn eines Winkers, der die Richtung des Abbiegens anzeigt, sich sachlich genau und sprachlich einfach auszudrücken. Der Text betreffend das Zeichen aber transportiert Sinnzusammenhänge unserer Alltagswelt in ein sprachliches Medium, das ein alliteratives Eigenleben führt und darum der Sache nicht fest aufsitzt. Sprache und Sache sind irgendwie auseinandergeraten, und entsprechend hat das Denken sich von der Realität entfremdet.

Die Entfremdung nun, die an unserem Text sichtbar wird, charakterisiert durchwegs die Sprache des Philosophen. Wir könnten so etwas wie eine philosophische Fibel anlegen, von A bis Z; und indem wir sie durchgehen – vom Anwesen des Anwesenden, über das Dingen des Dings und das Nichten des Nichts, bis zum zeigenden Zeichen des Zeigzeugs – könnten wir uns in einen realitätsentrückten Zustand sprachlichen Deliriums hineinsteigern.

Zustände dieser Art sind uns nicht fremd. Wir haben sie bei anderer Gelegenheit erfahren, wenn wir durch Stunden dem emotionalen Druck alliterierender Sprache ausgesetzt waren. Aber wo war das nur?

Des Blinden Auge
leuchtet ein Blitz:
lustig lacht da der Blick.

Wir haben es – wir bewegen uns in der Opernsprache Richard Wagners.

In einem Zustand alliterativer Ekstase nun mag mancher die Realität des Seins aus den Augen verlieren. Am Haken-Kreuzweg dreht das Zeigzeug sich wild; und der Wagen lenkt den Führer in heillose Unternehmen. Mit leichter Variation eines Wagner-Textes:

Dort, wo die Brünste brennen,
zum Bücherbrand muß ich jetzt hin!

Wenn aus Tausenden von Kehlen das alliterative „Heil Hitler“ brüllt, mag, in die Opernsprache verirrt, ihr Sprecher glauben, der Schleier sei vom Bildnis gefallen; mag er die Entfremdung vom Sein, die im Haus der Sprache verborgen war, für die jetzt unverborgene Wahrheit des Daseins halten. Die Gestalt der Sprache wird zur Gestalt der öffentlichen Szene.

Die Gestalten sind miteinander verwandt. Allzu nahe verwandt. Und sie erkennen einander. Siegmund spricht zu Sieglinde:

Du bist das Bild,
das ich in mir barg –
ein inzestuöses Erkennen.

Wir leben in einer Zeit sprachlichen Verfalls. Die Syndrome geistiger Unordnung sind daher heute nicht fester Wissensbesitz der Nation. Selbst der erfahrene Gänger der Holzwege war sich wohl kaum des Weges bewußt, der vom Wigala-Wagala-

Weia zu des Zeigzeugs zeigendem Zeichen führt und dort sich ins Tausendjährige Reich verläuft.

Aber Richard Wagner hat von solchen Dingen prophetisch gewußt. Denn Mime läßt er Siegfried erzählen:

Dir schmiedet' ich Tand
und ein tönend Horn –

ein Text, der sich trefflich auf unseren Fall anwenden läßt. Denn zum ersten hat Wagner in der Tat ein tönend Horn geschmiedet. Es tönt noch immer – in der Sprache des Philosophen und seiner Epigonen. Zum zweiten aber – und lustig lacht da der Blick – scheinen der Tand und das tönend Horn auf das Auto verweisen zu wollen, dessen Winker den Denker verführt, ihn festspielerisch zu fassen.

Der zweite Fall ist der des berühmten Pastors, der es als anstößig empfindet, daß Gott sich zur Inkarnation ausgerechnet einen Juden ausgesucht hat.

Beim Niemöller-Prozeß im Jahre 1938 war ein Beobachter anwesend, der über den Verlauf an den Reichsleiter Rosenberg zu berichten hatte. Der Bericht ist erhalten und wurde 1956 veröffentlicht.³ Wir entnehmen ihm folgendes: Es wurden Leumundszeugnisse der Admirale Lützow und v. Scholz verlesen. Pastor Niemöller sei ein hervorragender Offizier gewesen und vaterländischen Verrat könne man sich bei ihm nicht vorstellen. „Im übrigen sei er ein Feind jeder Art von Republik von jeher gewesen. Daran knüpfte Niemöller dann an und schilderte, wie er seit 1924 stets die NSDAP gewählt habe.“

³ Ein NS-Funktionär zum Niemöller Prozeß, in: *Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte*, 4. Jg. (1956), S. 307-315. Für Niemöllers späteres Urteil über sein Verhalten im Prozeß vgl. Günter Gaus, *Zur Person*, München, 1965 (dtv), bes. S. 104 f., 114 f.

Der Bericht fährt fort:

„Ihm (Niemöller) gehe es nicht um Kleinigkeiten, sondern um das Christentum nach Schrift und Bekenntnis. Als Nationalsozialist habe er dabei ein gutes Gewissen. Niemöller verlas hierauf 2 Seiten aus *Mein Kampf*, dann ein Kapitel Neues Testament, schließlich eine Predigt aus dem Jahre 1932 über die Führerfrage. Er stellte fest, alles andere als ein weltfremder Pastor zu sein.“

Und schließlich:

„In diesem Zusammenhange äußerte er sich ausführlich zur Arierfrage in der Kirche. Die Juden seien ihm unsympathisch und fremd. Das dürfe man ihm, dem Sproß einer alten, westfälischen Bauern- und Theologenfamilie, dem ehem. kaiserlichen Seeoffizier, schon glauben. Aber: es gehe von der Schrift her nicht an, die Taufe durch den Stammbaum auszuwechseln. Wir dürften Gott nicht nach unserem Bilde, dem arischen Bilde, formen, sondern müßten ihn so nehmen, wie er sei: offenbar geworden in dem Juden Jesus von Nazareth. Dieses gewiß peinliche und schwere Ärgernis müsse um des Evangeliums willen hingenommen werden.“

Wieder müssen wir, wie im Falle des Philosophen, sagen, daß da etwas nicht in Ordnung ist, wenn wir auch nicht sofort den Defekt artikulieren können. Schließen wir vor allem den nächstliegenden Gedanken aus, daß es sich um eine Gotteslästerung oder Blasphemie handle. So etwas kann man sich bei einem ehem. kaiserlichen Seeoffizier nicht vorstellen. Nein, der Pastor ist ein guter Deutscher und hat es nicht so gemeint.

Den Schlüssel zum Verständnis des Berichtes finden wir in der Sequenz: Zwei Seiten *Mein Kampf* – Ein Kapitel Neues Testament – Predigt über die Führerfrage. Das Wort des Führers und das Wort Gottes stehen einander als Autoritäten gegenüber; das Predigtwort hat den Ausgleich zu finden; im Fall des Widerspruchs zwischen literarischen Quellen, haben ‘Schrift und Bekenntnis’ den Vorrang. Dieses Argument nun,

so ehrbar es klingen mag, ist fragwürdigen Charakters, denn es geht im Christentum nicht um das Bekenntnis zu einem literarischen Text, sondern um die Konfrontation des Menschen mit Gott durch den Glauben. Wenn Christentum von der Realität des Glaubens auf Bekenntnis zu einer Schrift verlagert wird, dann entsteht der merkwürdige Konflikt zwischen Bildern, nach denen wir Gott zu formen oder nicht zu formen haben. Gewiß, es ist beruhigend zu erfahren, daß Gott doch wenigstens nicht ein Arier ist. Weniger beruhigend ist jedoch, daß wir ihn so nehmen müssen, wie er ist, nämlich als offenbar geworden in dem Juden Jesus von Nazareth. Denn Gott hat sich nicht in einem Juden offenbart, sondern – erschrecken Sie nicht über die Extravaganz – in einem Menschen.

Daß der Mensch hinter dem Juden zurücktritt; daß die Arierfrage in der Kirche nur deshalb eine ist, weil die Taufe an die Stelle des Stammbaumes getreten ist; und daß die Obrigkeit im Sinne von Römer 13 mit Juden nach Belieben umspringen darf, wenn sie nicht durch die Taufe als Christen den Ariern gleichgestellt sind – das sind die Symptome der Entfremdung vom Geist, durch den der Mensch zum Menschen wird.

Diese Entfremdung vom Geist, und daraus sich ergebend die Entmenschung des Menschen, ist nicht ein Privileg der Protestanten. Sie ist auch bei den Katholiken zu finden. Hören Sie den Protest eines Katholiken, der als Mitglied des Kreisauer Kreises ein Opfer des 20. Juli wurde. Pater Alfred Delp S. J. fragt: „Hat die Kirche den Menschen und seine grundlegenden Rechte vergessen? Wie will die Kirche Christen retten, wenn sie die Kreatur, die christlich werden soll, im Stiche läßt?“ Denn „mit dem Menschen stirbt der Christ“. Und später, im Gefängnis: „Die meisten Menschen

der Kirche und die amtliche Kirche selbst müssen einsehen, daß für die Gegenwart und ihre Menschen die Kirche nicht nur eine unverständene und unverstehbare Wirklichkeit ist, sondern in vieler Hinsicht eine beunruhigende, bedrohliche, gefährliche Tatsache.“⁴

Warum? Weil die deutschen Kirchen von der Entfremdung zerfressen sind, die den Menschen mit dem Kirchenmitglied gleichsetzt. Es wird vergessen, daß Christus nicht zu den Christen gekommen ist, sondern zu den Menschen; und daß das Kirchenmitglied nicht der Verpflichtung enthoben ist, Mensch zu sein.

Der dritte Fall ist der des berühmten Historikers, der so umfassend gebildet ist, daß er ein Goethe-Wort auf Hitler anwenden kann.

Im Jahre 1963 erschien eine kritische Ausgabe von Hitlers *Tischgesprächen*. Zu ihr schrieb der Historiker ein Vorwort, in dem er versuchte, die Person Hitlers zu charakterisieren. Der Versuch schien ihm schwierig: „Denn mit den herkömmlichen Begriffen und moralischen Kategorien läßt sich dieser völlig singuläre Vorgang nicht ergreifen.“ Er weicht darum auf die Stelle über das Dämonische in *Dichtung und Wahrheit* aus. Goethe spricht dort von jenen außergewöhnlichen Menschen, die eine „un glaubliche Gewalt über alle Geschöpfe“ ausüben. „Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen, und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure

⁴ P. Alfred Delp S. J., *Zwischen Welt und Gott*, Frankfurt, 1957, S. 97, 101. *Im Angesicht des Todes*, Frankfurt, 1963, S. 143.

Spruch entstanden sein: ‘nemo contra deum nisi deus ipse’“ – niemand vermag etwas gegen Gott außer Gott selbst.⁵

Zum Ausweichen des Historikers wäre vor allem zu sagen, daß uns die Kategorien zur Erfassung der Person Hitlers keineswegs fehlen. Für die Verbindung von starker Persönlichkeit und energischer Intelligenz mit dem Mangel an geistiger und sittlicher Statur, von historischem Sendungsbewußtsein mit dem Bildungsniveau eines Bürgers aus der Haeckel-Zeit, von Horizontenge mit dem Selbstbewußtsein eines Provinzpotentaten, sowie für die Faszination, die in kritischer Lage eine solche Persönlichkeit auf geistige Provinzler mit Untertanenmentalität ausüben kann, fehlen uns durchaus nicht die Worte. Auch zeigt das Kapitel über den ‘Diktator’ in Alan Bullocks Hitler-Werk, daß die Kategorien in der Tat zur Verfügung stehen.⁶ Wenn der Historiker trotzdem ihre Existenz bestreitet, so liegt der Verdacht nahe, daß ihre Anwendung das Phänomen deutscher Unordnung durch geistigen und sittlichen Verfall allzu deutlich gemacht hätte; durch das Ausweichen ins Dämonische wären die Ereignisse der Kritik des Geistes entzogen. Dieser Verdacht erscheint mir jedoch ebenso unbegründet wie der ähnliche im Fall des berühmten Pastors. Zwar fehlen die Kategorien nicht – dem berühmten Historiker aber fehlen sie in der Tat. Wir hätten es also wieder mit Entfremdung von Realität zu tun; und wieder mit der Entfremdung von der Realität des Menschen.

Das Phänomen der Entfremdung wird durch die Deutung bestätigt, die der Historiker dem Goetheschen ‘nemo contra deum nisi deus ipse’ gibt. Die Stelle über das Dämonische gehört vielleicht nicht zum Klarsten, was Goethe geschrieben

⁵ *Hitlers Tischgespräche*, hrsg. von P. E. Schramm, Stuttgart, 1963, S. 118 f.

⁶ Alan Bullock, *Hitler* (1952), revised edition, Pelican Books, 1962.

hat; aber immerhin besteht kein Zweifel daran, daß der Satz in pantheistisch-spinozistischer Weise im Weltgeschehen die Dynamik des Göttlichen im Kampf mit sich selbst erkennen will. Der Historiker übersetzt den Fall jedoch wie folgt: „Niemand vermag etwas gegen Gott, der nicht selbst Gott ist.“⁷ Abgesehen von der grammatischen Fragwürdigkeit, scheint die Übersetzung das Unvermögen zu verraten, den geistigen Gehalt des Satzes zu erfassen.

Wie aber sehen die Ergebnisse aus, wenn Geschichte in einem Zustand der Entfremdung geschrieben wird? Wir haben das Recht zu fragen, denn der Historiker betont nachdrücklich, er habe sich um eine auf Dokumente gestützte Bestandsaufnahme bemüht, „die auch noch Jahr und Tag ihren Wert behalten wird“.⁸ Greifen wir also einen Satz heraus, der auf lange Zeit seinen Wert behalten wird; er stammt aus der Beschreibung von Hitlers äußerer Erscheinung: „Hitler hatte seine Augen so in der Gewalt, daß er sie im Scherz zum Schielen verbringen vermochte.“⁹

Ja, ja, das kann unsreiner nicht. Hitler aber konnte noch viel mehr. Denn in der Gewalt hatte er nicht nur seine Augen, sondern auch noch andere Dinge, wie z. B. Menschen. Und Menschen vermochte er nicht nur zum Schielen, sondern sogar zum Vergasen zu bringen. Nur im Scherz natürlich. Er hat nicht wirklich geschickt. Da sei Gott vor! War doch selbst Gott, der Mann!

Der berühmte Historiker ist der Kanzler des Ordens pour le mérite.

⁷ *Hitlers Tischgespräche*, a. a. O., S. 119.

⁸ Ebd., S. 118.

⁹ Ebd., S. 29.

Wir haben die drei Fälle analysiert, um etwas über die Gestalt der deutschen Öffentlichkeit zu erfahren. Zu diesem Zweck mußten 1. drei Figuren gewählt werden, die öffentlich im Sinne der Sozialdominanz sind; und mußte 2. die Analyse sich auf Probleme der substantiellen Öffentlichkeit, das heißt des Geistes konzentrieren. In allen drei Fällen stieß die Analyse auf charakteristische Symptome der Entfremdung. Was die Realitätsbereiche des Göttlichen, des Menschlichen und der Weltinhalte betrifft, so ist zumindest Lockerung, wenn nicht Verlust des Realitätskontaktes festzustellen. Im besonderen sind die Störungen in der Spannung zum göttlichen Seinsgrund so schwer, daß man von bemerkenswerten Beiträgen zu einer *Theologia Deutsch* sprechen muß. Sachlich damit eng verbunden sind die Störungen der Bewußtseinsklarheit betreffend den Menschen als *imago Dei*; und im Gefolge die Störungen zum Nebenmenschen. Aus beiden Arten der Störung wieder folgen die ins Grotteske gehenden Relevanzverzerrungen im Bereich der historischen Realität. Der Lockerung der Realitätskontakte entsprechen ferner im Bereich der Sprache die verschiedenen Krankheitssymptome, die zu beobachten Sie Gelegenheit hatten – sie summieren sich zum Syndrom des Illiteratentums.

Mit dieser Diagnose ist jedoch keineswegs alles über die Gestalt der deutschen Öffentlichkeit gesagt. Denn außer der Öffentlichkeit, die durch die analysierten Fälle charakterisiert wird, gibt es auch den Öffentlichkeitsbereich der deutschen Literatur. Die Literatur des letzten Halbjahrhunderts steht an geistigem Rang keiner der westlichen Literaturen nach, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß sie nicht sozialdominant ist. Die geistige Leistung dieser Literatur hat keinen erkennbaren Einfluß; in der Formung des Menschen, im besonderen des jungen Menschen in Deutschland, wird sie

ignoriert. Insofern die Werke der Literatur sich nun mit eben dem Phänomen der Entfremdung befassen, das uns hier beschäftigt, gehört der Tatbestand ihrer Einflußlosigkeit zur Gestalt der deutschen Öffentlichkeit. Das Phänomen einer substantiellen Öffentlichkeit, die nicht soziale Öffentlichkeit gewinnen kann, ist ein weiteres Stück des umfassenden Krankheitsbildes.

Ich erinnere an einige Höhepunkte der Einsicht in das Problem der Entfremdung. Robert Musil behandelt in seinem *Mann ohne Eigenschaften* das Auseinanderfallen von Substanz und Gestalt. Vom Kern des Mannes her – oder vielmehr von dem Ort her, an dem der substantielle Kern des Menschen sich finden sollte, in der Tat sich aber nur ein ungreifbares Vakuum findet – lassen sich die Eigenschaften, die nur Ausdruck von Substanz sein können, nicht aufbauen. Wenn sie dann trotzdem durch äußere Aktion aufgebaut werden, entsteht das Phänomen der Eigenschaften ohne Mann. Mit dem Aufbau der Eigenschaften ohne Mann aber stoßen wir auf das generelle Problem der ‘zweiten Realität’, das von Albert Paris Gütersloh und Heimito von Doderer weiterentwickelt wurde. Wenn die erste Realität, die Ausdruck von geistiger Substanz ist, wegen des Fehlens einer solchen sich nicht entfalten kann, wird an ihrer Stelle eine artifizielle Realität entwickelt, das heißt eine Realität, die zwar Realitätsförmlichkeit hat, aber nicht substantiell vom Geist getragen wird. Wir geraten in den Bereich des geistförmlichen Nicht- oder Anti-Geistes, der auf der Ebene der Politik durch die ideologischen Massenbewegungen repräsentiert wird. Mit der zweiten Realität als einem Phänomen gesellschaftlicher und politischer Unordnung hat sich im besonderem Doderer in den *Dämonen* befaßt. Doderer hat ferner den Ursprung der zweiten Realität in der Verweigerung der Apperzeption diagnostiziert. Die ‘Weltanschauung’ als

charakteristischen Fall einer zweiten Realität definiert er als „eine zum System erhobene Apperzeptions-Verweigerung“.¹⁰ Wenn die Verweigerung des Apperzipierens radikal wird, führt sie zu den Phänomenen totaler Welt- und damit Selbst-Vernichtung, die Doderer in der Groteske der *Merowinger* behandelt hat. Und schließlich sei noch an Elias Canettis *Blendung* erinnert. Die Titel für die drei Teile des Romans summieren die Phasen der Entfremdung: Ein Kopf ohne Welt – Kopflose Welt – Die Welt im Kopf.

In der Reihe dieser glänzenden Werke steht mit hohem Rang der *Doktor Faustus* von Thomas Mann – das große Klagelied eines Deutschen um Deutschland. Der Ausdruck Klagelied, den ich eben brauchte, ist nicht als eine konventionelle Charakterisierung zu verstehen, sondern als der technische Ausdruck für eine Literaturgattung. Thomas Mann hat bewußt eine Lamentatio, eine Threnodie geschrieben, in dem Sinne der Klagelieder des Jeremias. Das Klagen des Jeremias aber ist nicht ein beliebiges Sich-Beklagen über Atrozitäten oder mindere Unbill der Zeit, sondern die Klage um den Menschen und seinen Abfall von Gott. Der Abfall des Geistes ist der Gegenstand der Klage, ihr einzig legitimer Gegenstand, wenn sie nicht ins Banale und Anti-Geistige abgleiten soll. Den Kern dieser Klage hat Thomas Mann durch ein Zitat aus den *Klageliedern* gefaßt.¹¹

„Wie murren denn die Leute im Leben also?
 Ein jeglicher murre wider seine Sünde!
 Und laßt uns forschen und prüfen unser Wesen
 Und uns zum Herrn bekehren!
 — — —
 Wir, wir haben gesündigt

¹⁰ Heimito von Doderer, *Die Dämonen*, Wien, 1956, S. 581.

¹¹ Thomas Mann, *Doktor Faustus*, a. a. O., S. 478 f.

Und sind ungehorsam gewesen;
 Darum hat du billig nicht verschonet;
 Sondern du hast uns mit Zorn überschüttet
 Und verfolget und ohne Barmherzigkeit erwürgt.

— — —

Du hast uns zu Kot und Unflat gemacht
 unter den Völkern.“

Die Klage ist nicht die Rückkehr selbst, wohl aber die Einsicht in den Abfall und damit der Anfang der Rückkehr. Sie ist ferner ein Akt, in dem die Sprache sich wiederherstellt durch Einsicht in ihren Charakter als Ausdruck von Realität. Thomas Mann formuliert explizit: „Die Klage nämlich – und um eine immerwährende unerschöpflich akzentuierte Klage von schmerzhaftester Ecce-Homo-Gebärde handelt es sich ja –, die Klage ist der Ausdruck selbst.“ Klage ist nicht die Sprache des Abfalls – Klage ist die Sprache des Leidens an der Entfremdung, der Ecce-Homo-Gebärde. Dieses Leiden aber gehört zum Wesen des Menschen, denn in der Bestimmung *imago Dei* zu sein, indem er sie wird, ist die Möglichkeit mitenthalten, sie nicht zu werden, von ihr abzufallen und sich zu verschließen. Die Würde der *imago Dei* umgreift das Leiden des Ecce-Homo. Sprache ist darum zweideutig als Sprache des Leidens und der Freude. Noch im Jubel der Freude läßt sich die Klage des Menschlichen hören, das vom Göttlichen entfernt ist und darum sich von ihr entfremden kann; noch in der Klage schwingt die Würde der Hoffnung, von der Entfremdung erlöst zu werden. Thomas Mann baut daher im *Doktor Faustus* die ‘Wehklag’ seines Leverkühn als die Umkehr von Beethovens ‘Lied an die Freude’ auf; und die ‘Wehklag’ wieder klingt aus in den Ton der Hoffnung. Aber dominant bleibt die Klage – den Satz, daß Klage Ausdruck sei, kehrt er um zum Satz, „daß aller Ausdruck eigentlich Klage ist“. Mit dieser Einsicht in die Klage als Ausdruck auch noch der Freude ist mit einer Verschiebung im Akzent der

Spannung wieder die Höhe von Platons Einsicht in das Leben als 'ernstes Spiel' erreicht.¹²

Es fehlt in Deutschland also nicht an der Öffentlichkeit des Geistes. Warum nun kann die substantielle Öffentlichkeit der Literatur nicht sozialdominant werden? Was trennt die Öffentlichkeiten des Geistes und der Entfremdung voneinander? Warum kann ein Repräsentant des Geistes allenfalls zum Resch Galutha, zum König des Exils werden, nicht aber zum Repräsentanten der deutschen Gesellschaft? – ein Schicksal, unter dem Thomas Mann schwer gelitten hat. Warum kann die substantielle Öffentlichkeit, die es in der Tat gibt, nicht formend auf die Gesellschaft einwirken, warum nicht das Verhalten deutscher Menschen zu ihren Nebenmenschen öffentlich gestalten? Warum hat sich die für Deutschland charakteristische Misere einer sozialdominanten Sprache des Illiteratentums neben der Sprache des Geistes entwickelt? Und warum bleibt es bei dieser Misere? Wodurch ist die Kluft zwischen privater Bildung und öffentlichem Amoklauf entstanden? Wo fehlt es an der sozialen Transmission, deren es bedürfte, um das Leben des Geistes in das Leben der Gesellschaft umzusetzen?

Der Eiserne Vorhang, der die beiden Öffentlichkeiten voneinander trennt, ist die deutsche Universität, wie Wilhelm von Humboldt sie als Vermittler der Bildung konzipiert hat.

Humboldts Konzeption der Bildung beruht auf einer Geschichtsphilosophie, nach der die Organisation menschlicher Gesellschaft von der antiken Republik zur modernen Monarchie fortgeschritten ist. In seinen *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, von 1792,

¹² Ebd., S. 644.

stellt er die Alten und die Neueren gegenüber. „Die Alten sorgten für die Kraft und Bildung des Menschen, als Menschen; die Neueren für seinen Wohlstand, seine Habe und seine Erwerbsfähigkeit. Die Alten suchten Tugend, die Neueren Glückseligkeit.“ Die Erziehung der Alten zur Öffentlichkeit aber ist ein gefährlicher Eingriff in das „was des Menschen eigentümliches Wesen ausmacht, sein inneres Dasein“, und widerspricht der Vernunft.¹³ Denn „der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste, und unerläßliche Bedingung.“¹⁴ „Originalität, und das also, worauf die ganze Größe des Menschen zuletzt beruht, wonach der einzelne Mensch ewig ringen muß... ist die Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung.“¹⁵ Die Ordnung der Gesellschaft würde sich als eine anarchische Koexistenz ergeben: „Das höchste Ideal des Zusammenexistierens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur aus sich selbst, und um seiner selbst willen sich entwickelte.“¹⁶ Der Überschwang wird jedoch gedämpft durch die Einsicht, daß der ‘Staat’ schließlich doch nicht zu entbehren ist. Es bleibt für Humboldt immerhin wünschenswert, daß „die Verhältnisse des Menschen und des Bürgers soviel als möglich zusammenfallen“. Aber der Mensch darf nicht dem Bürger geopfert werden: und darum

¹³ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792), Werke I, Darmstadt, 1960, S. 61.

¹⁴ Ebd., S. 64.

¹⁵ Ebd., S. 65.

¹⁶ Ebd., S. 67.

sollte „die freieste, so wenig als möglich schon auf die bürgerlichen Verhältnisse gerichtete Bildung des Menschen überall vorangehen“.¹⁷ Eine solche Bildung, die nicht öffentliche sein darf, ist nur möglich, wenn die Gesellschaft nicht, wie in den antiken Republiken, eine öffentliche Form hat und sie von den Bürgern fordern muß. „Allein in unseren monarchischen Verfassungen existiert – und gewiß nicht zum geringsten Glück für die Bildung des Menschen – eine solch bestimmte Form ganz und gar nicht.“ Es gehört zu ihren Vorzügen, „daß, da doch die Staatsverbindung immer nur als Mittel anzusehen ist, nicht soviel Kräfte der Individuen auf dieses Mittel verwandt zu werden brauchen, als in Republiken. Sobald der Untertan den Gesetzen gehorcht, und sich und die Seinigen im Wohlstande einer nicht schädlichen Tätigkeit erhält, kümmert den Staat die genauere Art seiner Existenz nicht.“¹⁸

Man kann den Text eines Wilhelm von Humboldt nicht für sich selbst sprechen lassen, denn er spricht schon die Sprache der Entfremdung vom Geist. Ich deute darum einige Interpretationslinien an.

Ausdrücke wie ‘inneres Dasein’, ‘Individualität’, ‘Originalität’, ‘Eigentümlichkeit der Kraft und Bildung’, Entwicklung ‘um seiner selbst willen’ deuten auf Verschließung gegen den Seinsgrund. Das Bild des Menschen, das sich aus diesen Symbolen zusammenfügt, liegt auf der Linie der Divinisierung, die von Rousseaus einsamem Ich in den *Rêveries du Promeneur Solitaire* zum Übermenschen in den Frühschriften von Karl Marx verläuft. Verräterisch ist die Formel von der Größe, „wonach der einzelne Mensch ewig ringen muß“ – denn er

¹⁷ Ebd., S. 106.

¹⁸ Ebd., S. 107.

muß ja nach ihr nicht 'ewig' ringen, sondern allenfalls auf Lebenszeit – , die Formel ergibt nur Sinn, wenn der Mensch seine 'Bildung' an die Stelle der Ewigkeit zu setzen geneigt ist. Daß Humboldt sich auf der Linie der Divinisierung des Menschen bewegt, wird durch seine Vorstellung von 'Religion' als einem Apparat von Bildern bestätigt, der an das Gefühl appelliert und schwächere Charaktere für ihre Aufgabe der Perfektion aus 'innerem Dasein' stärkt. „Unser Forschen nach Wahrheit, unser Streben nach Vollkommenheit gewinnt mehr Festigkeit und Sicherheit, wenn es ein Wesen für uns gibt, das der Quell aller Wahrheit, der Inbegriff aller Vollkommenheit ist.“ Für solche Sicherheit müssen Menschen früherer Zeiten, und die schwächeren Charaktere der Gegenwart, jedoch den Preis bezahlen, des erhebenden Gefühls zu entbehren, „sich allein Alles zu danken“. So hilfreich 'religiöse Ideen' sein mögen, so bedarf es ihrer zur Bildung jedoch nicht unerläßlich. „Die bloße Idee geistiger Vollkommenheit ist groß und füllend und erhaben genug, um nicht mehr einer anderen Hülle oder Gestalt zu bedürfen.“ Die 'religiöse Idee' eines vollkommenen Wesens ist 'Ein Ideal', eine Art Versinnlichung, in der die 'Idee' menschlicher Vollkommenheit zusammengefaßt wird. Der Mensch Humboldts aber fühlt sich 'durch Selbstgenügsamkeit unabhängig'. „Wenn er nun in seine Vergangenheit zurückgeht, Schritt vor Schritt aufsucht, wie er jedes Ereignis bald auf diese, bald auf jene Weise benutzte, wie er nach und nach zu dem ward, was er jetzt ist, wenn er so Ursach und Wirkung, Zweck und Mittel, allein in sich vereint sieht, und dann, voll des edelsten Stolzes, dessen endliche Wesen fähig sind, ausruft:

Hast Du nicht alles selbst vollendet,
Heiligglühend Herz?

wie müssen da in ihm alle Ideen von Alleinsein, von Hülfslosigkeit, von Mangel an Schutz, und Trost, und Beistand

verschwinden, die man gewöhnlich da glaubt, wo eine persönliche, ordnende, vernünftige Ursach der Kette des Endlichen fehlt?“¹⁹ – die Anamnese des Narziß.

Geist ist die Offenheit des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz; für Aristoteles ist das begehrende Fragen nach dem Grund der Anfang alles Philosophierens. Mit der Verweigerung der Frage nach dem Grund jenseits der Kette von endlichen Ursachen und Zwecken, ja mehr noch: mit der Anästhesie gegen die Frage als Kriterium menschlicher Vollkommenheit, hat Wilhelm von Humboldt die vollkommene Formel für die Entfremdung vom Geist gefunden. An die Stelle des göttlichen Seinsgrund tritt der Mensch als Grund seiner selbst. Diese narzißtische Verschließung hat mancherlei Folgen für Sprache und Denken, die heute in der sozialdominanten Öffentlichkeit Deutschlands so selbstverständlich sind, daß es kein Bewußtsein ihrer Bedeutung mehr gibt. Ich weise nur darauf hin, daß die existentielle Spannung zum Seinsgrund nicht verschwindet, wenn der Mensch sich weigert, sie als eine Realität anzuerkennen. Ihre Probleme bestehen weiter; und zu ihrem Ausdruck muß die Sprache der Philosophie durch ein neues Idiom der Entfremdung ersetzt werden. Die Symbole für die Divinisierung des Menschen wurden schon genannt. Darüber hinaus tritt an die Stelle des existentiellen Fragens, Suchens und Begehrens die ‘moralische Vervollkommnung’; an die Stelle des Grundes (*aition, arche*) die ‘Idee der Vollkommenheit’; an die Stelle der Glaubensrealität die ‘religiösen Ideen’; an die Stelle Gottes ‘Ein Ideal’; usw. Da nun Denken an die Ratio, diese aber an die Frage nach dem Grund gebunden ist, kann in der Sprache Humboldts nicht gedacht werden. Wer nicht, selber im Zustand der Entfremdung lebend, ihre

¹⁹ Ebd., S. 114f.

Traumsymbolik obsessiv nachhallt, hat erhebliche Schwierigkeiten, einen Humboldtschen Text zu verstehen, da er zu diesem Zweck zuerst das Phänomen der Entfremdung typisieren muß, um sich dann eine Art Wörterbuch anzulegen, mit dessen Hilfe er die Sprache der Realitätsverlassenheit auf die Sprache der Realität beziehen kann.*

Mit der Realität der Spannung zum Grund verschwindet ferner aus Humboldts Konzeption des Menschen das Problem seiner Erziehung. Unter Erziehung ist im Platonischen Sinne die Kunst der *Periagogé* zu verstehen, das heißt die Kunst, den Menschen zur Umkehr aus der Geistverlassenheit seines Weltseins zu bewegen und ihn wieder zum Grund hinzuwenden. An die Stelle der Erziehung tritt für Humboldt die ominöse 'Bildung', kraft deren die Individualität sich zu ihrer vollen Eigentümlichkeit entfaltet. Und schließlich verschwindet mit der Offenheit des Menschen zum Grund auch die Möglichkeit, aus der Offenheit der einzelmenschlichen Existenz die substantielle Öffentlichkeit der Gesellschaft aufzubauen. An ihre Stelle tritt sprachlich 'die bürgerliche Form'; diese aber wieder ist sachlich überflüssig, da unter den Bedingungen der 'neueren' Staaten deren öffentliche Geschäfte von der 'Monarchie' besorgt werden. An diesem Punkt erhebt sich die Frage, ob in der Sprache der Entfremdung nicht nur der Leser, sondern vielleicht auch Humboldt selber nicht denken kann. Denn der vollkommenene Mensch, wie Humboldt ihn konzipiert, scheint seine Vollkommenheit nur erreichen zu können, wenn er Untertan bleibt. Wie aber verträgt sich der Status des Untertans mit der Vollkommenheit des Menschen? Und was geschieht mit den Menschen des 'Staates', das heißt mit dem Personal der preußischen Monarchie und ihres Establish-

* Abweichend vom Original wurde hier zur besseren Übersichtlichkeit vom Herausgeber ein Absatz eingefügt.

ments? Bleiben sie unvollkommene Menschen, die über die vollkommenen herrschen sollen? Oder haben sie ein Geheimrezept für eine höhere Vollkommenheit? Oder hat Humboldt den vollkommenen Menschen nur erfunden, um dem preußischen Untertan die Monarchie schmackhaft zu machen? Warum soll die historische Entfaltung einer Gesellschaft von vollkommenen Menschen nicht zum Absterben des 'Staates' oder, wenn er nicht gutwillig abstirbt, zu seiner revolutionären Abschaffung führen? Auf Fragen dieser Art gibt es bei Humboldt keine Antworten.

Für den Menschen des Anti-Geistes, der Anti-Philosophie und der Anti-Öffentlichkeit, für den Typus einer Gegen-Gesellschaft zu aller Gesellschaft von Menschen hat Wilhelm von Humboldt den Plan der Universität entworfen, wie er in der Denkschrift *Über die Innere und Äußere Organisation der Höheren Wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* von 1810 zu finden ist. Wir können uns kurz fassen, da das Idiom der Entfremdung nur um wenige, aber nicht unwichtige Vokabeln vermehrt wird.

Die höheren wissenschaftlichen Anstalten haben an höchster Stelle für 'die moralische Kultur der Nation' zu sorgen. Sie erfüllen ihre Aufgabe, indem sie 'die Wissenschaft im tiefsten und weitesten Sinne des Wortes' bearbeiten, so daß sie als zweckmäßig vorbereiteter Stoff 'der geistigen und sittlichen Bildung' dienen kann; diese Aufgabe wieder erfüllen die Anstalten, indem sie 'der reinen Idee der Wissenschaft' gegenüberstehen; und das wieder können sie nur, wenn in ihrem Kreise – ein vielzitiertes Wort – 'Einsamkeit und Freiheit', wenn auch gemildert durch 'ungezwungenes und absichtsvolles Zusammenwirken', vorwalten. Die 'Wissenschaft' soll ferner an den höheren Anstalten nicht als eine Sammlung

fertiger Kenntnisse gelehrt werden, sondern 'immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem' behandelt werden; die Lehrer sind daher nicht für die Schüler da, sondern beide für die 'Wissenschaft'. Warum aber soll nun dieser merkwürdige Kult der 'Wissenschaft' betrieben und sogar vom Staat materiell unterstützt werden, zumal da er 'von aller Form im Staate' entfernt bleiben muß? Die Antwort: Die höhere wissenschaftliche Anstalt ist „nichts anderes als das geistige Leben der Menschen, die äußere Muße oder inneres Streben zur Wissenschaft hinführt.“²⁰ Allerdings muß das Prinzip der Wissenschaften in den Anstalten als 'etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes' lebendig erhalten werden, denn nur die Wissenschaft, 'die aus dem Innern stammt und ins Innere gepflanzt werden kann', bildet den Charakter, um den es dem Staat in seiner Förderung geht.*

An dieser Stelle, an der es um die 'Innerlichkeit' geht, blitzt in der Denkschrift etwas wie ein Gedanke auf: Der Betrieb der wissenschaftlichen Anstalt läuft Gefahr, 'nicht eigentlich Wissenschaft zu suchen' oder sie 'nicht aus der Tiefe des Geistes heraus' zu schaffen, sondern der Einbildung zu verfallen, sie 'könne durch Sammeln extensiv aneinandergereiht werden'. Humboldt hat also die Möglichkeit der positivistischen Stoffhuberei vorausgesehen. Sollte diese aber eintreten, so meinte er, dann wäre für die Wissenschaft und den Staat 'Alles unwiederbringlich und auf ewig verloren'. (Warum nur immer gleich 'ewig'?) Ja, Humboldt sieht sogar voraus, daß die Wissenschaft, wenn das 'extensive Sammeln' lange fortgesetzt wird, entflieht und 'selbst die Sprache wie eine leere Hülse

²⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die innere und äußere Organisation der wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810), Werke IV, Darmstadt, 1964, S. 255.

* Absatz eingefügt.

zurückläßt'. Um diesen Abweg zu verbauen, gibt Humboldt ein Rezept – und es sieht für einen Augenblick so aus, als würden wir nun endlich erfahren, was der 'Geist' sei, dessen Leben die Wissenschaft ist. Aber wir werden enttäuscht. Denn um den Geist lebendig zu halten, müssen wir nach Humboldt (a) „Alles aus einem ursprünglichen Prinzip ableiten“, (b) „Alles einem Ideal zubilden“, und endlich (c) „jenes Prinzip und dieses Ideal in Eine Idee verknüpfen“. Der Gedanke – wenn es einer war – wird vom Treibsand der Entfremdungssymbole wieder begraben.²¹

Für seine Zeit war Humboldts Plan eine Tat der Befreiung, denn einerseits brach er den Druck des Staates und der Orthodoxie auf den Forschungs- und Lehrbetrieb, andererseits setzte er die menschlichen Kräfte frei, denen die Blüte der deutschen Universität im 19. Jahrhundert zu verdanken ist. Es war ein Mißgeschick, daß die Reform in die Zeit des romantischen Narzißmus fiel und dieser wieder sich nur allzu gut mit dem politischen Mittel untertanlicher Existenz in der obrigkeitsstaatlichen Monarchie vertrug. Aus dem Geist der Zeit stammt die folgenschwere Forderung Humboldts, die Universität solle 'die objektive Wissenschaft mit der subjektiven' Bildung verknüpfen.²² Der Ausdruck 'objektiv' in diesem Symbolkomplex ist nicht in irgendeinem philosophischen Sinne zu verstehen – sei es in einem scholastischen, Cartesischem oder Kantischen –, sondern als Adjektiv zur Wissenschaft, die kraft ihrer 'Objektivität' die Bildung der 'subjektiven' Kräfte in der Individualität balanciert. 'Objektive Wissenschaft' und 'Subjektive Bildung' sind ein integraler Komplex von Entfremdungssymbolen, der

²¹ Ebd., S. 257 f.

²² Ebd., S. 255.

die Realität des Menschen und seiner Offenheit zum Seinsgrund vertritt. Die 'Objektive Wissenschaft' im besonderen tritt an die Stelle des noetischen Ordnungswissens im klassischen Sinne. Diese Überlagerung der menschlichen Realität durch das Entfremdungsspiel 'Objektiv-Subjektiv' wirkt zweifach zerstörend, denn 1. verdunkelt sie die Realität des Menschen und 2. zersetzt sie die Wissenschaften von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, die ihren Ursprung im Realwissen des Menschen um sich selbst und seine existentielle Spannung zum Seinsgrund haben.*

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, mit dem Auslaufen des romantisch-idealistischen Impetus, werden die Phänomene des Verfalls bemerkbar: der Verlust der Realitätseinsichten, von denen die stoffliche Ramifikation der Wissenschaft vom Menschen ihren Sinn empfängt, und korrespondierend das Anschwellen der Materialbeschaffung ohne Kontrolle durch Kriterien der Relevanz; im Gefolge: das Absinken der Philosophie zur Erkenntnistheorie, der Philologie im Wolff'schen Sinne zur Linguistik, der Historiographie zum Historismus und historischen Relativismus. Es ist die Phase des Verfalls, gegen die Nietzsche revoltierte. Das entstehende Vakuum motivierte jedoch nicht eine Rückkehr zur Realität, vielmehr wurde, um die 'Objektivität' der Wissenschaft zu retten, das ältere Entfremdungssidiom durch ein neues ersetzt. An die Stelle der 'Wissenschaft im tiefsten und weitesten Sinne des Wortes', und der 'Ideen' und 'Ideale' traten die 'Werte', die 'wertbeziehende Methode', die 'legitimierenden Wertvorstellungen' und die 'wertfreie Wissenschaft'. Dieses zweite Entfremdungssidiom entsprang dem Versuch, für die Wissenschaften vom Menschen, die im Bewußtsein der Spannung

* Absatz eingefügt.

zum Grund ihren Ursprung haben, eine 'Objektivität' in Analogie zu den personperipheren Naturwissenschaften zu beschaffen; der Versuch bediente sich der Taktik, die historisch-philologischen Wissensbestände als 'wertfreies' Objekt einzugrenzen und die Frage ihrer wissenschaftlichen Relevanz auf die 'Werte' abzuschieben, diese selbst aber auf ihren Realitätsgehalt unbefragt zu lassen. In der Periode nationalstaatlicher Stabilität – und entsprechend fraglos akzeptierter 'Werte' – konnte der Versuch erhebliche Sozialdominanz gewinnen; in der Periode seit dem Ersten Weltkrieg dagegen wächst die Einsicht, daß die westlich-ideologischen sowie außerwestlichen Ordnungsrealitäten eine Analyse erfordern, die nicht dadurch ersetzt werden kann, daß man die Erfahrungen von Ordnung für 'Werthaltungen' erklärt und sich im übrigen um ihre Struktur nicht kümmert. Das zweite Entfremdungsidiom der 'Objektivität' läuft daher heute die Phase seiner Obsoleszenz aus.

Die Humboldt'sche 'Bildung' ist nicht Erziehung zur Offenheit des Geistes, sie ist ein Werk der Verschließung gegen ihn; das Ergebnis der Bildung durch 'objektive Wissenschaft' ist die Entfremdung und, wenn der Betroffene geistig sensitiv ist, das Leiden an der Entfremdung. Dieses Werk der Entfremdung durch die Universitäten mochte die öffentliche Ordnung nicht allzuschwer stören, solange die Traditionen der substantiellen Öffentlichkeit und der obrigkeitsstaatlichen Monarchie aushielten, aber ein Jahrhundert geduldiger Arbeit bleibt nicht ohne Folgen – und wir kennen sie: Wenn die Mitglieder einer Gesellschaft, und im besonderen die akademische Oberschicht, zu nicht-öffentlicher Existenz 'gebildet' werden, dann entsteht die soziale Matrix, aus der sich Entfremdungsbewegungen wie der Nationalsozialismus zur Herrschaft erheben können. Nicht nur, daß die Bewegung sich ausbreiten kann, sie

stößt auch in der Gesellschaft nichtöffentlicher Menschen auf keinen ernsthaften Widerstand, ja die sogenannten 'Miterlebenden' verstehen überhaupt nicht, was da um sie herum vor und über sie hinweggeht. Ja sogar eine Generation später haben die Nachlebenden die Vorgänge noch nicht verstanden – denn gäbe es ein solches Verständnis, dann könnten die Universitäten nicht heute ihre 'Bildung' zur narzißtischen Existenz weiter betreiben, als ob nichts geschehen wäre.

Die Probleme der Entfremdung sind aus der deutschen Gesellschaft nicht dadurch verschwunden, daß das nationalsozialistische Regime von außen durch einen Weltkrieg gebrochen wurde. Ich verweise darum auf eine Struktur der deutschen Politik, die nur allzu oft mißverstanden wird.

Auch wenn der Mensch zu nicht-öffentlicher Existenz verkrüppelt wird – also nicht Untertan durch politischen Status, sondern *idiotes* durch Entfremdung ist –, hört er nicht auf, Mitglied der Gesellschaft und politisch wollender Mensch zu sein. Wenn aber der existentiell nicht-politische 'Untertan' als Bürger einer industriellen Gesellschaft in demokratischer Verfassung fungieren soll, sind für ihn gegenüber der 'Obrigkeit' nur die Alternativhaltungen traditionsbewußter Unterordnung oder anti-traditionellen Widerstandes möglich. Die Alternative der Unterordnung führt zu einer Haltung, die man heute nationalkonservativ nennt; die des Widerstandes zu der eigentümlichen Haltung des Intellektuellen, der gegen die Regierung protestiert, ohne selber politische Alternativen zu entwickeln, die in herrscherlicher Position vertretbar wären. Die Typen des Nationalkonservativen und des Linksin-tellektuellen, die ins 19. Jahrhundert zurückreichen, sind auch heute noch von erheblicher Sozialrelevanz – bei Gelegenheit der Spiegel-Affäre ist es zwischen ihnen zu einem denkwürdigen Zusammenstoß gekommen. Klarheit über diese

zwei Grundhaltungen nicht-politischer Politik scheint mir für das Verständnis des Nationalsozialismus und seines Aufstieges unerlässlich. Sie werden oft die Ansicht vertreten hören, der Nationalsozialismus sei eine nationale Bewegung gewesen – oder habe sich zumindest als solche gegeben – und konnte daher das Nationalgefühl großer Massen für sich engagieren. Ich halte diese Ansicht für falsch. Denn zur Existenz einer politischen Nation gehört substantielle Öffentlichkeit in zureichender Sozialdominanz – an der aber hat es eben gefehlt. Was Hitler zur Macht getragen hat, war nicht die politische Nation – denn hätte es sie gegeben, dann wäre das Phänomen Hitler unmöglich gewesen –, sondern die Masse der existentiellen Untertanen mit nationalkonservativer Mentalität, die sich einer neuen, menschlich noch so grotesken Obrigkeit mit Enthusiasmus zuwenden, wenn eine Regierung, die im politischen Sinne national zu sein versucht, in einem krisenhaften Augenblick zu versagen scheint.

Der Geist wehet, wo er will, und er hat auch an deutschen Universitäten mancherlei Ärgernis erregt. Aufs ganze gesehen aber ist der Humboldt'sche Plan wirksam geworden und geblieben. Denn die Universitätsbildung versiegelt ihre Opfer in sozialrelevanter Anzahl gegen das Leben des Geistes; sie erhält die Entfremdung mit Erfolg in sozialer Dominanz; und sie verhindert die Öffentlichkeit des Geistes zur gesellschaftlichen zu werden. Ja mehr noch, sie affiziert den Charakter der substantiellen Öffentlichkeit selber, insofern das Begehren nach dem Geist unvermeidlich die Form einer Widerstandsbewegung gegen die sozialdominante Entfremdung von ihm annehmen muß. Die großen Werke der Literatur werden zu Auseinandersetzungen mit der Entfremdung – sie entdecken sie als Phänomen, sie sind Ausdrücke des Leidens an ihr, sie verarbeiten das Problem meditativ, um zur Freiheit des Geistes

durchzudringen – , aber sie sind noch nicht aus Freiheit geschaffen. Der Schatten der sozialdominanten Entfremdung liegt auf den Werken der Männer, deren Leben über dem Bemühen vergeht, sich aus ihr herauszuarbeiten. Für die Gestalt der deutschen Öffentlichkeit ist daher die Ambivalenz der Ausdrücke ‘Emigration’ und ‘Revolution’ charakteristisch, die durch die Krise des Nationalsozialismus für jedermann greifbar geworden ist. Denn ein Mann von geistigem Rang, der als Deutscher geboren ist, muß auf jeden Fall in die innere Emigration gehen, um leben zu können, und die innere kann unter dem Druck der Ereignisse eventuell zur äußeren werden. Damit aber ergibt sich die Frage: Wer ist eigentlich Emigrant – der Deutsche, der aus dem Geist, oder der Deutsche, der aus der Sozialdominanz der Entfremdung emigriert? Und ebenso ambivalent wird der Ausdruck ‘Revolution’, wenn die Revolutionäre emigrieren – wie sie es aus Deutschland seit dem Vormärz getan haben –, während das *ancien régime* zu Hause bleibt. Es sollte zu denken geben, wenn angesichts des Verhaltens der Daheimgebliebenen, die natürlich alles ‘miterlebt’ haben, sich heute nur allzu oft die Phrase aufdrängt, die nach revolutionären Ereignissen in den westlichen Nationen die Emigranten getroffen hat: Nichts gelernt und nichts vergessen!

III

Am Vorlesungshaus der Heidelberger Universität ist der Spruch seiner Bestimmung zu lesen, den Friedrich Gundolf gefaßt hat:

Dem Lebendigen Geiste.

Wir haben versucht, die Gestalt der deutschen Öffentlichkeit zu charakterisieren, und von der Universität als dem Eisernen Vorhang gesprochen, der die sozialdominante Öffentlichkeit der Entfremdung von der substantiellen Öffentlichkeit des Geistes trennt. Das Urteil ist hart, aber es ist nicht ungemäß, denn es nimmt sein Maß vom Anspruch der Universität, die Ordnung des Geistes durch Erziehung der jungen Generation zur lebendigen Ordnung der Gesellschaft zu machen. Wir können uns dem Urteil nur entziehen, indem wir auf den Anspruch verzichten. Dann aber würde ein anderes Wort Friedrich Gundolfs in Kraft treten: „Wer es in Dingen des Geistes nicht ernst nimmt, hat nicht mitzureden!“

Das Gundolf'sche Diktum war imperativisch gemeint, aber es kann auch assertorisch verstanden werden. Es wäre dann zu paraphrasieren: Wer es in geistigen Dingen nicht ernst nimmt, wird beiseite geschoben, wenn er mitreden will; oder: Er fällt um, wenn ein anderer es ernst nimmt, und wäre es mit dem Anti-Geist. Die Richtigkeit der Paraphrasen wird durch die Situation der Universität im Dritten Reich empirisch bestätigt. Diese Erfahrung aber sollte klar gemacht haben, daß geistiger Unernst nicht harmlos ist. Denn eine Gesellschaft kann nicht auf die Ordnung des Geistes verzichten, ohne sich selbst aufzugeben; und wenn die Institutionen, die dem Leben des Geistes durch Erziehung dienen sollten, unernst werden, dann wird ihre Funktion auf Instanzen übergehen, die sie ernst

nehmen. Welche aber diese Instanzen in unserer Zeit sind, das wissen wir: Die *abdicatio* der Universität ist die *translatio imperii* des Geistes an die ideologischen Massenbewegungen. Zu diesem Satz wird vielleicht mancher sagen, das sei nun eben der Gang der Geschichte: die Universität habe ihre geschichtliche Rolle ausgespielt; die Autorität des Geistes sei auf die gnostischen und apokalyptischen Bewegungen unserer Zeit übergegangen; die Universität der Zukunft werde sich mit der Funktion begnügen müssen, die Forschung und Lehre auf personsperipheren Wissensgebieten zum Nutzen der Gesellschaft zu pflegen; *in spiritualibus* habe sie sich der Parteilinie dieses oder jenes Regimes ideologischer Sektierer zu fügen. Nun, vielleicht wird es wirklich so kommen - aber die mögliche Entwicklung als notwendig zu antizipieren und die Prognose als Argument für den Verzicht zu gebrauchen, wäre ein Symptom der von Thomas Mann analysierten Haltung zur Geschichte: 'Das kommt, das kommt, und wenn es da ist, wird es uns auf der Höhe des Augenblicks finden'. Was aber 'Höhen des Augenblicks' sind, haben wir gelernt, soweit wir es nicht schon gewußt haben. Verzichten wir also auf den Verzicht.

Wie aber, so werden Sie fragen, sind wir in diese merkwürdigen Reflexionen hineingeraten? Da war die Rede von einer deutschen Universität, die nach der Konzeption Wilhelm von Humboldts sich auf den Kult der Individualität beschränken und nichts mit der 'bürgerlichen Form' zu tun haben sollte; und jetzt scheint es eine deutsche Universität zu geben, die Anspruch auf Öffentlichkeit des lebendigen Geistes erhebt und nicht auf ihn verzichten darf. Ist das nicht ein Widerspruch?

Der Widerspruch sei unbestritten. Die deutsche Universität hat in der Tat, und nicht nur einmal, dem Konzept Humboldts widersprochen, besonders aber in der Zeit nach dem Ersten

Weltkrieg. Jedenfalls, das Heidelberg der zwanziger Jahre, an dem gleichzeitig Männer wie Gothein, Gundolf, Jaspers, Salin, Alfred Weber und Zimmer wirkten, war alles andere als eine von Humboldt konzipierte Universität. Eine Institution ist nicht eine Struktur, die ein für allemal festgelegt wäre, sondern ein Prozeß in der Zeit, dessen Linie unter Umständen erheblich von der Intention der Gründer abweicht. Das Heidelberger Beispiel sollte zeigen, daß der Narzißmus des existentiellen Untertans nicht ein deutsches Schicksal ist, dem wir verfallen sind. Die pneumopathische Verschiebung kann aufgebrochen werden; wenn das obrigkeitsstaatliche Milieu diskreditiert und erschüttert wird, kann der Geist sich nicht nur öffnen und wieder Kontakt mit der Realität finden, sondern auch seine gesellschaftliche Öffentlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Das Beispiel sollte aber auch daran erinnern, wie schwer hoffnungsvolle Ansätze dieser Art durch die Öffentlichkeitsgestalt der deutschen Gesellschaft gefährdet sind. Denn von den Möglichkeiten, die sich in den zwanziger Jahren abzeichneten, ist so gut wie nichts übriggeblieben. Die Morde und Vertreibungen des Dritten Reichs haben vor allem die geistige und intellektuelle Oberschicht der Universität getroffen, von deren Qualität das Niveau der Gesamteinstitution und die Bewahrung der Standards abhängt; die innerdeutsche Kontinuität der Wissenschaftsentwicklung – die auf dem Weiterreichen von Erfahrung, Schulung und Arbeitsethos von Generation zu Generation beruht – ist durch die Dezimierung der universitären Oberschicht so schwer gebrochen worden, daß der Bruch bis heute nicht geheilt ist; die universitäre Unterschicht, die im Schatten ihrer Unauffälligkeit und Anpassungsfähigkeit unvermeidlich die Zeiten überdauert, in denen das Beste zugrunde geht, bestimmt im Gefolge des Kontinuitätsbruchs in der Oberschicht auf disproportionale Weise die Komplexion der Universität und ist den Aufgaben der Rekon-

struktion nicht gewachsen; während der Jahrzehnte der deutschen Abschließung und Selbstzerstörung ist die Wissenschaft außerhalb Deutschlands ihren Gang weitergegangen, so daß sich ein erhebliches Kulturgefälle zwischen Deutschland und dem Westen entwickelt hat, das auch unter günstigen Umständen nur schwer aufzuholen ist; aber die Umstände sind nicht günstig, denn infolge der Proportionsverschiebung zwischen universitärer Ober- und Unterschicht macht sich neben den Anstrengungen, wieder Kontakt mit der westlichen Wissenschaft zu gewinnen, auch ein aggressives Provinzlerium bemerkbar, das sich auf dem abgesunkenen Niveau ungemein wohlfühlt und den Status Deutschlands als einer intellektuellen Provinz gerne zu einem Dauerzustand machen würde. Das Ausmaß der nationalsozialistischen Substanzerstörung war so gewaltig, daß seine Folgen sich noch heute nicht im ganzen überblicken lassen und die schlimmsten uns vielleicht noch bevorstehen. Die Probleme der deutschen Universität sind daher heute sehr viel schwerer zu bewältigen, als sie es noch in den zwanziger Jahren waren; das Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg war ein Goldenes Zeitalter des Geistes verglichen mit dem Marasmus unserer Tage.

Aber bewältigt werden müssen sie, wenn Deutschland nicht intellektuelle Provinz bleiben soll. Was im einzelnen zu tun wäre, kann nicht in einem Vortrag dargelegt werden. Lassen Sie mich nur sagen, daß die Wege zur Lösung der Probleme nicht unbekannt sind; wenn sie nicht gegangen werden, so fehlt es nicht am Wissen, sondern am Willen. Am Willen aber fehlt es, weil der Kern des Übels der pneumopathische Zustand ist, der die Humboldt'sche Konzeption von Mensch, Wissenschaft und Universität inspiriert hat. Ich werde darum abschließend das pneumopathische Problem, zum Teil resümierend, präzisieren.

Die formativen Jahre Wilhelm von Humboldts fielen in die Zeit des romantischen Narzißmus. Der politische Status des Untertans und der existentielle Status der narzißtischen Individualität schienen glücklich zu harmonisieren, und die Universität sollte die Institution werden, die der Vervollkommnung des harmonisierten Typus zu dienen hatte. Ich mache die wichtigsten Punkte der Konzeption, sowie ihre Implikationen und Folgen, in rationaler Sprache explizit:

1. Der narzißtisch harmonisierte Untertan hat sich nicht mit öffentlichen Geschäften zu befassen. Die Universität braucht daher nicht die Wissensbestände zu vermitteln, deren es zur rationalen Diskussion und Transaktion öffentlicher Geschäfte bedarf.
2. Die Forderung Humboldts wäre nicht allzu bedenklich, wenn sie nicht mehr beabsichtige, als diese Wissensbestände dem politischen Untertan vorzuenthalten, denn das Curriculum der Universität ließe sich relativ leicht ergänzen, wenn der Obrigkeitsstaat zusammenbricht. Die Forderung wird dadurch gefährlich, daß sie politische Enthaltensamkeit nicht zur Pflicht des Untertans, sondern zur Tugend des Menschen macht, der nur um den Preis solcher Enthaltensamkeit seine Individualität und sein Wesen entfalten kann.
3. Humboldt konnte die Forderung mit dem guten Gewissen immanenter Logik erheben, weil er den Menschen auf seine 'Originalität' und 'Individualität' reduziert hatte. Die existentielle Spannung zum Grund war aufgehoben; die symbolischen Ausdrücke des Bewußtseins vom Grund waren zu 'Ideen' degradiert, deren schwache Geister in früheren Zeiten psychologisch zu ihrem Trost bedurften, die aber selbstgenügsame Geister, der Art wie sie jetzt auf die Universitäten gehen, nicht brauchen.

4. Mit der Aufhebung der existentiellen Spannung zum Grund wird das Ordnungszentrum des Menschen aufgelöst. Ohne das Ordnungszentrum aber gibt es keine Wissenschaft von der Ordnung des Menschen in Gesellschaft und Geschichte und, im weiteren Gefolge, keinen rationalen Appell gegen Phänomene der Unordnung.

5. Mit der Erklärung des Grundes, sowie der existentiellen Spannung zu ihm, zu Irrealitäten, wird die Realität des Geistes verneint, durch den als das Gemeinsame sich die Öffentlichkeit einer Gesellschaft konstituiert. Da aber die Menschen nicht aufhören können, Menschen zu sein, und weiter realitätsförmlich leben müssen, treten an die Stelle der negierten Realität die Ersatzrealitäten der Ideologien bis hinunter zum Nationalsozialismus.

6. Mit der Zerstörung der Realität wird die Sprache zerstört. An die Stelle der Sprachsymbole, die sich auf die Realität der Spannung zum Grund beziehen, treten die Entfremdungsidiome. Das Idiom der 'Ideale' und 'Ideen', das Humboldts eigenes war, sowie das der 'Werte', habe ich kurz charakterisiert. Aber es gibt deren viele – hegelianische und marxistische, positivistische und szientistische, psychoanalytische und historische – bis zu dem vorläufig letzten, das Adorno in seiner brillanten Invektive gegen den 'Jargon der Eigentlichkeit' analysiert hat.²³ Auf das Syndrom des Illiteratentums, das eine Folge der Sprachzerstörung ist, habe ich hingewiesen.

Um das pneumopathische Problem schärfer zu umreißen, machen wir die Annahme, die sechs Punkte seien als 'Programm' verneint: die deutsche Universität habe die

²³ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/Main, 1964.

Aufgabe, Menschen narzißtisch zu verschließen, sie der geistigen Orientierung zu berauben, sie für das öffentliche Leben untauglich zu machen, die deutsche Sprache zu zerstören und Entfremdungsidiome zu lehren. Unter dieser Annahme stellen wir jetzt eine Reihe von Fragen, die zusammen mit ihren Antworten die Struktur des Problems zu klären geeignet sind:

1. Ist das eben umrissene 'Programm' in der Tat das Programm Humboldts? - Ganz offenbar nicht; die Frage muß unbedingt verneint werden. Ebensowenig ist es das Programm der Redner, die nur allzuoft bei repräsentativem Anlaß aus Humboldts Denkschrift zitieren.

2. Wenn die Frage aber verneint werden muß, was hat Humboldt 'wirklich' gemeint oder gewollt? - Auf diese Frage ist eine Antwort nicht möglich. Denn Humboldt spricht ein Entfremdungsidiom; und die Ausdrücke eines solchen Idioms haben nicht die Wirklichkeit im Griff, sondern bauen im Gegensatz zu ihr eine 'zweite Realität' auf. In einem Entfremdungsidiom kann nichts 'wirklich' gemeint oder gewollt werden.

3. Ist Humboldts Konzeption, da sie nicht die Wirklichkeit im Griff hat, also eine harmlose Illusion? - Diese Frage muß leider verneint werden. Zwar kann man eine "zweite Realität" nicht verwirklichen, wohl aber ist die seelische Verschließung in ihr ein wirkliches Phänomen und wirkt in der Wirklichkeit. In dieser Beziehung unterscheidet sich die Struktur des pneumopathischen Falles nicht von der eines psychopathischen: Auch den Phantasien eines Paranoikers entspricht keine Realität, wohl aber sind die Phantasien real und greifen die Handlungen des Paranoikers in die Realität ein.

4. Wenn aber das 'Programm' nicht Humboldts Konzeption adäquat wiedergibt, was ist es dann eigentlich? Ist es mehr als eine falsche Interpretation? - Darauf wäre zu antworten: Eine Interpretation ist der Versuch, den Bedeutungsgehalt eines sprachlichen Ausdrucks durch einen anderen sprachlichen Ausdruck richtig wiederzugeben. Interpretation in diesem Sinne ist jedoch als Relation zwischen sprachlichen Ausdrücken nur dann möglich, wenn beide Ausdrücke die Realität im Griff haben. In diesem strikten Sinne können daher Ausdrücke eines Entfremdungsidioms überhaupt nicht interpretiert werden. Das 'Programm' ist daher nicht als Interpretation zu verstehen; vielmehr ist es die Beschreibung der Phänomene, die ausgelöst werden, wenn die 'zweite Realität' eines Humboldt in der Wirklichkeit zu wirken anfängt.

Die Fragen und Antworten haben die Zerstörung des *xynon*, der Gemeinschaft im Geist, als die Wurzel des Übels deutlich gemacht: Wenn wir ein Entfremdungsidiom unkritisch als Sprache akzeptieren, dann können wir einem Projekt, das sich in einem solchen Idiom ausdrückt, keine Realität zuordnen; wenn wir das Entfremdungsidiom als solches kritisch verstehen, dann wird das Projekt zum Symptom eines pneumopathischen Zustandes; wenn wir die Wirkung des Projekts in rationaler Sprache explizit machen, konstruieren wir ein 'Programm', das der Sprecher des Entfremdungsidioms nicht als von ihm gemeint anerkennen wird. Zusammenfassend wäre daher zu sagen: Mit dem Sprecher eines Entfremdungsidioms ist rationale, wirklichkeitsbezogene Diskussion nicht möglich; und wenn die sozialdominante Öffentlichkeit den Charakter der Entfremdung hat, ist rationales Reformen und Planen in Dingen des Geistes für die vom Realitätsverlust betroffene Gesellschaft außerordentlich

schwierig. Denn rationales Planen wandelt sich in dieser Situation zu der Aufgabe, die Gestalt der Öffentlichkeit durch Überredung (die Peitho im Platonischen Sinne) so zu verändern, daß die Sozialdominanz sich von der Entfremdung auf den Geist verschiebt; durch solche Verschiebung würde der Druck der öffentlichen Meinung entstehen, der Reformen erzwingt. Die Natur des Problems wird vielleicht nicht unmittelbar einsichtig sein - denn das Leben im Irrenhaus unserer Zeit wird für viele so sehr zur Gewohnheit, daß sie auf die Grotteske der Öffentlichkeit nicht mehr empfindlich reagieren. Ich erinnere darum nochmals an einige der früher analysierten Fälle: Da beruft sich einer aufs Evangelium, und schon geraten die Juden, die Arier und der liebe Gott durcheinander. Da zitiert einer Goethe, und schon geht's mit der Grammatik schief, die Dämonen brechen herein, und sogar Hitler fängt zu schielen an. Lassen Sie, bitte, diese surrealistischen Verkürzungen auf sich wirken, und Sie werden anfangen, die Größe der Aufgabe zu verstehen.

Sozialprozesse, die eine Veränderung in der Gestalt der deutschen Öffentlichkeit zum Ergebnis haben könnten, sind zweifellos im Gang – aber der Gang gleicht einem schneckenhaften Schleichen. Die Metapher soll auf den Zeitfaktor aufmerksam machen, der für die deutsche Gesellschaft politisch von nicht zu überschätzender Dringlichkeit geworden ist. Denn die deutsche Entfremdung von der Wirklichkeit hat in diesem Jahrhundert die Welt schon zweimal erschüttert; und es sieht nicht so aus, als ob die Welt geneigt wäre, sich noch ein drittes Mal von Deutschland erschüttern zu lassen. Wollen wir also die Dinge schleifen lassen, auf die Gefahr hin, daß die deutsche Gesellschaft zur Matrix einer dritten Katastrophe wird, die dann wohl die letzte sein würde? Ich glaube, wir alle in der Universität, Professoren

und Studenten, sollten uns etwas intensiver für diese Frage interessieren.

Da der Kern des Übels ein pneumopathischer Zustand des Bewußtseins ist, würden die ersten Schritte zur Heilung das Bewußtmachen des Übels und seine öffentliche Diskussion zu sein haben. Dem Bewußtmachen des Übels durch seine Diagnose will dieser Vortrag dienen. Mehr kann der Einzelne nicht tun. In Hesekeil 33, 7-9 ist der Wächterspruch zu lesen:

„Was aber dich angeht, Sohn eines Menschen, so habe ich dich bestellt zum Wächter für das Haus Israel:
Wenn du ein Wort hörst von meinem Mund, dann sollst du sie warnen von mir.

Wenn ich zum Frevler sage: Du Frevler, sterben sollst du, sollst sterben –
und du sprichst nicht, den Frevler zu warnen vor seinem Weg –
dann wird der Frevler sterben für sein Unrecht –
aber sein Blut werde ich fordern von deiner Hand.

Wenn du aber den Frevler gewarnt hast, zu wenden von seinem Weg –
und er wendet sich nicht von seinem Weg –
dann soll er sterben für sein Unrecht –
du aber hast deine Seele gerettet.“

PERSONENREGISTER

- | | |
|--------------------------------------------|------------------------------------------------|
| Adorno, Theodor W.; 45 | Kant, Immanuel; 34 |
| Aristoteles; 32 | Mann, Thomas;
10,16,24ff,41 |
| Bullock, Alan; 20 | Marx, Karl; 28,45 |
| Canetti, Elias; 24 | Musil, Robert; 23 |
| Delp, Alfred; 18 | Niemöller, Martin; 16f |
| Descartes, René; 36 | Nietzsche, Friedrich; 7,35 |
| Doderer, Heimito; 23f | Platon; 26,31,48 |
| Gaus, Günter; 16 | Rosenberg, Alfred;16 |
| Goethe,
Johann; Wolfgang von;
19f,48 | Rousseau,
Jean-Jacques; 28 |
| Gothein, Eberhard; 42 | Salin, Edgar; 42 |
| Gütersloh, Albert Paris; 23 | Schramm, Percy E.; 20 |
| Gundolf; Friedrich; 40,42 | Schelling, Friedrich
Wilhelm Joseph von; 11 |
| Haeckel, Ernst; 20 | Wagner, Richard; 15f |
| Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich; 45 | Weber, Alfred; 42 |
| Heidegger, Martin; 13,52 | Wolff, Christian; 35 |
| Heraklit; 12f | Zimmer, Heinrich; 42 |
| Hitler, Adolf; 5,19ff,38,48 | |
| Humboldt, Wilhelm von;
26ff,42ff | |
| Jaspers, Karl; 42 | |
| Jeremias; 24 | |
| Jesus; 17f | |

HANS MAIER**VOEGELINS ZORN. EIN NACHWORT**

Der Vortrag „Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft“¹ ist – neben der im Sommersemester 1964 gehaltenen Vorlesung „Hitler und die Deutschen“² – gewiß die prononcierteste Äußerung Eric Voegelins über den Nationalsozialismus und die deutsche Universitätstradition. Er ist eingebettet in eine grundsätzliche Kritik dessen, was ihm in seiner Münchner Zeit immer deutlicher als Wirklichkeitsverlust und Entfremdung, als „Pneumopathologie des deutschen Geistes“³ erschien. Der Hitlerstaat war für Voegelin nur eine letzte, aber zwingende Konsequenz aus einer bis in die Zeit des Deutschen Idealismus zurückgehenden „Verschließung des Geistes“. Die mit dem Namen Wilhelm von Humboldts verbundene Universitätstradition empfand er als anti-philosophisch, anti-öffentlich, anti-politisch – als einen Bruch mit klassischen ethisch-politischen Überlieferungen. Eine solche Sicht der Dinge ging naturgemäß über jene Art von Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit hinaus, wie sie sich im Deutschland der Nachkriegszeit unter Politikern, Juristen, Historikern und Erziehern einzubürgern begann und wie sie in

¹ Zuerst erschienen in: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*. Eine Vortragsreihe der Universität München, München, 1966, S. 241-282; im selben Jahr auch in der Zeitschrift *Wort und Wahrheit* (Freiburg/Wien), Heft 8/9, S. 497-518. Dem Universitätsarchiv der LMU danke ich für mehrere hilfreiche Hinweise.

² Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, hrsg. von Manfred Henningsen, Paderborn, Fink (i.V.). Eine englische Ausgabe erschien im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 31: *Hitler and the Germans*, trsl., ed., and with an Introduction by Detlev Clemens and Brendan Purcell, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999.

³ So der für die Publikation in *Wort und Wahrheit* gewählte Untertitel.

den Konzepten der „Vergangenheitsbewältigung“, der „Aufarbeitung der NS-Geschichte“, der politischen Bildung im Dienst staatsbürgerlicher Zwecke Gestalt gewann. Voegelins Vortrag bot daher nicht nur eine kritische Retrospektive auf einen wichtigen Abschnitt deutscher Geschichte, er war nach eigenem Bekunden auch eine Abrechnung mit dem Versuch der Deutschen, „die nationalsozialistische Vergangenheit durch Zeitgeschichte zu bewältigen“⁴.

Vorgeschichte, aktuelle Wirkung und publizistisches Echo des Voegelinschen Vortrags seien im folgenden kurz skizziert.

Im Sommer 1965 beschloß die Leitung der Ludwig-Maximilians-Universität München, die Ringvorlesung der Fakultäten im kommenden Wintersemester dem Thema „Die deutsche Universität im Dritten Reich“ zu widmen. Die Münchner Universität war damit nach Tübingen die zweite deutsche Hochschule, die sich in eigener Sache zu Wort meldete – was damals alles andere als üblich war.⁵ Die Anregung ging von Prof. Ernst Rohmeder, dem Prodekan der Staatswirtschaftlichen Fakultät, aus; die organisatorische Vorbereitung lag in den Händen des Schreibers dieser Zeilen; Rektor, Senat und Kanzler unterstützten die Initiative nach Kräften. Bei der Auswahl der Referenten waren die Beteiligten um Zeitzeugen

⁴ Siehe oben S. 5.

⁵ Aufschlußreich das Vorwort von Rektor Ludwig Kotter, Die deutsche Universität (wie Anm.1), S.9-12, der sich ausdrücklich zur notwendigen Selbstprüfung der Universitäten bekennt: „Es wäre eine verhängnisvolle Verkennung der historischen Bedeutung des Nationalsozialismus, ihn im Dunkel barmherzigen Schweigens verschwinden zu lassen“ (S.9). Es gab jedoch auch Widerspruch. Einige der vorgesehenen Referenten weigerten sich nach meiner Erinnerung ausdrücklich, an der Ringvorlesung teilzunehmen, z.T. mit dem Argument, man schade damit der Universität und liefere denen einen Vorwand, die sie „vernichten wollten“.

aus dem amtierenden Lehrkörper bemüht, um Persönlichkeiten also, die das Dritte Reich als Professoren und Studenten erlebt hatten⁶; auch die Perspektiven des Widerstands⁷ und der Emigration⁸ sollten angemessen vertreten sein. Für den zusammenfassenden Schlußvortrag waren Eric Voegelin und Romano Guardini im Gespräch; die zuständige Kommission gab Guardini vor dem „streitbaren“ Voegelin den Vorzug, wobei die Tatsache eine Rolle spielte, daß Guardini sich schon früh mit der Weißen Rose und der Tat der Geschwister Scholl beschäftigt hatte⁹. Erst als der damals schon achtzigjährige Gelehrte aus Gesundheitsgründen absagen mußte, wandte sich der Rektor an Voegelin und bat ihn, den Schlußvortrag zu übernehmen. Voegelin sagte „aus Respekt vor dem Amt des Rektors“ zu, distanzierte sich jedoch in den Einleitungsworten seines Vortrags vom Konzept der Ringvorlesung: er „hätte wohl abgelehnt“, so sagte er, wenn er seinerzeit, als die Reihe organisiert wurde, zur Teilnahme aufgefordert worden wäre.¹⁰ So war seine Vorlesung, wie ein Journalist bemerkte,

⁶ So berichtete der Theologe Joseph Pascher über „Das Dritte Reich, erlebt an drei deutschen Universitäten“, der Jurist Wolfgang Kunkel behandelte das Thema „Der Professor im Dritten Reich“, der Kommunikationswissenschaftler Otto B. Roegele das Thema „Student im Dritten Reich“. Einleitend sprach der Philosoph Helmut Kuhn über „Die deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung“.

⁷ Der Philosoph Fritz Leist, seinerzeit Mitglied der „Weißen Rose“, sprach über „Möglichkeiten und Grenzen des Widerstandes“.

⁸ Diese war vertreten durch Helmut Kuhn (wie Anm. 6) und den Amerikanisten und Kulturphilosophen Friedrich G. Friedmann, der über „Auswanderung und Rückkehr – Gedanken zur nationalsozialistischen Universität“ sprach.

⁹ So in seiner Gedächtnisrede auf die Geschwister Scholl, Christoph Probst, Alexander Schmorell und Kurt Huber „Die Waage des Daseins, Tübingen-Stuttgart 1946.

¹⁰ Siehe oben S. 5.

„Abschluß, aber nicht Teil der Münchner Vortragsreihe über die Universität im Dritten Reich“¹¹ – was nicht hinderte, daß sie später mit Zustimmung Voegelins in den Sammelband des Piper-Verlags¹² aufgenommen wurde, der die Vorträge dokumentierte.

Voegelins brillant vorgetragene Rede im gut besetzten Auditorium Maximum war – wie alle seine Münchner Reden – ein öffentliches Ereignis. Sie erregte freilich auch Widerspruch – bei den Zuhörern selbst wie bei anderen, die von ihrem Inhalt aus Berichten erfuhren. Voegelin sprach mit Leidenschaft, mit Heftigkeit. Er redete sich in einen veritablen Zorn hinein. Er stürzte sich förmlich auf Personen aus Geschichte und Gegenwart, die er als deutsches Verhängnis empfand – die Reihe reicht von Humboldt bis Wagner, von Heidegger bis Niemöller und Percy Ernst Schramm. (Auf der anderen Seite erscheinen als geheime Verbündete Nietzsche, der späte Thomas Mann, Heimito von Doderer und Theodor W. Adorno.) Von der Studentenschaft heißt es, daß sich ihrer „eine gewisse Unruhe bemächtigt“ habe, die „gute Gründe“ habe. (Wir schreiben 1965!). Das Ganze mündet in ein al fresco gezeichnetes, wahrhaft erschreckendes Bild der Gegenwart: die deutsche Gesellschaft (und in ihr die deutsche Universität!) als Orte der Verschließung und Selbstzerstörung; in der Öffentlichkeit statt eines freien Bürgers der „narzißtisch harmonisierte Untertan“; im akademischen Leben statt der „Spannung zum Grund“ ein leeres Haschen nach Individualität und Originalität – kurz eine generelle Entfremdung von der Wirklich-

¹¹ Christian Schütze, Kolleg wider den braunen Geist. Vortrag Eric Voegelins in der Münchner Universität, *Süddeutsche Zeitung* vom 20.12.1965.

¹² Siehe Anm. 1.

keit, eine Haltung des Trotzes und der Unbeweglichkeit, welche die Geschehnisse der Vergangenheit nicht wirklich bedacht und überwunden hat und die nach Meinung des Redners in Kürze zur Ursache einer neuen Katastrophe werden kann¹³. Am Ende schlägt Voegelin biblisch-beschwörende Töne an: „Da der Kern des Übels ein pneumopathischer Zustand des Bewußtseins ist, würden die ersten Schritte zur Heilung das Bewußtmachen des Übels und seine öffentliche Diskussion zu sein haben. Dem Bewußtmachen des Übels will dieser Vortrag dienen. Mehr kann der Einzelne nicht tun.“¹⁴ Und es folgt der Wächterspruch aus Hesekiel 33, 7-9, mit dem Schlußvers:

„Wenn du aber den Frevler gewarnt hast, zu wenden von seinem Weg –
und er wendet sich nicht von seinem Weg –
dann soll er sterben für sein Unrecht –
du aber hast deine Seele gerettet.“

Der Berichterstatter der „Süddeutschen Zeitung“ vermerkt: „Die Zuhörer, einen Augenblick verblüfft, entschieden sich in der Mehrheit für Beifall.“¹⁵

Widerspruch fand nicht nur Voegelins eigenwillige Humboldt-Interpretation und seine – teilweise amüsante, aber doch ein wenig kurz greifende – Heideggerkritik. Daß Voegelin eine allseits respektierte, wenn auch nicht unumstrittene Figur wie Martin Niemöller massiv angegriffen hatte, gestützt auf eine anfechtbare Quelle, die Äußerung eines Nazi-Sympathisanten, das rief nicht nur Journalisten, sondern auch den Sohn des hessischen Kirchenpräsidenten auf den Plan. „Wenn aber

¹³ Siehe oben S. 44.

¹⁴ Siehe oben S. 49.

¹⁵ Christian Schütze (wie Anm. 11), aaO.

Voegelin für gut befindet, meinen Vater als Beispiel der ‚Geistesverlassenheit‘ zu apostrophieren“, schrieb Hermann Niemöller an die SZ, so sollte man auf den paradoxen Umstand hinweisen, daß die besondere Wirkung des Falles Niemöller ja gerade darin lag, daß hier ein Mann, der durchaus traditionellen und konventionellen Bindungen entstammte, der nicht Demokrat war, sondern ehemaliger Berufsoffizier, der also eigentlich zum ‚Mitmachen‘ alle Voraussetzungen bot, sich zum Widerstand entschloß. Daß er sich dabei nicht auf geistige Abstracta berief, sondern auf den sehr konkreten ‚höheren Befehl‘ des Evangeliums, mögen manche als Nachteil empfinden. Es ist aber eine inzwischen historische Tatsache, daß sich im schlichten Gehorsam gegen diesen Befehl ein wirksamer Widerstand der Kirchen entwickelt hat, während die Universitäten, die ja den ‚Geist‘ doch sozusagen von Berufs wegen administrierten, nie zu einem ernstzunehmenden Widerstandsfaktor geworden sind...“¹⁶ Auch andere Stimmen kritisierten Voegelins Attacken gegen Heidegger, Niemöller und Schramm und meinten, die Polemik habe „hier keinen reinigenden, sondern einen diffamierenden Effekt“.¹⁷ Schon das Publikum im Münchner Hörsaal hatte auf Voegelins Ausfälle gegen Heidegger teils belustigt, teils verärgert reagiert.¹⁸

Zweifellos spiegeln die Unfreundlichkeiten, mit denen Voegelin zeitgenössische Berühmtheiten bedachte, auch etwas von der schwierigen Seelenlage wider, in der sich der „Wanderer

¹⁶ Leserbrief „Rezepte für die Vergangenheit“ von Dr. Hermann Niemöller, *Süddeutsche Zeitung* vom 15./16.1.1966.

¹⁷ So Wulf Segebrecht in: *Bücherei und Bildung*, Jg.18 (1966), S. 890; vgl. auch *Frankfurter Allgemeine* vom 22.11.1966 (Klaus Figge) und den in Anm. 15 erwähnten Bericht von Christian Schütze.

¹⁸ Schütze aaO.

zwischen den Kontinenten“ gegen Ende seiner Münchner Amtszeit befand. Ich habe sie an anderer Stelle – gemeinsam mit Peter J. Opitz – aus eigener Beobachtung zu schildern versucht und darf darauf verweisen.¹⁹ Voegelin hat es nie akzeptiert, daß bei der Bewältigung der Nazi-Vergangenheit in Deutschland einerseits die Gerichte (und die Jurisprudenz), andererseits Zeitgeschichte und politische Bildung die Federführung übernahmen. Ihm schwebte vielmehr als Revisionsinstanz eine umfassende politische Wissenschaft als Lehre von der Ordnung unter Menschen vor – eine Wissenschaft, die imstande sein sollte, eine grundsätzliche geistige und politische Neuorientierung zu bewirken. Nicht um zeitgeschichtliche Klärung von Abläufen ging es ihm, sondern um eine Revolution des Geistes. „Um kritische Geschichte zu treiben, genügt es nicht, anders zu reden – man muß anders sein. Das Anders-Sein aber wird nicht durch Herumrühren in den Greueln der Vergangenheit bewirkt; vielmehr ist umgekehrt die Revolution des Geistes die Voraussetzung dafür, daß man verurteilend über die Vergangenheit sprechen kann.“²⁰

Liest man Voegelins Rede nach vielen Jahren wieder, so tritt zweierlei deutlich hervor: auf der einen Seite ein antipositivistischer Affekt, der es ihm schwer machte, die Leistungen der zeitgeschichtlichen Forschung und ihrer Anwendungen in der Praxis zu erkennen²¹; auf der anderen Seite ein berechtigtes Insistieren auf dem, was keine Kenntnis

¹⁹ Hans Maier / Peter J. Opitz, Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten, *Occasional Papers*, XIV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2000.

²⁰ Siehe oben S. 8.

²¹ Möglicherweise setzt sich hier – in anderer Umgebung – die in den USA geübte polemische Auseinandersetzung mit dem dort herrschenden Positivismus und Behaviorismus fort.

der Vergangenheit allein bewirken kann, nämlich die politische Umkehr als Folge persönlicher Einsicht. Im ersten Feld ist Voegelin nicht selten ungerecht: sein Zorn reißt ihn zur Polemik, zum entschiedenen, oft allzu raschen Urteil hin. Im zweiten Feld dagegen, in der Erinnerung an notwendige Konsequenzen aus wissenschaftlichen Einsichten, in der Mahnung an die Zukunft und die eigene Verantwortung bleibt Voegelins Text auch nach Jahrzehnten ein wichtiger und berechtigter Anstoß.

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München
(ISSN 1430-6786)

Bisher erschienene Papers in der Reihe: I – XLVIII; siehe auch
<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- XL -

**Peter J. Opitz: Eric Voegelins *The New Science of Politics* – Kontexte
und Konturen eines Klassikers**
77 Seiten. München, Oktober 2003

- XLI -

**Hans-Jörg Sigwart: „Zwischen Abschluss und Neubeginn“.
Eric Voegelin und Max Weber**
92 Seiten. München, November 2003

- XLII -

**Claus Heimes: Antipositivistische Staatslehre –
Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie**
43 Seiten. München, April 2004

- XLIII -

Eric Voegelin: *The Beyond and Its Parousia*
Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos
46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

Eric Voegelin: *Phänomenalismus*
Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
31 Seiten. München, Juni 2004

- XLV -

Eric Voegelin: *Schelling*
Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
72 Seiten. München, Juli 2004

- XLVI -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005
Herausgegeben von Peter J. Opitz
40 Seiten. München, Januar 2005

- XLVII –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten*

70 Seiten. München, Februar 2005

- XLVIII –

Christian Schwaabe:

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen

Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

In Vorbereitung:

Volker Gerhardt:

Eric Voegelins Suche nach Ordnung in uns selbst

Paul Caringella:

Remembering Eric Voegelin's Last Years. The Emergence of „In Search of Order“

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096; Fax (089) 2180-9097

Email: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

A.Frazier@lrz.uni-muenchen.de

Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

<p><i>Preise:</i> 6 € pro Heft (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXIX, XL, XLI, XLV, XLVII und XLVIII 7 € pro Heft) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten.</p>

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik