ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XX.

AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI

REDIGIT -- SZERKESZTI
VAJON IMRE, V. RAISZ RÓZSA

GERMANISTISCHE STUDIEN

REDIGIT -- SZERKESZTI
ILLÉNYI DOMONKOS

EGER
1990

HU ISSN 2039-1422

Felelős kiadó: Orbán Sándor
főiskolai főigazgató

Készült: az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola házi nyomdájában

Vorwort

Wir lassen diesen Studienband in der Hoffnung erscheinen, dass die Schriften der Mitarbeiter des Lehrstuhls für deutsche Sprache und Literatur in Eger sowie die anderen veröffentlichen Abhandlungen Anklang bei ihren Lesern finden werden, Vertrauen erwecken werden in diesen neuen Lehrstuhl und das Selbstvertrauen seiner Mitarbeiter stärken werden. Wir möchten den am 1. Februar 1990 gegründeten Fachbereich zu einer geistigen Werkstatt entwickeln, in der auch der Anspruch bestehen soll, über die jeweilige Unterrichtsarbeit hinaus planmässig zu forschen und die Ergebnisse dieser Forschung regelmässig der Öffentlichkeit zugängig zu machen. Diesem Zweck soll auch das vorliegende Büchlein dienen, das nur durch den materiellen und ideellen Beistand der Pädagogischen Hochschule "Eszterházy Károly" zustande kommen konnte. Für diese Unterstützung in einer Zeit wirtschaftlicher Einschränkungen möchten wir uns besonders bedanken. Wir hoffen, wenngleich wir uns gerade in der Zeit jener biblischen "mageren Jahre" befinden, dass es uns auch in Zukunft möglich sein wird, dieses Bändchen zu veröffentlichen.

Der Leser mag sich bei der Lektüre der vorliegenden Artikel vielleicht die Frage nach der Gewichtung dieser Schrift stellen, da die als Theoriengeschichte aufgefasste Zivilisationsgeschichte die Oberhand zu gewinnen scheint. Aber alle Aufsätze beschäftigen sich mit Themen, über die derzeit international in der Welt der Wissenschaft diskutiert wird und mit den Positionen unserer Mitarbeiter dazu. Ausserdem stehen Methodik und literaturwissenschaftliche Arbeit erst zu einem späteren Zeitpunkt der Ausbildung auf dem Lehrplan. Wie jedes Jahrbuch so möchte auch unseres ein Forum sein, eine Basis für den Gedankenaustauch, den Diskurs der Fachleute im Inland, aber hoffentlich auch im Ausland. Gerade unser neuer Lehrstuhl möchte Kontakte herstellen, möchte Anschluss an den wissenschaftlichen Gedankenaustauch mit anderen Bildungseinrichtungen finden.

Wir hoffen, dass wir diejenigen, die keine Mühe gescheut haben, uns zu unterstützen, mit der vorliegenden Veröffentlichung nicht enttäuschen werden - allen anderen Lesern wünschen wir viel Vergnügen und spannende intellektuelle Abenteuer.

Dr. Domonkos Illényi

HEINRICH HEINRICHSEN

LEX ET GRATIA. HARTMANNS VON AUE GREGORIUS ZWISCHEN RECHT UND GESETZ. EINE SPRACHLICHE UNTERSUCHUNG.

1. EINLEITUNG

Das Leben des Gregorius zwischen Gesetz und Gnade-so kann das Vorhaben dieser Arbeit mit einem Satz charakterisiert werden. Greogrius' ganzes Leben ist bestimmt vom Einfluss der Gnade, die als solche noch differenziert werden kann, ja, diese Gnade allein ist es, die es ihm später ermöglicht, jene "buoze" durchzuhalten, durch die er wieder "sündelos" wird. Trotz oder gerade wegen dieser Gnade, die auf sein Leben wirkt, hat das Recht, das göttliche Gesetz, einen nicht minder bedeutenden Einfluss auf das Leben des "guoten sündaere". Nur die volle Anerkennung und das Befolgen der Gesetze bewirken ja schiesslich, dass der Sünder zum heiligen Mann wird.

Diese zwei Faktoren, die den Lebensweg des späteren Papstes bestimmen, Gesetz und Gnade, und das eigenartige Spannungsverhältnis, in dem die beiden zueinander stehen, sollen in der vorliegenden Arbeit untersucht werden. Diese Fragestellung zielt nicht etwa auf ein Nebengebiet des Epos' von Hartmann ab, sie verweist vielmehr direkt in das Zentrum der Interpretation, denn "nicht die Schuldfrage selbst ... ist die eigentliche Problematik des Werkes... Die Problematik ist im Prolog und im letzten Teil des Werkes gegeben und vorbildlich gelöst: sie betrifft das richtige Verhältnis des büssenden Sünders zu Gnade und Recht."[1]

Bei dem gesamten Vorhaben stützt sich die Arbeit lediglich auf das Buch von Ute Schwab,[2] da in der sonst vorhandenen Fachliteratur keine Information über diesen Bereich enthalten ist.

Maurer[3] handelt zwar den Begriff der Gnade ab, allerdings enthält das Buch keine Informationen, die über die Arbeit von Ute Schwab hinausgehen. Goebel und Cormeau[4] handeln den lex-gratia-Komplex nur sehr periphär ab. Auch in der Arbeit von Ute Schwab sind lediglich allgemeine Aspekte zu Gesetz und Gnade enthalten.

So beinhaltet der erste Teil der Arbeit eine Analyse des Wortmaterials zu "lex et gratia". In Zusammenhang mit dem Bereich des Gesetzes kommt man dabei

unweigerlich einerseits auf das, was der Mensch sich selbst als Regeln gibt, wonach er auch handelt, wenn es um Dinge geht, die das göttliche Gesetz nicht regelt: die "gewonheit".

Andererseits verweist der Bereich des Gesetzes auf jenes Wortfeld, das sich mit dem Verstoss gegen das Gesetz beschäftigt: das Wortfeld der "missetat".

Ein weiterer Komplex, der hier aber nur am Rande abgehandelt werden soll, ist der der "buoze", der quasi zwischen dem Bereich des Rechtes und der Gnade steht: durch Busse ist es dem Missetäter möglich, wieder in den Zustand der Gnade zu gelangen. Der Komplex, der sich mit Busse beschäftigt kann deshalb am Rande behandelt werden, weil nur jeweils bei den Sündenfällen und in den theoretischen Passagen des Prologs und Epilogs von Busse die Rede ist und diese letztlich nur in sofern Einfluss auf den Lebensweg des Gregorius hat, als sie den dritten Abschnitt seines Lebens bestimmt.

In einem zweiten Teil beschäftigt die Arbeit sich mit der Interpretation des Stückes, bzw versucht, anhand der vorangegangenen Analyse aufzuzeigen, in welcher Beziehung die Wortwahl zum Lebensweg des Gregorius steht, wie Gesetz und Gnade, "lex et gratia", den Lebensweg jenes "guoten sündaere" beeinflussen und bestimmen.

2. GLIEDERUNG DES WORTMATERIALS

2.1. DER BEREICH DES RECHTES UND DES GESETZES

Als erster Komplex soll derjenige vorgestellt werden, der sich mit dem Bereich des Normativen beschäftigt: Recht und Gewohnheit gehören hier hinein, aber auch der "wille des tiuvels" als Gegenkraft zum Gesetz Gottes.

2.1.1. DAS "REHT GOTES"

In den Bereich des Gesetzes, des göttlichen Rechtes, gehören die Worte "e", "lex", "reht" und "gebot". Das Wortfeld zu "reht" ist das umfangreichste. Es umfasst Nomina, Adjektive und Adverbien. Auch die Bedeutungt dieses Wortes differiert am stärksten. Während beispielsweise im Epilog das Wort "reht" für das Gesetz Gottes steht (3823, 3822, 3813, 3803, 3802, 3796)[5] finden sich Stellen in der Erzählung, die "reht" in sehr weitem Sinne gebrauchen, wie etwa in der Formulierung "rehte zit" (98)[6]. Eine dritte Gruppe des "reht" - Wortfeldes zeigt das Übergangsstadium vom Gesetz zu dem an, was man im Neuhochdeutschen mit dem Begriff "richtig" übersetzen würde. Gleichzeitig

lässt sich jeder Vertreter dieser Gruppe noch mit der Formulierung "auf der Basis des (göttlichen) Rechtes" umschreiben, was bei den Angehörigen der zweiten Klasse nicht möglich ist.[7]

Für die Thematik von "lex et gratia" lässt sich im eigentlichen Sinne nur die erste Gruppe verwenden, allerdings können auch die der dritten Gruppe angehörenden Bedeutungen mit herangezogen werden. In diesem Falle taucht das Wort "reht" achtzehn Mal im Text auf. Dabei ist auffällig, dass es weder im Prolog, noch in der Vorgeschichte in seinem eigentlichen Sinn gebraucht wird. Erst mit Beginn des Berichtes über das Leben Gregors, in der Passage über das Klosterleben, benutzt Hartmann es vier Mal. Eine eigenartige Verwandlung erfährt es dann in dem Abschnitt über das weltliche Leben Gregors. Hier taucht es acht Mal auf und alle acht Mal muss es der oben erwähnten zweiten Gruppe zugeordnet werden: "reht" hat in diesem Abschnitt nichts mit dem göttlichen Recht zu tun, von dem sich Gregor ja weit entfernt hat.

Im Bussbericht, und dies unterstreicht meine Beobachtung, wird vier Mal das Wort "reht" verwendet. Auch in diesem Abschnitt beziehen sich nur zwei der Wortverwendungen auf das göttliche Recht. Sie tauchen am Schluss der Passage auf, als Gregorius seine Busse hinter sich hat (3560, 3617). Die beiden anderen Stellen beziehen sich nicht auf das göttliche Recht und sind für die Bezeichnung weltlicher Dinge verwendet worden. Im Vers 3115 benutzt Hartmann das Wort für einen eingeschobenen Kommentar, im Vers 3427 wird auf die Zeit angespielt, als Gregorius als weltlicher Herrscher mit seiner Mutter verheiratet war.

Nur im Epilog, zu der Zeit, zu der Gregor Papst ist, tritt der Begriff "reht" unmittelbar zur Bezeichnung des göttlichen Rechtes auf, d.h., im Sinne der oben erwähnten ersten Gruppe.

Ausserdem tritt gegen Ende der Büsserpassage und im Epilog eine neue Variante des "reht" - Wortfeldes auf: "rihtaere", d.h. derjenige, der das Recht spricht. Gregorius, der unter dem Einfluss des Rechtes gebüsst hat und jetzt im Zustand der Gnade das Recht überwunden hat, spricht selbst Recht, richtet als Papst über seine Mitmenschen, über die ganze Christenheit.

Die Worte "e" und "lex" tauchen selten auf. Lex, als Bezeichnung für die wissenschaftliche Disziplin, die sich mit dem Gesetz beschäftigt, wird verwendet, als Hartmann über Gregors Studien im Kloster berichtet (1193, 1196) "e" wird zweimal im Prolog gebraucht (19, 132) und einmal zur Erklärung des Begriffes "lex" im Vers 1197. Daher kann man feststellen, dass "e" und "lex" für den abstrakten, wissenschaftlich-theologischen Begriff des Gesetzes stehen. Mit zwölfmaliger Verwendung bildet "gebot" eine zweite grosse Wortgruppe im normativen Bereich. Dabei vermittelt das

Wort "gebot" (Verb: gebietem) einen etwas anderen Bereich: den individuellen Befehlsbereich. Damit ist dieser Wortgruppe eine andere Funktion zugewiesen als derjenigen, die das allgemein geltende Gesetz ausdrücken soll. "Gebote" beziehen sich auf bestimmte konkrete Einzelanweisungen. Schliesslich ist noch festzustellen, dass "gebote" auch von Menschen aufgestellt werden können. Gregorius hat seiner Mutter beispielsweise "geboten" zu büssen (3942). Allerdings gibt es Textstellen, in denen das Wort "gebot" schon beinahe wie "Gesetz" verstanden werden muss (2218). Dennoch hat die Wortgruppe "gebot" keinen Einfluss auf die "lex et gratia" - Problematik.

2.1.2. DER "WILLE DES TUIVELS"

Interessant, wenn auch nicht unbedingt im Zusammenhang mit dem Thema stehend, ist die Wortwahl, die Hartmann benutzt, um des Gegenteil des göttlichen Gesetzes zu umschreiben, das, was der Böse wünscht. Hier wird nicht, wie nach der Feststellung der Tatsache, dass "gebot" mit Befehl übersetzbar ist, vom "gebot des tuivels" gesprochen, sondern lediglich vom "willen des tuivels", dem zwar Gregors Vater, nicht aber Gregor selbst erliegt.

2.1.3. DIE "GEWONHEIT DES MENSCHEN"

Eine Form des menschlichen Gesetzes ist die Gewohnheit, die auch in den Bereich des Normativen fällt. In diesen Bereich gehören neben die Substantive "gewonheit" und "site" auch das Adverb "ie".

Eine Anhäufung dieser Begriffe ist in der Vorgeschichte und in dem Abschnitt über die Weltfahrt Gregors festzustellen. So treten in der Vorgeschichte zweimal "gewonheit" und je einmal "site" und "ie" auf. Im Bericht über Gregors Zeit als Ritter tritt neben dem zweimaligen Gebrauch von "gewonheit" auch "site" zweimal auf, "ie" tritt auch hier einmal auf.

Aus der Beobachtung heraus, dass in den anderen Abschnitten diese Bezeichnungen mit einer Ausnahme nicht fallen, lässt sich ableiten, dass nur im weltlichen Dasein, das ja jedesmal Rahmen für Vergehen am göttlichen Gesetz ist, das Leben durch Gewohnheit und Sitte geregelt ist. Im geistlichen Bereich hingegen herrscht lediglich das "lex dei".

2.2. DIE VERSTÖSSE GEGEN DAS GESETZ

Der Bereich der Verstösse gegen das Gesetz wird durch die Begriffe "missetat", "schulde" und "sünde" ausgedrückt. In einigen wenigen Fällen wird auch "meintat" (3971) bzw. "mein" (442, 812) verwendet.

Den zahlenmässig grössten Anteil am Bereich der Verstösse gegen das Gesetz bildet das Wortfeld zu "sünde": 47 mal taucht eine Formulierung auf, die diesem Oberbegriff angehört.

Neunzehn Substantiv-, zwölf Adjektiv- und zwei Verbformen treten auf, ausserdem dreizehnmal die Bezeichnung "sündaere": auch hier lässt sich eine gewisse Ordnung erkennen. Im Prolog und in der Vorgeschichte treten jeweils sechs Wörter aus dem Wortfeld "sünde" auf. Die Schilderung von Gregors Klosterleben enthält eine einzige Erwähnung von "sünde" (1750), als er die Botschaft seiner Mutter liest. Wiederum sechsmal tritt eine Ableitung von "sünde" im Bericht über Gregors Zeit als Herrscher auf. Im nun folgenden Bericht über die Busszeit verdreifacht sich die Zahl der Erwähnungen von "sünde", wobei hier auch ein einzigen Mal die Bezeichnung "sündelos" auftritt. Im Epilog finden sich zwölf Erwähnungen des Sündekomplexes.

Daraus, dass die "Sünde"-Verwendung in den letzten beiden Passagen am häufigsten ist und sich ausserdem diese Begriffe gegen Ende des Büsserdaseins erst kumulieren- von den siebzehn Erwähnungen des Feldes "sünde" finden sich zehn allein in den 119 Versen von 3571 bis 3690 -lässt sich ableiten, dass es sich hierbei nicht um Bezeichnungen für unmittelbare Verstösse gegen das Recht handelt, sondern dass Hartmann den Sünde-Wortschatz im Zusammenhang mit der "buoze" verwendet, ihn also busstheologisch auffasst. Sündig ist derjenige, der ein Unrecht begangen hat, im Sinne des Gesetzes schuldig ist.

Der letzte Satz verweist bereits auf die übrigen beiden Wortgruppen. "missetat", bzw. die älteren Formen "meintat" und "meine", drücken alle die eigentlichen Verstösse gegen das Recht aus. Man müsste "missetat" ins Neuhochdeutsche mit "unrecht" übersetzen, d.h. der Missetäter verstösst gegen das göttliche Gesetz: er ist "schuldic".

Das Wortfeld zu "schulde" ist relativ selten vertreten. Im ganzen achtmal treten Wörter daraus auf. In den Passagen, die Gregors Leben in der Kirche schildern, während des Inselaufenthaltes und im Epilog, fehlt der Begriff der Schuld gänzlich: nur im weltlichen Bereich ist es möglich, schuldig zu werden.

2.3. DIE ÜBERWINDUNG DES GESETZES DURCH DIE GNADE.

Der andere, neben dem göttlichen Gesetz bestimmende Faktor im Leben Gregors, der sich letztlich als der stärkere erweist, ist die göttliche Gnade.

Hartmann benutzt für diesen Bedeutungskomplex die Worte "gnade", "hulde", "segen" und "minne gotes". "Minne" tritt nur zweimal in der Erzählung auf und berührt die Bedeutung "Gnade" lediglich annähernd. Beide Male wird das Wort während Gregors Klosterzeit benutzt. Es soll durch diese Verwendung ausgedrückt werden, dass Gott Gregorius liebt und ihn deshalb schützt. Gregorius selbst erkennt die Gnade Gottes nicht, und dies bis zum Ende der Passage, wo er sagt: "mir entou gotes gnade schien...". Die anderen Male, bei denen von Gnade die Rede ist, beziehen sich entweder nicht auf Gregorius[8] oder sie können nicht als Gnade Gottes verstanden werden.[9]

Der Begriff "gnade" tritt relativ gleichmässig in allen Abschnitten der Erzählung auf. Dabei benutzt Hartmann das Substanitv "gnade" während der Vorgeschichte ein einziges Mal: am Schluss der Passage (921). Zweimal tritt das Adjektiv "gnaedic" auf, einmal in Verbindung mit Christus, einmal in Verbindung mit Gott. Schon hier bezieht sich die Gnade Christi auf Gregorius, und auch die Rettung der Stadt am Ende das Abschnittes, in deren Zusammenhang von "Gnade" die Rede ist, bezieht sich bereits auf Gregorius. Während Gregorius' Zeit als Ritter wird zweimal ein Wort aus dem Wortfeld "gnade" benutzt, einmal tritt das Wort "ungenade" auf (1900), das aber bedeutungsmässig nicht mit "Ungnade" übersetzt werden kann, sondern das für nhd. "Unheil" steht, das andere Mal fragt sich Gregorius, ob er auf die Gnade Gottes beim Kampf mit dem Herzog zählen kann (2053).

Erst im 5. Abschnitt, in dem über die Busse Gregors berichtet wird, kumulieren sich die Gnadetextstellen (insgesamt vierzehn). Im Epilog taucht das Wort "gnade" viermal auf. Alle viermal handelt es sich um Begriffe im eigentlichen Sinne der "gratia", der Gnade Gottes.

Wenn auch "gnade" am häufigsten im Text verwandt wird, gibt es hier zwei weitere Wortfelder, die im Zusammenhang mit dem Gnadebegriff stehen: "hulde" und "segen".

Das Verhältnis von "hulde" und "gnade" ist ähnlich dem von "lex" und "gebot". "Hulde" muss man durch nhd "Zuneigung" ausdrücken, also auch hier handelt es sich um einen individuellen, auf die Person bezogenen Begriff. "Hulde" kann - wie "gebot" - auf Menschen bezogen sein. Es wird etwa von Gregors Zuneigung zum Abt oder zu seiner Mutter gesprochen (1730, 2450).

Das Wort "segen" tritt im ganzen Epos nur dreimal auf, das Adjektiv "saelic" siebenmal. Dieses Wortfeld wird nur in den beiden Hauptteilen verwendet, die sich mit Gregors Leben als Geistlichem beschäftigen (Kloster und Inselaufenthalt). In beiden Abschnitten zeigt sich der Segen als Zeichen der Zuneigung des Herren. "Gotes trut", der päpstliche Gregorius, lebt nicht mehr im Zustand des Segens, er lebt im Zustand der Gnade.

Übersicht über das Zusammenwirken der Wortfelder zu Gesetz und Gnade

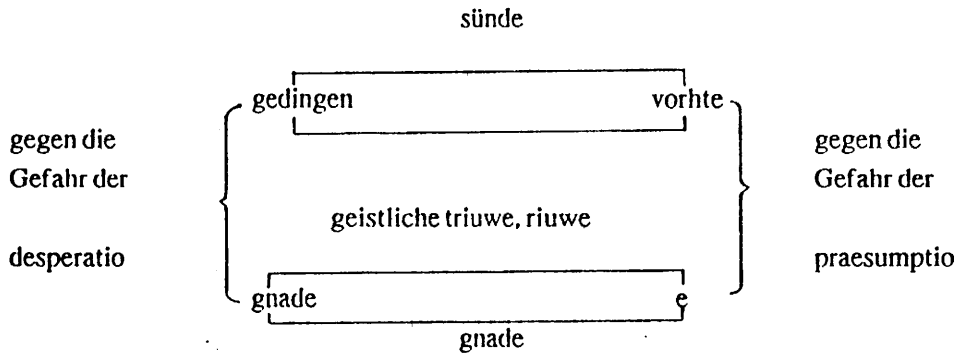
Verstösse gegen das Gesetz:	LEX			Mos		
	Überindividuell	Individuell	speziell für Gregorius	site	gewonheit	ie
missetat						
schuldic werden	lex=e	gebot	reht			
sündic sein						
	et GRATIA					
	überindividuell	Individuell	speziell für Gregorius			
	gnade	hulde	minne			

3. LEX ET GRATIA - GREGORIUS ZWISCHEN GESETZ UND GNADE

Aus der vorangeganen Wortanalyse ergibt sich zusammenfassend folgendes Bild: Das Leben des Gregorius zwischen "lex und" gratia" wird im Bereich des Wortschatzes durch "reht" und "gnade" indiziert. Verstösse gegen dieses Gesetz werden "missetat" genannt, der Missetäter macht sich im Sinne des göttlichen Gesetzes schuldig, er ist ein

Sünder. Der Mensch, der sich dem weltlichen Leben ergibt, lebt auch unter anderen Gesetzen als dem göttlichen, unter dem Gesetz der "site" und der "gewonheit". Diese aus der Wortuntersuchung gewonnenen Erkenntnisse sollen nun auf den Lebensweg des Gregorius angewendet werden. Dabei soll die lex-gratia-Symbolik von Ute Schwab nicht wiedergegeben werden.[10]

Im Prolog des Epos werden von Hartmann die Begriffe "e" und "gnade" eingeführt und auf die Spannung zwischen beiden wird verwiesen. Hartmann entwickelt dabei das busstheologische Modell, das ich hier von Ute Schwab übernahme:[12] .



Danach setzt die Handlung des ersten Abschnitts der Erzählung, die Vorgeschichte, ein. Hier tritt das Wort "reht" nicht auf[11] und die Erwähnungen zum Gnadenkomplex sind, wie bereits oben erwähnt, auf Gregorius bezogen. Während seiner Zeit im Kloster ist Gregorius zwar bereits ein von Gott Geliebter, aber diese "minne" merkt er nicht. Er studiert das göttliche Gesetz und danach beginnt sein eigenes Leben unter dessen Einfluss zustehen. Er selbst führt im Gespräch mit dem Abt das Wort "reht" im Mund. "Reht" trägt in dieser Passage die Bedeutung: "im Sinne des göttlichen Rechtes". Gregors Leben steht in diesem Stadium stärker unter dem Einfluss des Gesetzes als unter dem der bewussten Gnade.

Während der Zeit als Ritter spielen "Gesetz" und "Recht" keine entscheidende Rolle. Hier, wie bereits in der Vorgeschichte, herrscht das Wortfeld "missetat" vor. Der im weltlichen Bereich befindliche Mensch wird durch Verstoss gegen das Gesetz zum Sünder. Die entscheidende Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Gnade findet im fünften Abschnitt der Erzählung statt, während der Bussfahrt. Schon die Anhäufung der Begriffe "gnade" (14x) und "sünde" (17x) deutet das an, dabei ist darauf zu achten, dass es sich hier um zwei Varianten der Gnade handelt: Die Gnade während der Busse (gratia

sanans), die rein äusserlich durch das Überleben angedeutet wird, und um die Gnade nach der Busse (gratia remissionis), die sich durch den wunderbaren Fischfang zeigt. Gregorius, der während der Bussfahrt der "gnaden eine" (3104) oder einfach "gnadenlos" (3130) ist, wird am Ende seiner Busszeit "sündelos" (3658). Diese geschieht durch die Gnade Gottes, die sich in dem Wunder des Fischfangs zeigt.

Gregorius, in dessen Person sich gezeigt hat, dass auch der schlimmste "sündaere" durch die Gnade Gottes erlöst werden kann, und der in sich demonstriert, dass die Gnade Gottes über dem Gesetz steht, wird nun zum Richter, zum Rechtsverwalter Gottes auf Erden, zum Papst, der nun aufgrund seiner Erfahrung von Gesetz und Gnade selbst über die Christenheit in diesem Sinne richtet:

> sus kunde er rehte maze geben
> über geistlichez leben,
> da mite der sündaere genas
> und der guote staete was,
> von suer starken lere
> so wuohs diu gotes ere
> vil harte starcliche
> im roemischen riche. (3822-3830)

Verzeichnis der eingesehenen Literatur

Cormeau, Christoph: Hartmanns von Aue'Armen Heinrich' und 'Gregorius'. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München 1966.

Goebel, Dieter K.: Untersuchungen zum Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns Gregorius. Berlin 1974.

Klemt, Ingrid: Hartmann von Aue. Eine Zusammenstellung der über ihn und sein Werk von 1927 bis 1965 erschienenen Literatur. Kiel 1968.

Maurer, Friedrich: Das Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit. Bern & München 1951.

Neubuhr, Elfriede: Bibliographie zu Hartmann von der Aue. Berlin 1977.

Schwag, Ute: Lex et Gratia. Der literarische Exkurs Gottfrieds von Strassburg und Hartmanns Gregorius. Messina 1967.

Anmerkungen

1. Ute Schwab: lex et Gratia. Messina 1967.
2. a. a. O.
3. Friedrich Maurer: Leid. Bern & München 1951.
4. Dieter K. Goebel: Untersuchungen zum Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns Gregorius. Berlin 1974

Christoph Cormeau: Hartmann von Aues'Armer Heinrich' und 'Gregorius'. München 1966

5. Alle Textverweise beziehen Sich auf: Hartmann von Aue, *Gregorius*. Stuttgart (Reclam) 1976
6. Zu diesem Bereich gehören auch: 98, 905, 1715, 1863, 1943, 2225, 2311, 2317, 2380, 2515, 3115, 3427.
7. Zu diesem Bereich gehören auch: 1509, 1685, 1708, 3560, 3617, 3797, 3793, 3867, 3888, 3988.
8. 931: Fasst man Gregorius als Jonas-Antitypus auf, kann lediglich von einem indirekten Bezug gesprochen werden.
9. 1260: Belehrung durch Gott, 1729: Güte das Abtes
10. Ute Schwab weist auf die Bedeutung der Tafel (lex) und die Symbolik des Fischfangs (gratia) hin. Neben dieser symbolischen Bedeutung sind aber auch auf der Wortebene Strukturen erkennbar, die hier aufgezeigt werden sollen.
11. lediglich in seiner weitesten Bedeutung im Vers 905
12. Ute Schwab, a.a.O.s. 57

ALEXANDER VON PECHMANN
(München)

ZUR POLITISCHEN THEORIE DES SPÄTEN SCHELLING

Aus zwei Gründen bedarf es m. E. einer Korrektur des bisherigen Schellingbildes. Schelling war für die politische Theorie bislang weitgehend uninteressant, weil er als einziger Vertreter des deutschen Idealismus als ein "unpolitischer Denker" galt. Er wurde einesteils dafür gefeiert, weil er nach den Verirrungen in die Politik die Philosophie wieder zu ihrem wahren Gegenstand zurückgeführt habe. Anderenteils wurde aus dieser Unpolitik ein politischer Standpunkt gefolgert: seine Philosophie artikuliere die nachrevolutionäre Abkehr des Bürgertums von der Politik.
Dies Bild ist grundlegend zu korrigieren. Die jüngst erfolgte Edition des Tagebuchs im Revolutionsjahr 1848 aus dem Berliner Nachlass zeigt, dass Schelling fast täglich die aktuellen Geschehnisse notiert, sie kommentiert und reflektiert hat. "Schelling war", schreibt dazu der Herausgeber Hans Jörg Sandkühler, "entgegen dem Anschein und nicht wenigen Interpretationen, ein politischer Philosoph", und hatte eine konsistente politische Theorie. Der zweite Grund zur Revision betrifft die politische Linke und entspringt den gegenwärtigen dramatischen Veränderungen der geistig-politischen Landschaft und der Argumentationslage, die die Linke herausfordern, einen Neuzugang zur konservativen Theorie zu finden, zu deren Vorläufern auch Schelling gehört. Spätestens seit dem Werk von Georg Lukács über die "Zerstörung der Vernunft" stand der "späte Schelling" unter dem Verdikt, einer der ersten gewesen zu sein, die durch ihren "Irrationalismus" "gedankliche Vorarbeit zur NS-Weltanschauung" geleistet hätten. Lukács' Diktum, das Pro und Contra zur Vernunft sei das "entscheidend wesentliche Moment ... des Klassenkampfes in der Philosophie",[2] prägte die Haltung der marxistisch argumentierenden Philosophie zu Schelling. Mag es damals für diese politisch motivierte Entgegensetzung gute Gründe gegeben haben, so fehlen heute diese Bedingungen. Die marxistische Philosophie und Gesellschaftswissenschaften haben die Möglichkeit, in einen Diskurs zu treten, in dem nicht mehr politische Grundsätze entscheiden, sondern die Wahrheit und das bessere Argument. Dies muss Folgen haben bei der Beurteilung auch von Schellings philosophischem Werk. Schellings Denken war nie unpolitisch; aber es war von Beginn an antipolitisch. Schon 1796, zur Zeit der weiten Begeisterung für Rousseau und die demokratische Staatsform, hatte er im "Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" verkündet: "jeder Staat" - ob Monarchie

oder Republik - "muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*"[3]. An diesem Grundsatz hat Schelling bis zuletzt festgehalten, wenngleich er ihn schon bald wesentlich modifizieren sollte. Die entscheidenden Grundlagen dafür, die er auch später nicht mehr revidieren sollte, schuf er in seiner "Freiheitsschrift" von 1809. Das hier entwickelte Konzept erlaubte es ihm, einerseits an seiner antipolitischen Einstellung festzuhalten, andererseits jedoch eine Begründung für die Existenz und Dauer des Staates zu geben. Schelling griff dazu den Grundgedanken der Theodizee auf und damit das Problem, warum das, was eigentlich aufhören soll, was wesensmässig böse und nichtig ist, dennoch existiert. Seine Antwort war, dass der Grund der nichtigen Existenz des Staates und seines Fortbestehens im Abfall des Menschen von Gott liege; es sei die Freiheit setzenden Differenz, in die der Mensch sich zu Gott gestellt habe. "Der Staat", so Schelling, "ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs"[4]. Insofern der Staat also den Grund seiner Existenz in der Entfernung des Menschen von Gott hat, gehört er dem Reich des Bösen, des Negativen und Substanzlosen und dessen an, was eben "aufhören" soll. Insofern die Existenz des Staates jedoch mit der darauf gegründeten Freiheit des Menschen von Gott gegeben ist, so hat er eine in dieser menschlichen Existenz wurzelnde Notwendigkeit und Dauer. Der Staat existiere, weil und solange der Mensch im Stadium seiner Freiheit und Trennung von Gott existiert.

Diese religionsphilosophische Grundlegung des Staates hat bekanntlich zu seiner Zeit schon Verwunderung ausgelöst und Schelling das Image eines mystischen Theosophen eingebracht. Doch dies ist hinlänglich erörtert worden und soll hier nicht vertieft werden. Interessanter erscheint mir, der theoretischen Lösung des Problems nachzugehen, wie Schelling einerseits die Kritik an der Macht des Staates gegenüber dem Individuum aufrechterhält, andererseits aber die Notwendigkeit des Staates begründet. Dies geschieht weder durch Rekurs auf ein individuelles Vernunftsubjekt, wie bei Locke oder Rousseau, noch auf ein Geschichtssubjekt und dessen immanente Dialektik, wie bei Hegel oder Marx. Schelling nimmt demgegenüber einen gleichsam vorzeitlichen Ursprungsakt an, der diese erst als Subjekte konstituiert. Indem Schelling also Geschichte und Vernunft nach dem jüdisch-christlichen Muster des "Sündenfalls" entwirft, vermag er es, beides, die Kritik am Staat wie dessen notwendige Existenz, konsistent aus dem einen Grundgedanken des Abfalls des Menschen von Gott zu entwickeln. Er handelt sich dafür natürlich die Begründungs- und Erklärungsprobleme ein, wie dieser "Abfall" denn zu begreifen sei.

Das Zweite, nach dieser religionsphilosophischen Grundlegung, ist nun, dass Schelling das Dasein des Staates durchaus in der Vernunft gegründet sieht. Er kann dies,

weil für ihn, verkürzt gesagt, Freiheit und Vernunft dasselbe sind. Die Vernunft ist für ihn eben das, wodurch der Mensch sich frei von aller Bindung zu Gott selbst bestimmt, und eine konsequente Vernunftphilosophie galt ihm folglich auch als ein konsequenter Atheismus. Daher müsse auch der Staat, dessen Grundlage nichts als die Vernunft ist, als ein durch und durch atheistisches und säkulares Gebilde verstanden werden. Der Staat gehorche nur seinen eigenen, vernünftigen Gesetzen, und nichts wäre verkehrter, als in ihm ein irgendwie göttliches Gesetz oder Handeln zu entdecken; denn dies widerspräche seiner Herkunft aus dem Bösen.

Es war daher auch verfehlt, in Schelling einen Protagonisten religiös motivierter Politik zu sehen. Die christliche Orthodoxie, die katoholische in München und die protestantische in Berlin, schien mit ihrer Distanz zu Schelling ein feineres Gespür gehabt zu haben als die Kritiker, die ihn als Verfechter einer christlich inspirierten Politik angegriffen haben. Er stand hinsichtlich des Laizismus des Staates dem französischen Rationalisten Montesquieu näher als etwa Hegel, der im Vernunftstaat ja zugleich auch die Verwirklichung der göttlichen Idee gesehen hatte. Was nun den Begriff der Vernunft betrifft, auf den Schelling den Staat gegründet sah, so wandte er sich zunächst unmissverständlich gegen die sog. "subjektive Vernunft" der Vertragstheorien der Aufklärung. Diese Konzepte, die dem Einzelnen eine natürliche Vernunft zuschrieben, propagierten nichts als die "unsinnigste Anmassung absoluter Egoität"[5]. Die Resultate solcher Versuche, den Staat auf die subjektive Vernunft zu gründen, seien gewesen, dass der Staat entweder handlungsunfähig oder zum Instrument despotischer Personen wurde, wodurch sich nur zeige, dass das, was als "subjektive Vernunft"ausgegeben wurde, nichts als haltlose und zufällige Willkür gewesen sei.

Schelling räumt zwar ein, dass Staaten faktisch von den Menschen gemacht und von ihnen anerkannt werden müssen; aber diese Tatsachen allein begründeten noch kein Existenzrecht; im Staat, so Schelling, "walten noch andere Mächte ... als menschliche Willkür"; diese sei "einem höheren Gesetz und einem über sie selbst erhabenen Princip unterworfen"[6]. Und man tut ihm sicher nicht Unrecht, wenn man dieses Prinzip, im Unterschied zur subjektiven, die "objektive Vernunft" nennt. Diese sei es, die die Grundlage des Staates bilde.

Schelling nennt diese "objektive Vernunft" die über den Zeiten stehende und keiner Veränderung unterworfene Macht, die jeder empfinde und, ob er will oder nicht, anzuerkennen gezwungen ist. Hier erinnern seine Formulierungen an die Aussagen der Stoa über das höchste Vernunftgesetz, das über allem positiven Recht stehe, und das zu überschreiten verderblich sei. Sie sei die austeilende, absolut gerechte Macht, die von der

Antike als Dike verehrt wurde, und von der Aristoteles als einer allgemeinen Ahnung der Macht gesprochen hatte, die vor jedem Vertrag Recht und Unrecht bestimmt. Diese objektive Vernunft sei es auch, die nach Kant dem absolut-freien Willen das unbedingte Gesetz, den kategorischen Imperativ auferlege und sich im menschlichen Bewusstsein als Gewissen äussert. Das Vernunftgesetz sei gleichsam das ethische Grundgesetz, welches den Staat erst sanktioniere, und um dessentwillen er da sei.

Von dieser Macht ausgehend bestimmt Schelling nun das Wesen des Staates, dessen Aufgabe es sei, das Vernunftgesetz äusserlich, mit zwingender und faktischer Gewalt ausgerüstet, zur Wirkung zu bringen. Der äussere physische Zwang, die Gewalt und Unterwerfung der Bürger seien daher notwendige Attribute des Staates. In dieser Hinsicht lässt sich Schelling durchaus in die Reihe der modernen Machtstaatstheoretiker stellen, die den Staat als blosses Herrschaftsinstrument verstanden haben. Der Staat sei weder die Erfüllung des menschlichen Daseins, wie die Antike angenommen hatte, noch hingeordnet auf einen ihn transzendierenden Zweck, kein "Heiliges Reich", als das das Mittelalter den Staat verstand. Schelling war zwar ein Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft, der das Verhältnis des Staates zu den Individuen als ein Verhältnis der Herrschaft und Macht sah, aber er vertrat keine imperialistische Machtstaatstheorie, die in der Staatsmacht einen nur blinden und vernunftlosen Trieb bzw. Willen wirken sah. Denn Schelling galt nicht der archaische Wille als Grundlage des Staates, sondern im Gegenteil die objektive, gesetzgebende Vernunft. Man könnte Schelling dementsprechend in der Weise interpretieren, dass er den Versuch unternahm, den antiken Glauben an eine objektive Vernunftordnung in das Zeitalter der Moderne hinüberzuführen, in dem die Ordnung auf dem staatlichen Zwang gegenüber den autonom gewordenen Individuen beruht.

Aufgrund dieses Konzepts vom Wesen des Staates übte Schelling nun entschiedene Kritik an der ihm in vielem verwandte Staatstheorie Hegels. Und in der Tat stimmen sie, äusserlich gesehen, in wichtigen Punkten überein. Beide übten sie Kritik an der Vertragstheorie als willkürlichen und artifiziellen Konstrukten; beide versuchten sie, das antike Staatsverständnis mit dem modernen zu verbinden; und beiden war die Auffassung gemeinsam, dass es eine objektiv wirkende Vernunft gäbe, die nicht von Menschen gemacht ist, sonderen die sie beherrscht: Hegels Weltgeist und Schellings objektive Vernunft. Und dennoch trennen beide Welten.

Vereinfacht gesagt, sah Hegel den Staat positiv und Schelling negativ. Und da beide in der Vernunft das Wesen des Staates sahen, lag ihr Konflikt auch im gegensätzlichen Begriff von Vernunft. Hegel begriff die Vernunft sowohl subjektiv als auch objektiv. Sie sei das in der Geschichte, was in ihr mit innerer Notwendigkeit

fortschreitet, sich entwickelt und darin zum Bewusstsein ihrer selbst kommt. Die Geschichte hat demnach für Hegel Anfang und Ende; sie erfüllt sich im Vernunftstaat, in welchem das Bewusstsein von der Freiheit aller zur Grundlage und zum Prinzip des Staates geworden ist; der Staat gilt als Verwirklichung der Vernunft, als göttliche Idee.

Schellings Einwand ist nun, dass hier der Staat als ein Positives und als ein geschichtlich Letztes gefasst wird. Damit aber mutet Hegel dem Staat etwas zu, was dieser gar nicht erfüllen könne, nämlich die freie und zwangslose Vereinigung freier Menschen. Hegels Geschichtsmodell enthalte, dass die herrschaftslose Versöhnung oder, modern gesprochen: der herrschaftsfreie Diskurs real möglich sei. Diese Annahme aber sei theoretisch leere Schwärmerei und führe praktisch zur Auflösung jeder vernünftigen Ordnung und zur Herrschaft der Willkür; das Ende der Vernunft sei tatsächlich das Ende der Vernunft, Chaos oder Diktatur seien die Folge.

Was so nur als blosse Behauptung erscheint, löst Schelling nun ein, indem er zwei Voraussetzungen benennt, die eine Geschichtstheorie vom Hegelschen Typ machen müsse: "Freiheit und Unschuld (seien) die einzige Bedingung"[7] eines solchen idealen Vernunftstaates. Beides aber gehe in der Realität nicht zusammen; denn entweder befinde der Mensch sich im Stand der Unschuld, dann sei er zwar zur herrschaftsfreien Vereinigung mit anderen fähig, habe dann aber kein Bewusstsein seiner Freiheit, von seinem Ich- und Eigensein; oder aber der Mensch habe dieses Bewusstsein, dann könne er bestenfalls in diese Vereinigung mit anderen gezwungen werden, damit sei die Vereinigung jedoch keine freie mehr.

Die Kontroverse spitzt sich im generellen Vorwurf Schellings zu, Hegel leugne das Böse in der Welt als ein eigenständiges Prinzip. Er stellt Hegel in die Reihe der naiven und flachen Fortschrittsoptimisten, die, wenn sie schon das Böse und Negative nicht leugnen, es doch in eine Triebkraft des dialektischen Fortschreitens zum Guten umfunktioniert hätten. Diesem Geschichtsoptimismus hält Schelling den in seiner "Freiheitsschrift" geäusserten Grundsatz entgegen, dass die Freiheit des Menschen erkauft sei durch seinen Abfall von Gott; diese Gottesferne aber sei das Böse, und dies der Verlust der Unschuld. Daher könne die Vereinigung freier Menschen in der Geschichte nur auf Zwang beruhen; der Staat sei und bleibe eine negative Zwangsanstalt, und die Versuche, ihn gleichsam zu humanisieren eine leere und hoffnungslose Utopie.

Trotz seiner Gegnerschaft zur Idee des historischen Fortschritts wäre es unangemessen, Schelling nun als "Reaktionär" zu kennzeichnen; denn seine Fortschrittskritik wollte ja keine bestimmte, etwa die feudale Staatsverfassung verteidigen. Er war vielmehr konservativ in dem Sinn, dass das Wesen des Staates,

nämlich das objektive Vernunftgesetz zur Geltung zu bringen, unangetastet bleiben müsse und nicht zur Disposition gestellt, d. h. ins Subjektive gewendet und ausgehöhlt werden dürfe. Es müsse wie ein Gesetz der Natur wirken, das die Menschen, indem sie es erkennen, anerkennen, aber nicht ändern können. Diese konservative Haltung im Grundsätzlichen schloss jedoch Fortschritte im Einzelnen nicht aus. Auch wenn Schelling hinsichtlich der Staatsform die sog."aufgeklärte Monarchie" durchaus als die beste ansah, so war er doch auch geneigt, "Reform (nicht Revolution)"[8] zuzulassen, wenn sie nur das Wesen des Staates nicht berührte.

Solchen konstitutionellen Reformbestrebungen gegenüber betrachtete er es jedoch als die wichtigste Aufgabe seiner Zeit, "dem Individuum die grösste mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen"[9]. Diese Freiheit erfülle sich aber nicht im, sondern gleichsam jenseits des Staates"[10] in der Entfaltung der Potenzen in Kunst und Wissenschaft, die wesentlich vom Geist der Religion getragen sein müssten. Dieser Geist der Religion allein, nicht die Politik, sei es, in welchem "die (allgemein angestrebte) Vereinigung der widerstrebenden gesellschaftlichen Kräfte gefunden und damit der Bestand der Gesellschaft gesichert werden könne"[11].

Sein Fortschrittsbegriff zielte also nicht auf das Politische, sondern auf das Soziale und dessen Fundierung in der Religion. Nicht zuletzt deshalb waren Schellings Arbeiten der letzten Jahre auch ganz der wissenschaftlichen Erneuerung der Religion, der sog. "wissenschaftlichen Religion" gewidmet.

Anders als die nachfolgenden politischen Theorien beharrte Schelling auf der strikten Trennung von Staat und Gesellschaft. Seine Theorie ist daher als Opposition sowohl zu jenen Theorien des Machtstaates zu verstehen, die, quasi durch eine "Revolution von oben", im Staat den Organisator der gesellschaftlichen Beziehungen sahen, als auch zum aufkommenden Sozialismus, der die sozialen Konflikte demokratisch lösen wollte. Für Schelling wäre es die Folge solcher Eingriffe des Staates in die Gesellschaft gewesen, dass staatliches Handeln "in gemeine Wohltuerei ausarte"[12] - wie er schrieb, und der Staat damit seine Autonomie gegenüber der Gesellschaft verlöre. Bestenfalls durch Anregungen könne der Staat auf schon in der Gesellschaft vorhandene Aktivitäten wirken. Der Staat, so sein konservatives Credo, dürfe "nicht Gegenstand, (sondern) nur Voraussetzung alles Fortschritts" sein[13]. Schellings politische Philosophie ist bisher nicht nur weitgehend wirkungslos geblieben, sondern durch die historische Entwicklung auch überholt worden: nach der Revoluton von 1848 konstituierte sich in Deutschland ein Nationalstaat, der die traditionellen Beschränkungen überwand, soziale Interessen, zunächst des Bürgertums, dann der Arbeiterklasse aufnahm, um sie nationalistisch nach innen und aussen zu wenden. Im

20. Jahrhundert entwickelten sich Demokratien und Parteienstaaten, die ausdrücklich auf der engen Verflechtung von sozialen Interessen, weltanschaulichen Programmen und politischen Zielen beruhten. Diese Entwicklungen widersprachen grundsätzlich Schellings politischen Vorstellungen. Die aktuellen politischen Ereignisse könnten seine politische Theorie jedoch in einem neuen Licht erscheinen lassen. Denn erstens lassen die gegenwärtigen politischen Prozesse sich höchst unzureichend im traditionellen Schema von "Fortschritt und Reaktion" oder "Revolution und Konterrevolution" beschreiben. Und zweitens beinhalten die gegenwärtigen Vorgänge im ehemals "realen Sozialismus" einen Rückzug des Staates aus der Gesellschaft und eine Entflechtung von Staat und Partei, deren Dynamik und Rasanz bis vor kurzem unvorstellbar waren. Dies geht einher mit einer moralischen Krise des Staates. Und zum dritten scheint es, als könne sich, über dem Wohlstandsinteresse und dem Nationalstaatsgedanken, die sich derzeit artikulieren, auch die Religion erneut als ein konsensstiftendes Element etablieren. All dies, so scheint mir, sind Elemente, auch über Schellings politische Philosophie und ihre Begründungsmuster, in einem veränderten Kontext erneut nachzudenken.

Verzeichnisse

1. F. W. J. Schelling, Das Tagebuch 1848, hg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 1990, S. XXXIII.
2. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Band 1, Darmstadt 1981, S. 10f.
3. zit. nach G. W. F. Hegel, Werke, Frankfurt / M 1971, S. 234-235.
4. F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke (SW), Stuttgart 1856, Bd. VII, S. 461.
5. SW VIII, S. 10.
6. SW XII, S. 3.
7. SW VII, S. 462.
8. SW XI, S. 551. - 9 ebd. - 10 ebd.
11. A. v. Pechmann, Schellings Hegel-Kritik im Lichte der Gegenwart, in: Annalen IV, hg. von H. H. Holz und J. Manninen, Köln 1988, S. 135.
12. L. Trost und F. Leist (Hg), König Maximilian II. von Bayern und Schelling, Stuttgart 1890, S. 200.
13. SW XI, 550.

DOMONKOS ILLÉNYI

GEDANKEN ÜBER DIE GESELLSCHAFTS- UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE VON WALTER BENJAMIN

Walter Benjamin oft zitierte Kunstauffassung bindet sich mit vielen tausend Fäden an die Gesellschaft und Geschichte, sie ist ihnen fast entnommen worden. Womöglich können wir uns das Geheimnis des Denkers erschließen, wenn wir seine Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie zu verstehen versuchen.

Benjamin pflegte man als Anhänger der Frankfurter Schule zu bezeichnen, obwohl er, trotz seiner Beziehungen zu dem Kreis, diesem nie angehörte und eher selbständiger, linsgerichteter Denker und ergebener Freund der bürgerlich demokratischen Werte gesehen werden kann. Er war es auch, der als Kritiker die Charakterzüge der mit der als "late Capitalism" kompressiert demonstrierenden Kultur auch nach seinem Tod die Jugend-nach 1945 - in Fieber versetzte, und es kann auch kein Zufall sein, daß seine dritte Renaissance auf dem westdeutschen Soziologenkongress 1968 begann, und die Welt ihn auch seither zu den belesendsten Philosophen rechnet.

I.

Zahlreiche Schriften von Walter Benjamin kamen nicht in die Hand seiner intellektuellen Zeitgenossen. Er war selber ein Grübler, der die Produkte seiner Kämpfe, seines Ringens eher aufschrieb als zeigte und veröffentlichte. Vielleicht scheute er das Mißverständniss, die falsche Interpretation seiner Schriften, in einem Zeitalter als die Chancen der Linken schrumpften und der Faschismus in ganz Europa seine Triumphe feierte. Darüber hinaus dürfte ein eigenartiger Gegensatz ihn gedrückt haben, wie aus seinen Schriften hervorgeht. Ein Gegensatz zwischen dem Niveau der erreichten technischen Zivilisation und der Leere und Unausgefülltheit der menschlichen Dimensionen. Diese technische Zivilisation hatte für sich die Gipfel der Elektronik, der Fernsehtechnik, der Flug - und Rechnungstechnik usw. erklommen, aber für die Menschen Artbeitslosigkeit, Mietskasernen, Vermassung, die Herrschaft des "Gelehrt-Ungelehrten" mit sich gebracht. Das letztere hat Benjamin in seiner Heimat mit der

Anpassung schlechten Sinnes, mit der Unterwürfigkeit der Macht gegenüber charakterisiert. In Deutschland wurden die Leute der allgemeinen Macht so untergeordnet, wie man das bloß in der Clan-Gesetz-Welt der primitiven Völker findet.[1] In dieser Clan-Welt genießt der Einzelne keine Unabhängigkeit, ihm fehlt die Ironie, er ist ein einsamer Wolf im Reich der technischen Entwicklung geworden.

Die Art Pessimismus war mißverständlich, er korrespondierte für viele mit der früheren Philosophie von O. Spengler. Womöglich dadurch wird verständlich, daß Benjamin z.B. seine Schrift "Der Begriff der Geschichte" niemals veröffentlicht hat. Immerhin, sein Pessimismus wurde durch die Devalvierung der humanen Werte genährt, der Endpunkt war zweifelsohne der Faschismus selbst, als Endergebnis der kapitalistischen Massenkultur. Zu demselben Schluß kommt auch die Frankfurter Schule: Aber hier, in der negativen Geschichtsphilosophie der Frankfurter, wurde das totale System aus der immanenten Dynamik des menschlichen Bewußtseins hergeleitet, in das die Welt durch die Verbreitung und Expansion des Faschismus und Stalinismus gelangt war. Damit verließen Horkheimer und Adorno den theoretischen Rahmen des Kapitalismus, der bis dahin die Grundlage ihrer Untersuchungern bildete - und der Zivilisationsprozeß als Totalität wurde zur Quelle ihrer Argumentation gemacht. In der Argumentation erscheint der Faschismus als eine Art historische Endstation "der Logik des Zerfallens" - als eine Notwendigkeit, die sich aus der ursprünglichen Existenzform des Menschengeschleschtes ergibt. Worum geht es? Das instrumentale Denken des urgesellschaftlichen Menschen, mit dem sich der Mensch gegen die Naturkräfte verteidigte und dadurch einseitig wurde, zeitigte die stufenweise Bändigung seines Instinktlebens, die Knebelung seiner sensualen Fähigkeiten - während er die die Herrschaftsverhältnisse legitimierende Gesellschaft entwickelte. Damit folgte der Zivilisationsprozeß der Schneckenlinie der wachsenden Verdinglichung, die im ersten Augenblick der Unterjochung der Natur ihren Anfang nahm und sich am konsequentesten im Faschismus ausprägte. Also die Frankfurter suggerierten, daß der urgeschichtliche Zustand des Menschengeschlechtes durch Herrschaft über die Natur verkürzt wird und somit die zivilisatorische Entwicklung durch das stufenweise Zurückdrängen der Naturschranken gekennzeichnet ist.

Ohne Zweifel wollten die Frankfurter, gestützt auf romantische und lebensphilosophische Motive, vermitteln, daß Akte der übernatürlichen instrumentalen Herrschaft zur Entfremdung des menschlichen Geschlechts geführt haben. Aus der These folgen:

1. Aus dem Ganzen des Zivilisationsprozesses fiel die Kommunikationspraxis des Alltags heraus, die quasi Bahnbrecher und Erzeuger des Zivilisationsprozesses ist. Diesen Gedankengang verfolgte später J. Habermas.

2. Die theoretische Kritik der Herrschaft über die Natur wurde so radikal entwickelt, daß die politische Praxis bloß als eine Form der Verfügungshandlung Platz bekommen kann, aber man hat damit die gesellschaftliche Praxis prinzipiell unter den positiven Alternativen auch ausgeschlossen. Als Durchbruch, als eine Diskontinuität erhält Platz in diesem Zusammenhang die Revolution, aber nicht als radikaler Umgestalter der gesellschaftlichen Verhältnissse, sondern als Unterbrechung des Zivilisationsprozesses, die die alleinige Möglichkeit der politischen Befreiung bietet. Die Anerkennung der Diskontinuität ist nicht bezeichnend für alle linksgerichteten Richtungen. Nach Benjamin sind es die Sozialdemokraten, als die einflußreichste Richtung der europäischen Linken, die in ihrer Zaghaftigkeit die Kontinuität des gesellschaftlichen Fortschritts und einen kleinlichen Historismus verkünden. Die Folge ist dann Handlungsunfähigkeit. Also der Fortschritt bei den Sozialdemokraten seiner Epoche treibt in eine homogene und leere Zeit, das führt zu ständigem Zeitverfehlen. So leben die Anhänger dieser Bewegung in einer Zeitlosigkeit, wie die Kranken in Thomas Manns "Zauberberg". Sie befinden sich weit von der aktiven Handlung.

Daraus folgt, daß Benjamins Pessimismus etwas eigenartiges ist. Die Grundlage seines Pessimismus ist die Überzeugung vom Sieg des Bösen, aber er glaubt zugleich daran, daß der dem Bösen immanente Gegensatz den Rahmen des Bösen ebenso auseinandersprengen wird, wie das Hegelsche System von der Dialektik aufgesprengt worden ist. Das Böse in seiner Machtlosigkeit und fehlenden Vollendung provoziert eben ständig den Kampf gegen sich selber, bis zur Vernichtung.

Die gegen das Böse Auftretenden reißen jedoch nicht nur sichtbare Mauern ab, sondern sie bringen auch neue Qualität aus sich selbst hervor. Die neue Qualität verdichtet sich im Begriff "Hoffnung", die aus dem Alten alles retten mag, was für die Gegenwart und Zukunft wertvoll und deshalb zu retten ist. Das nach dem Sturz des Bösen sich neu organisierende Wertsystem schwemmt aber nicht nur Gruppen mit positiven Tugenden mit sich. Gruppen neutralen Charakters gehen eine zeitlang zusammen mit dem neuen. Bald darauf an den Rand des Spielplatzes getrieben, leiten sie einen Angriff gegen das Entartete ein. Daraus läßt sich schließen, daß der Fortschritt als Sturm existiert, der den der Geschichte den Rücken zuwendenden Engel in die Zukunft treibt. Perspektivisch immer, aber in der gegebenen Zeit für allerlei Bestrebungen Platz garantierend, bringt er das Totale zum Sieg.

Mit anderen Worten: der Forschritt zwingt seine Gefolgschaft unter seinen Fokus, die sich an der Aufrechterhaltung und Vollentfaltung des Lebens beiteiligt, er ordnet ihre Reihen wieder, er ist wählerisch und stellt eine Wichtigkeitsreihenfolge unter ihnen auf. Er nimmt das langsamere Tempo an, aber die als Diskontinuität dargestellte oder perzipierte Erscheinung gehört auch ihm an: - die Diskontinuität, als eine von Menschen erlebte kathartische Augenblicksreihe - und zeitgleich als Quasi-Katharsis, wenn auch das zum Weiter - und Überleben nötige Quasi-Wertvolle ans Tageslicht kommt - nach der Logik des Heliotropismus, worüber Benjamin so schön schreibt.[2]

Danach geht der Quasi-Wert zugrunde oder treibt edle Reben, oder aber er wartet auf eine neuere Diskontinuität, schläft den Wintertraum des Grizzlybären.

Als Sturm spürt Benjamin den Fortschritt, der von einer eigenartigen mythischen Kraft dem Menschen aufgezwungen ist. Was mag man hier tun: womöglich so viel, daß man bewährte Werte unter seinem Kittel versteckt, beiseite schafft, aufbewahrt und den späteren Generationen übergibt, die darüber werden Rechenschaft ablegen müssen - im Zeitalter der Abrechnungen... Das ist der Mythos des Fortschritts.

II.

"Die Hoffnung der Hoffnungslosen" stellt den "historischen" Menschen dem existierenden Antichristen gegenüber, den die Geschichte verstehenden Menschen. Während Benjamin den unproduktiven Neopositivismus, die spekulative Lebensphilosophie und den "holden" Historismus abweist, die die unter - und über -, neben- und hintergeordneten geschichtlichen Ebenen durch selbstzufriedene Tatsachenreihen zu ersetzen versuchen. Der die Geschichte verstehende Mensch lebt mit den das historische Kontinuum unterbrechenden gesellschaftlichen Gruppen, die die Vergangenheit und die Zukunft durch das Prisma ihrer eigenen Gegenwart durchzwängen, und diese Doppelstrahlenbrechung bietet den Zeitebenen der menschlichen Geschichte eigene Farbe.

Konkret: Die unterdrückte Klasse bewertet wohl auch die Gegenwart; diese wird als eine Phänomenwelt aufgefaßt, die in der Umwälzung gereift ist. Aufgrund ihrer historischen sucht sie ihr Zukunftsbild zu gestalten und die Vergangenheit neu zu deuten. Auch wenn die unterdrückte Klasse in der Vergangenheit Leid erfahren hat oder diese durch ihre Arbeit beeinflußt hat, wird diese Vergangenheit als Totales von der erlösten Menschheit in Besitz genommen.[3]

Auch das von den altertümlichen chinesischen und griechischen Denkern erforschte "Glück" kann bloß in unserer Zeit erreicht werden, falls die blinden Kräfte der Geschichte mit Erfolg zurückgedrängt werden mögen. Womöglich im Interesse des Zurückdrängens wird vor uns die Struktur des Werkes ausgebreitet, während Benjamin die Dimensionen von Streik, Kriegsrecht, von Militarismus und Todesstrafe an die Frage der Staatlichkeit zu koppeln bestrebt.[4]

Benjamin glaubt an das gewaltlose Arrangement von Konflikten, und das wird bei ihm keine Statusfrage, wie von den Benjamin - Interpreten behauptet wird. "Überall kommt eine gewaltlose Vereinbarung zustande, wo eine Herzenskritik die reinen Mitteln des Abkommens in die Hand des Menschen gibt."[5] Im Ganzen ist die Kritik an der Gewalt nichts anderes, als die Philosophie der Geschichte der Gewalt. Diese Geschichte gewinnt dabei verschiedenen Inhalt, wenn sie an Gesellschaftsschichten gebunden ist. Für Bestimmte gilt die Gewalt als Rechtsberaubung, für Andere als rechtsschaffender oder rechtsvorbehaltender Faktor. Benjamins Schlüsselsatz: *"Die mythische Kraftgewalt ist in aller Form abzuweisen."* Er konnte bis zu seinem Tode am 6. 9. 1940 nicht wissen, daß die in Europa ihre Siege begehende Agression bald deren linksradikaler Variation, dem Stalinismus weichen würde, welche große Verwürstungen in der Welt, haptsächlich in Europa verursachen würde. Er scheint klar gesehen zu haben, daß sich die Balkanisierung von Mitteleuropa aus den Entscheidungen der Entente nach dem Ersten Weltkrig ergab, die die Wirtschaft, die Kultur und die Völker des ganzen Raumes dem kleinlichsten Gezänke und Katzbalgen, sowie teilweise einem Unterdrückungssystem byzantinischster Art auslieferte. Richtig war die Einschätzung von Benjamin: die Volksgemeinschaften von Mitteleuropa leben "jetzt" in den 30-er Jahren! -, wie die Einwohner einer umzingelten Stadt, denen es an Lebensmitteln und Schießpulver fehlt, und die nach menschlichem Ermessen keine Hoffnung haben, unterstüzt zu werden. Der vor aller Art der Gleichschaltung sich grauende Benjamin sah Deutschland vor dem gleichen Schicksal, Deutschland, wo der authentische Denker als Aussenseiter und Waldkauz behandelt wurde, wo die Verteuerung der Wohnung und des Verkehrs die Freizügigkeit hemmte. Er merkte etwas wichtiges dabei: daß in dem leistungsorientierten Spätkapitalismus vor und nach 1945 ein bestimmter Wert zum ethischen Grundsatz werden würde, und das war *das Prinzip der Verantwortung.*

Der Wendepunkt der menschlichen Geschichte, meint Benjamin, korrespondiert mit der Erkennung der bewußt angenommenen Verantwortung, und mit ihrer politisch-wirtschaftlichen Praxis. Die Durchsetzung der Venantwortung schließt die Existenz des Elends der Gesellschaftsschichten aus, bedeutet ein neues Verhältnis in der Arbeitsverrichtung, in der Aufteilung des Arbeitsprozesses. Die Verantwortung ordnet

die humanen und gesellschaftlichen Beziehungen, die Familienverhältnisse neu. Die Politik wird über sie zur Wahl des kleineren Übels getrieben, und nicht zuletzt der Krieg wird in Frage gestellt - der Krieg, der immer mehr zur Materialschlacht wurde, wobei die von E. Jünger glorifizierten ritterlich-kriegerischen Tugenden eine immer kleinere Rolle spielten. Nichtsdestoweniger, schreibt der Schriftsteller, kann der Krieg im Bereich der metaphysischen Abstraktion, die vom Neonationalismus untermauert wird, anders definiert werden. Mit der Entwicklung des technischen Niveaus werden die Geheimnisse der Natur unmittelbar gelöst, statt den Angelegenheiten der Menschen zu dienen, die Gegensätze und die Belange des Menschen zu fördern.[6]

An den Schlachtenlärm konnte auch Benjamin nicht glauben, und daß der Krieg bloß im Bereich der metaphysischen Abstraktion weiter zu definieren ist. Noch im Leben des Denkers wurde der Krieg zur Wirklichkeit, zum blutigsten Schlachthof des 20. Jahrhunderts.

III.

Die rettende Kritik dagegen greift in die Vergangenheit zurück, um daraus die der Vergänglichkeit ausgesetzten Phänomenen horvorzuheben: "... um die Geschichte als die Exposition der toten Zeit und Leidensgeschichte aufzuzeigen."[7] Diese Art Kritik hebt also heraus: das Wichtige wird von ihr in die Nähe des aus dem Gesichtspunkt der Gegenwart Interessanten versetzt. Sie macht es mit dem Ziel, um unter der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft Verbindung schaffen zu können. Wenn sich damit noch das Missionsbewußtsein und der Messianismus aus der Theologie paaren, kann die Welt womöglich die Lasten der vor ihr stehenden Jahrhunderte auf sich nehmen, - auch die der gesellschaftlichen Umwälzung. Dieser Umwälzung geht der Klassenkampf voran und er wird noch eine Zeitlang folgen, als eine ewige Kategorie, wie die in Teile geschnittene menschliche Gesellschaft.

Die Vergangenheit kann geschichtlich dann interpretiert werden, wenn das bis heute Gültige und Bestimmende unter den Ereignissen der Vergangenheit erkannt wird. Das können alle Lebenssphären für sich selber betrachten, und damit werden auch die integriert, die unmittelbar die geistigen Erben der Tradition sind. Aber dann werden sie zu Mitteln der herrschenden Klasse verdingt. Nur jener Geschichtsschreiber ist fähig, die tradierte Vergangenheit herüberzuretten, der die Philosophie der Sieger und der Besiegten genau kennt und sich dafür entschlossen hat, nie dem Sieger sondern der Linken mit Tat und Rat zu dienen. Dort, im Triumphzug der Machthabenden,

marschieren die ehemaligen Sieger und besitzen die kulturellen Güter, die einst durch die Fronarbeit der anonymen Zeitgenossen und die Fretterei der großen Genies geschaffen wurden. Alle Dokumente der Kultur sind in diesem Sinne die Dokumente des Barbarensieges des Über - und Wegnehmens, aber auch der Enteignung und Verfälschung. Der Historiker soll sich davor verschließen. Seine Aufgabe ist es: die Geschichte gegen den Strich zu bürsten. Man mag sich über die Machtergreifung des Antichristen wundern, man kann ihm bloß im Namen des Fortschritts als einer historschen Normative entgegentreten. Man kann die tradierten bürgerlichen und liberal-demokratischen Gedankengänge provisorisch auch dadurch retten, daß man mit dem Bösen Kompromisse schließt. *Der Konformismus ist hier jedoch Verrat*; der Glaube an das Wunder ist eine Flucht vor der Wirklichkeit.

Der deutsche Arbeiter förderte ungewollt den Sieg der extremen politischen Gruppen "der technischen Rationalität" - mit der Neubelebung der alten protestantischen Arbeitsethik, mit seinem Fleiß und der Bereitschaft zum Bedienen technischer Geräte. Während die Welt in der Unterjochung der Natur vorwärtsschritt, wurden die humanistischen Werten in der Gesellschaft zugrundegerichtet, der Gesellschaftsmensch versank in den Zustand der Barbarei und des ausgelieferten Sklaventums. Gibt es einen Ausweg aus diesem Halbdunkel? Darauf bekommt man eine indirekte Antwort von Walter Benjamin. Er schreibt, auf den warte die Rolle des Erlösers, der gleichgeschaltet oder "dem Haß und der Opferbereitschaft" entwöhnt worden sei. Die Aufgaben des Geschichtsschreibers sind: - die authentischen Kräfte der Gesellschaft zu finden und in den Kampf zu führen; - das Tor der neuen Welt durch die Unterbrechung des historischen Kontinuums zu betreten. Der metaphorische Kern seines Vorgehens lautet: in dem Werk birgt sich das Lebenswerk, in dem Lebenswerk ist das Zeitalter verborgen, in dem Zeitalter liegt der ganze Ablauf der Geschichte. Am Baum des historischen Wissens gedeihen ernährende Früchte, und in ihren Inneren ist die Zeit der wertvolle, aber geschmacklose Samen.

Benjamins Botschaft könnte sein: mit dem Ergreifen der Totalität mögen wir denen behilflich sein, die das Ziel der Kultur in der Rettung der Werte sehen, die aus der konformen Welt von Repression und Wohlstand ausscheiden, die sich vom Sein des materiellen Reichtums und der Fülle ihres Glücks nicht abhängig machen.

Verzeichnisse

1. Walter Benjamin, Angelus Novus Verlag Magyar Helikon 1980. S. 494.
2. Ancsel Éva, Polemia a történelemmel. Verlag Kossuth 1982. S. 65.
3. a. a. O. S. 67.
4. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt. Angelus Novus. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1966. S. 42-66.
5. Walter Benjamin, Angelus Novus Verlag Magyar Helikon. 1980. S. 42.
6. W. Benjamin, Theorien des deutschen Faschismus. in: Gesammelte Schriften. Band I-II-III. Suhrkamp Vg. Frankfurt am Main. 1972. S. 250 /B. II/
7. Papp Zsolt, Utószó in: Angelus Novus, Verlag Magyar Helikon 1980. S. 1127.

Sonstige Literatur

1. Jürgen Habermas, Kultur und Kritik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
2. Walter Benjamin: Briefe Band I-II-III. Suhrkamp Vg., Frankfurt am Main 1966.
3. S. Unseld, Zur Aktualität Walter Benjamins. Frankfurt am Main 1972.
4. Th. W. Adorno, Über Walter Benjamin. Frankfurt am Main 1970.
5. R. Tiedemann, Studien zur Philosophie W. Benjamins. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt am Main 1965.
6. M. Jay, Dialektische Phantasie. Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt am Main 1976.
7. W. Benjamin, Kommentár és prófécia. Gondolat 1969.
8. Radnóti Sándor, Walter Benjamin esztétikája. in: Magyar Filozófiai Szemle 1974. 2-3. és 4-5. sz.
9. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1989.
10. E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main 1961.
11. W. Benjamin, Gesammelte Schriften. Suhrkamp Vg. Frankfurt am Main 1972. Band I-II-III.
12. Hannah Arendt: Walter Benjamin, Bertold Brecht, R. Piper. München 1971.
13. Werner Fuld, Walter Benjamin. Hanser Vg. München - Wien 1979.
14. Bernd Witte, Walter Benjamin - der Intellektuelle als Kritiker. Metzler Studienausgabe. Stuttgart 1976.

DOMONKOS ILLÉNYI

KONSERVATIVE POLITIK IN UNGARN ZUR ZEIT DER ÖSTERREICH-UNGARISCHEN MONARCHIE. REFORMKONSERVATISMUS VON JÁNOS ASBÓTH

"Wenn wir ihn mit jetzigen Augen betrachten, werden wir durch seine Aktualität überrascht, die für seine Zeitgenossen kaum zu ertragen war..." würdigte der berühmte Literarhistoriker Gábor Halász 1942 die politische Tätigkeit von J. Asbóth.[1]

Wer war und was vertrat dieser Denker und Politiker (1845-1911), dessen aktive Tätigkeit in die Zeit der Österreich-Ungarischen Monarchie fiel?

Nach 1867 führte J. Asbóth die Präsidialabteilung des Verteidigungsministeriums in Budapest. Hier verfasste er auch sein Hauptwerk unter dem Titel "Die ungarische konservative Politik", dessen Geist alle seine schriftlichen und mündlichen Stellungnahmen bis zu seinem Tade im Jahre 1911 bestimmte. Wegen seines Konservatismus schied er aus seinem Amt aus und fing an, die konservative Zeitschrift "Kelet Népe" (Das Volk von Osten) mit dem berühmten österreichisch-ungarischen Politiker, Béni Kállay zu redigieren, die den Geist "des grössten Ungarn", István Széchenyi darstellte, zitierte. Kállay nahm Asbóth nach Wien ins gemeinsame Aussenministerium mit, später nach der Okkupation von Bosnien schrieb Asbóth ein zweibändiges Werk über jene Länder, in welchen er seine Untersuchungen im Detail betrieb.[2] Seine Gründlichkeit verschaffte ihm Weltruf. Als Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften kündete er in seiner Akademischen Antrittsrede neuerlich ein konservatives Programm an, und von 1887 an interpellierte er auch als Abgeordneter im Parlament gewissenhaft im Interesse sowohl seiner Wähler als auch der einfachen Arbeiter des Stájerlak-Anina-Bergbaudistriktes.

Staatstheorie und Staatsrecht zwischen Österreich und Ungarn

In der Mitte des vorigen Jahrhunderts konnten noch viele Anhänger des Liberalismus den Sieg des "historischen Prinzips" an den bedeutenderen europäischen Staatsgebilden mitverfolgen.[3] Diese Staatsgefüge erhielten ihre Legitimation auch nach

konservativer Deutung durch die Geschichte. Die das historische Prinzip involvierenden Staaten stützten sich vor allem auf die Bräuche, die nationalen Schichten und die wohlbewährten Institutionen (Komitat, Landtag, Krone usw.). Die immanente Kraft ihrer gesellschaftspolitischen Systeme war die Religion, die den Menschen zum Kampf Glauben verlieh, den Kunstschaffenden Selbstvertrauen gab und dem Staatsmann anstatt Rücksichtslosigkeit, Einbildung und Selbstsucht den europäischen Humanismus anbot.

Asbóth grenzte sich sowohl von den Altkonservativen, die sich nach dem Ausgleich vorsichtig eine zeitlang von der Politik zurückzogen, als auch von den Oppositionellen ab. Die Opposition versuchte in ihrer liberalen Geschäftigkeit die historischen Verbindungen zwischen Österreich und Ungarn zu lockern, die laut Asbóth Ost-Mitteleuropa zu einem Balkanisierungsprozess geführt hätten. Das politische Denken altkonservativen Stils konnte sich anstatt Reformen bloss eine Reichsregeneration vorstellen. Die Aufgabe war dabei jedoch, die Stabilität und die gesellschaftliche Bewegung im Gleichgewicht zu halten, das war die Kunst an der Politikermeisterschaft, die Künstler benötigte, Künstler vor allem in einem Zeitalter, das sich zwischen den Extremen des Vormärz und der Revolutionen und "des Kults des göttlichen Rechtes, der Legitimität und der Stabilität um jeden Preis" bewegte.[4] Besagtes Zeitalter wurde jedoch nicht durch die Revolution, sondern durch den Fleiss, die Bildung, den politischen Rationalismus und die Legitimitätstreue Metternichs fundiert, obzwar die Revolutionen das Staatsgefüge obenhin erschütterten. Das Wesen aller Revolutionsbestrebungen vermutete er im Individualisierungsprozess zu finden, der mit der bürgerlichen Revolution der Niederlande und Englands begann und seinen Höhepunkt in der französischen erzielte, der die organischen Gesellschaften atomisierte und sie solchen Machthungrigen auslieferte, die als moderne Cesaren ihren Völkern und Nationen einen neuen Weg eröffnen wollten. Diese Wege erwiesen sich aber als ungangbar. Dies bewies uns die Geschichte oft genug, die schon immer solche Persönlichkeiten preferierte, die jederzeit vor ihrem Volk und der Welt authentisch sein konnten. "In einer Zeit, wo Personen, Charaktere, Gesinnungen und Verhältnisse sich immer mehr und mehr verflachen, ist es ein unaussprechliches Glück, wenn irgendwo Originalität in Individuen und Verhältnissen noch vorhanden ist; und glücklich ist der Staat, wenn die Lenker seiner Geschicke jene benutzen.[5] Die Originalität allein war aber noch nicht ausreichend, um die Staatsraison als ganzes der allgemeinen Wohlfahrt dienstbar zu machen. Die permanente Umwälzung von Staat und Gesellschaft erforderte es, die politische Praxis auf die Grundwerte der Vergangenheit zu gründen, also in organischer Einheit mit der Vergangenheit zu bringen. Die Theorie der

Umwälzung wurde später radikal, ihre Praxis blieb jedoch immer-in der Auffassung von Asbóth-konservativ. Der Politiker sollte anstatt eine schnelle Umwälzung herbeiführen zu wollen, von der reellen Situation ausgehen, und auch die nicht einkalkulierten Nebenwirkungen seiner Entscheidungen bedenken. "Der Mensch ... will immer in jener Hinsicht etwas kennenlernen, etwas behandeln, gegen etwas kämpfen; mag er auch genau wissen, was ihm dabei zustossen und was daraus resultieren kann".[6]

In diesem Sinne liegt auch derselbe Unterschied zwischen der Wissenschaft von der Politik und der Meisterschaft von der Politik begründet, genauso, wie zwischen der Wissenschaft und der darauf basierenden Meisterschaft. Der Staatsmann, der die Wissenschaft und die Praxis der Politik betreibt, solle sich dessen bewusst sein, dass ein Staat ohne stabile Institutionen nie festwurzeln kann. Freilich meint er das nicht, dass wir uns vor Reformen verschliessen, aber es mag betont werden, dass die Reform fremd jeglichen Nationalbewusstseins nicht existieren darf, und immer reellen und aktuellen Bedürfnissen entsprechen sollte.

Für Asbóth war der Ausgleich historische Notwendigkeit: die Monarchie in dieser Form war der Stützpfeiler der europäischen Ordnung, ein unentbehrlicher Staudamm gegen die jeweilige *asiatische Invasion*. "Sparsamkeit, gegenseitige Achtung, Liebe und Vertrauen sind die Grundbedingnisse des Zusammenlebens" - schrieb gr. Majláth, eine Aussage, die auch Asbóth fast wortwörtlich übernahm.[7] Die Monarchie sei nicht die "Ehe" zweier gleichberechtigter Staaten, da sich die Teilnehmer wieder scheiden lassen könnten. Die Trennung würde aber für Mitteleuropa ein Todesurteil bedeuten.

Der hundertjährige Prozess wurde für Austria 1866 mit Königgrätz entschieden, und damit setzt die östliche Orientierung der Monarchie ein, was Österreich auch von Fr. Gentz 1804 empfohlen wurde, wie auch Otto von Bismarck die Erstärkung der österreich-ungarischen Beziehungen vorschlug. Die Jahrzehnte nach 1867 rechtfertigten für Asbóth, dass Austria keine unterdrückende Macht mehr, sondern der entwickeltere Landesteil, und das industrialisiertere Territorium einer konsolidierten Monarchie sei. Asbóth hatte das Gefühl, dass sich der Schwerpunkt innerhalb der Monarchie nach Ungarn verlagere. Dieses Faktum mache es überflüssig, den wirtschaftlichen Ausgleich überhaupt zu erneuern. Unnötig sei das selbständige Zoll-, Geld-, und Kreditsystem; die parallelen Kapitalinvestitionen in einem Staat verteuerten die Erzeugung, zur vorhandenen Industrie könne sich die Mittel- und Kleinindustrie gesellen, deren Verteidigung die Aufgabe jeder nüchternen, das heisst konservativen, Politik sei. Die gemeinsame Aussenpolitik, das gerneinsame Heer - und Finanzwesen bedeuteten einen Schutzschirm auch für Ungarn. "Unsere Selbständigkeit - schreibt Asbóth - ist in der Legislative um nichts minder, als die irgendeines anderen

unabhängigen Staates."[8] Der Zweck sei also nichts anderes, als in beiden Ländern der Monarchie all das aufrechtzuerhalten, was an dem Ausgleich und an den Verfassungen einwandfrei, gerecht und billig sei. Danach solle sich die Innenpolitik richten, um dem Wunsch und der Sehnsucht "der Landeskinder" Rechnung zu tragen: in Wohlfahrt zu leben, die Kultur zu entwickeln und die Nationalität zu bewahren.

Beziehungen zwischen der Gesellschaft und dem Individuum; dem Staat und der Geschichte. Die soziale Frage

Die gesellschaftliche Frage bedeutete für Asbóth nicht nur einen biologisch-philosopnischen Problemkreis, sondern einen Rahmen für die Ontologie des Individuums. In diesem Rahmen sollte jedarmann seinen Platz finden, sonst gehe der Staatsbürger zu Grunde, wandere aus oder sehne sich aus dem Staatsgebilde hinaus. Asbóth konnte die Organisierung der Gesellschaft auf der Grundlage von "struggle for life" nicht annehmen. Der Mensch als Gesellschaftswesen brauche auch andere Wahrheiten, "dass wir die Kinder desselben Vaters sind, dass wir einander mögen sollen... und das ist das wahre Glück, das der mit Liebe und Opfer verrichteten Pflichterfüllung entspringt."[9]

In diesem Sinne seien alle gesellschaftlichen oder individuellen Tätigkeiten - Dienste, denen gemeinsamer und einzelner Nutzen entstammt. Die unentbehrliche Bedingung zum tatkräftigen Leben sei das Eigenheim, ein respektables Zuhause, das die materielle und sachliche Seite des Familienlebens sichere. Bloss die Familie religiöser Gesinnung vermöge für ihre Mitglieder die Chancengleicheit in der Gesellschaft zu gewährleisten, damit jemand nach Abschätzung und Abwägung auf seinen Platz kommen könne, und nicht auswandere.

Die innere gesellschaftliche Harmonie werde durch soziale Unterstützung ergänzt, die der Liberalismus nicht kennt. Unterstützt werden müssen die besitzenden Schichten, damit Fremde ihre Existenzgrundlage, und ihren Lebensunterhalt nicht gefährden. Die Gesellschaft sorge sich um jene, die aus eigener Kraft nicht auf ihren Beinen stehen können. Dieser Beistand dürfe aber nicht den Umsatz der Kneipen erhöhen.[10] Der Liberalismus lasse auch die Arbeitskräfte miteinander konkurrieren, und im Wettkampf werde immer die billigste Arbeitskraft eingestellt, ausserdem verzichte er auch auf den Arbeiterschutz. Asbóth zitierte demgegenüber das Beispiel des Nachbarn, Austria, wo die konservative Regierung und Gesetzgebung schon längst bemerkenswerte Sozialpolitik betreibe: man habe die Arbeitszeit reguliert, die Frauen-

und Kinderarbeit begrenzt, Versicherungssysteme Gegründet, die Sittenverhältnisse beachtet und begrenzt, die materiellen Bedingungen der körperlichen und geistigen Entwicklung des Arbeiternachwuchses bedacht usw.

In Ungarn konnten die Facharbeiter und teils die angelernten Arbeiter ein menschenwürdiges Familienleben führen, sie lasen Bücher und konnten sich um ihre Eltern und Kinder kümmern. Die animalische Lebensweise der einfachen Arbeiter schien aber Asbóth wegen der enormen physischen Inanspruchnahme und wegen des uneingeschränkten Alkoholkonsums, nicht vertretbar. Ungarn benötige eine vorsichtige, vorsorgliche, weitblickende Politik, deren erste Anforderung sei: eine reelle Vertretung im Parlament, "weil das Ausklammern der berechtigten Aspirationen die Stärke der unberechtigten nährt" - sagte Asbóth in einer seiner Parlamentsreden, als er die Sorgen des Stájerlak-Anina-Bergbaudistriktes erörterte.[11]

In seinen Reden kehrte Asbóth immer wieder zum Thema der Rettung der ungarische Werte tragenden Schichten zurück, da sich die Möglichkeit bot, bewusste, wohldurchdachte, Massnahmen zu treffen und Gesetze zu verabschieden. Es sei höchste Zeit, dass sich die ungarische Regierungspolitik endlich um ihre wichtigste Basis, das Volk, kümmere und gemeinsam mit ihm seine Traditionen pflege, "weil die mit dem Menschen geborene Tradition ein Schatz ist, der durch nichts ersetzt werden kann."[12]

Die konservative Partei, politische Programme, Grundwerte. Nationalitäten- und Bodenfrage

Die aus der seit 1867 regierenden liberalen Partei ausscheidende Opposition (Konservative Partei) veröffentlichte am 15. 5. 1875 ihr Programm, das die Geschichte als "Punkte von Zemplén" kennt: es nahm den Ausgleich in seiner Totalität an; das Programm erwog eine starke Regierung, und wünschte die Verwaltung zu vereinfachen; es verkündete strenge Sparsamkeit; es forderte die Sauberkeit des öffentlichen Lebens und setzte sich zum Ziel, einen Landtagszyklus auf 5 Jahre einzuführen. Es befürwortete die Begrenzung des Wahlrechtes und die Reduktion der Abgeordnetenzahl, die Asbóth scharf kritisierte. Die von Pál Sennyey geführte konservative Partei schlug unter dem Motto "Sparsamkeit" vor, die ungarische Honvéd-Armee mit der gemeinsamen Armee enger zu verbinden, bzw. das ungarische Heer mit eigener Kommandosprache zu beseitigen.

Die "aus Anführern ohne Armee" (ohne Mitgliedschaft) bestehende, immer mehr schrumpfende Konservative Partei wurde durch den parlamentarischen Streit vor dem

leisen Verscheiden, der langsamen Auflösung gerettet, den der wirtschaftliche Ausgleich (pro 10 Jahre) und die Okkupation von Bosnien auslösten. Die Renaissance der Partei setzte im Frühling 1894 ein, als die Parlamentsdebatte über die obligatorische Einführung der bürgerlichen Ehe eben unter Führung der konservativen Volkspartei eine neue konservative Welle anlaufen liess.

Asbóth analysiert die politischen Strömungen der liberalen Epoche tiefgreifend. Die Zeitspanne betrachtete er als das Zeitalter der Demoralisierung, in dem die Korruption, und die sich aus dem Laissez fair-Prinzip ergebende Wirtschaftskrise sowie die pompösen aber unproduktiven Investitionen die nötige Effektivität in Frage stellten. "Wir bedürften keiner phantasievollen Projekte, sondern wohlbedachter Arbeit", - schrieb Asbóth.[13] Die ungarische Nation sei konservativ, sie lehne die Theorien, die leeren Abstraktionen und Dogmen ab. Für sie sei die Treue zur Dynastie charakteristisch und für alle Einwohnerschichten der Aristokratismus. Anstatt der Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Leichtsinnigkeit und Verantwortungslosigkeit der liberalen Epoche lenkte Asbóth die Aufmerksamkeit der ungarischen Politiker auf die Verbreitung der konservativen Grundwerte, auf Disziplin und Ordnungsliebe, auf Arbeitsliebe, Sparsamkeit, Rechtschaffenheit und Patriotismus. Der liberalen Opposition gegenüber schlug er nicht das allgemeine Erlernen der ungarischen Sprache in der gemeinsamen Armee vor, weil dadurch womöglich die militärische Schlagkräftigkeit der Monarchie geschwächt werden könnte. Stattdessen sollte man lieber versuchen, die Geschäftsbücher auf ungarisch zu führen und die Gemeinden mit ungarischkundigen Lehrkräften zu versehen, wie es im Falle von Udvarszállás des Komitats Krassó-Szörény bewerkstelligt wurde.[14]

Das konservative Programm 1894 stand Asbóth nah. Dem Programm lag die Achtung der heiligen Krone und des Herrschers, sowie die Annahme des Ausgleichs zugrunde. Es hielt im Interesse des Aufschwunges und der Unternehmertätigkeit die Ermässigung der Steuern und die Revision der Konzessionsvergabe für notwendig. Grossen Raum widmete das Programm der Rationalisierung der landwirtschaftlichen Erzeugung, die mit der konsequenten Durchführung der Stromregulierung ansetzte und die Produktion durch eine staatliche Preisunterstützung intensivieren und konkurrenzfähig machen wollte. Der Überschuldung in der Landwirtschaft sollte ein Ende bereitet werden. Der Produktionsüberschuss ermöglichte die Herabsetzung der Verbrauchssteuer für Lebensmittel. All dies wurde durch Institutionen auch vertreten: durch die Landwirtschaftliche Kammer; durch die Kammer für Kleinindustrielle und Gewerbetreibende; durch die Arbeiterkammer, die die Verteidigung der Arbeitsinteressen übernahm.

Das Programm der Volkspartei vom 14. 1. 1897 drängte auf die Erweiterung des Wahlrechts; nahm gegen die ständig steigende Auswanderung Stellung und schlug ein umfassendes Wirtschaftsprogramm vor, das hauptsächlich Nationalitätengebiete berührte.[15]

An das konservative Programm anknüpfend, setzte Asbóth auseinander, dass jede Reformpolitik in der Landwirtschaft zum Schutz des Bodeneigentums jeglichen Formats dienen solle. Der Eigentumsaustausch begünstigte in Ungarn aufgrund des chronischen Kapitalmangels das Eindringen fremden Kapitals, besonders was das historische Eigentum betraf. Stattdessen empfahl er die Anwendung des Pächtersystems und eine diversifizierte Siedlungsverteilung des ungarischen Bevölkerungsüberschusses. "Die Siedlungen müssen in wirtschaftlichen Zusammenhägen und aus Populationsgesichtspunkten mit der Ausschliessung aller andern Tendenzen contempliert, gesehen werden, mit Bedachtnahme darauf, dass das Eigentumsrecht... erhaltenbleibt."[16]

Gemeinsam mit der Bodenfrage analysierte Asbóth die Lage der die Hälfte der Landesbevölkerung bildenden Nationalitäten. Er stellte fest, dass die Nationalitäten in Ungarn nicht als politische Heloten behandelt werden dürfen, aber sie zugleich die Integrität des ungarischen Staates nicht gefährden mögen. In diesem Sinne verurteilte Asbóth das in dem Kongress zu Temesvár (am 8. 2. 1868) erstellte Programm der rumänischen Nationalität, da es auf eine Zusammenschliessung aller Nationalitäten gegen die Ungarn drang.[17]

Nach Asbóth, die Ungarn und die Nationalitäten des Karpatenbeckens organisierten sich, dem historischen Recht folgend, zu einem Staat und teilten die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sowohl in der Arbeit als auch in den Rechten miteinander. Das nationale Prinzip konnte die Position des historischen Rechts und der historisch herausgebildeten individuellen Rechte nicht einnehmen, ohne die Existenz der vorhandenen Staaten in Frage zu stellen. Die Nationalitätenfrage war in allen Ländern Ost-Mitteleuropas bloss durch die Garantie *der persönlichen Freiheit* zu regulieren und zu lösen. Es ist das Recht der persönlichen Freiheit, die die Entwicklung aller Eigenschaften und Kräfte des Einzelnen gewährleistet, insofern diese Entwicklung nicht die Freiheit anderer Individuen bedroht."[18] Jede Administration in Ungarn habe die Aufgabe, die nationalen Eigentümlichkeiten, die Sprachen und die Kultur der hiesigen Volksgruppen zu achten. In Ungarn seien die Interessen aller Nationalitäten zu vertreten, die nicht im Abriss der Staatsgrenzen ihre Lösung suchten, was zum Zerfall wie auch zur Ausbreitung und Expansion der grossen "Spitzenbestien", und Leviathane führen würde. "Um ihrer Freiheit willen sollen sich die Nationalitäten vor den

Expansivgelüsten jener Mächte gegenüber fürchten, die die Erweiterung ihrer Grenzen im Rahmen des Nationalitätenprinzips fordern, und infolge dieser Forderung auch gezwungen sind, alle nationalen Verschiedenheiten innerhalb ihrer Grenzen zu vernichten."[19]

Zu Asbóth aussenpolitisichen Ansichten

Das Schiff des Landes musste aufgrund der ständigen Konflikte mit dem Russischen und Türkischen Reich, und inmitten der Unruhen der Balkanstaaten und der Neuordnung Europas steuern.

Asbóth sympathisierte da mit einer starken konservativen Regierung und mit einem Staatsmann vom B. Disraeli-Typ, die beide Monarchie aus der Passivität und aus dem Labyrinth der umständlichen und langsamen Taktik herausführen sollten. Die Aktivität sollte sich gegen Russland richten, weil das zaristische Reich nach der Türkei die von Slawen bewohnten Territorien der Monarchie einzuverleiben und die Monarchie zu zermalmen anstrebte.

Asbóth war mit der Okkupation und der folgenden Annexion von Bosnien und Herzegovina völlig einverstanden. Man konnte laut Asbóth damit rechnen, dass die slawischen Völker des Balkans in die Monarchie um Einlass bitten würden. Ihre eigenen Interessen, die Sympathie, und die Anziehungskraft der Monarchie würden die balkanischen Slawenvölker in die Nähe der Monarchie bringen, besonders zu jenem Zeitpunkt, als sie im Begriffe sind, die Türkei zu verlassen und sie sich nicht einer anderen asiatischen Macht, dem Russenreich ausliefern wollten. "Der Kosake bedeutet auch in Rumänien Asien, und in Asien Europa."[20]

Die Monarchie sollte trotz der Zersetzungsbestrebungen des Panslawismus und auch des pangermanischen Theorienkreises intakt bleiben. Nur eine starke Monarchie könne ihre historische Mission erfüllen: nämlich für die mittel- und osteuropäischen Völker freie und bürgerliche Verhältnisse zu schaffen und zu behüten.

Literaturverzeichnis

1. Közli Nemeskürty István, A kőszívű ember unokái c. könyvében. Magvető K. 1987. 57. p.
2. Közli pl. a Gusinjei dalt szerb-horvát és német nyelven. in: Publikationen der ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn. Das Burgfräulein von Pressburg, von Dr. Fr. Kraus. Budapest 1889. Anhang
3. Lsd. Eötvös József álláspontját és annak megváltozását, amelyre Gergely András tanulmánya utal: Liberalizmus és nemzet. in: Világosság, 1990. 1. sz. 8. p.
4. Asbóth János: Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez. Budapest, 1892. Athenaeum 290. p.
5. Gr. Coloman Majláth: Ein Beitrag zur Organisierung der österreichischen Monarchie. Leipzig 1860. in: Politikai röpiratok 21. 109. p.
6. Martin Heidegger: Lét és idő. Gondolat, 1989. 621. p.
7. Gr. Coloman Majláth: i. m. 107. p.
8. Asbóth János: Baloldal és szabadelvűség. Pest 1868. Emich G. k. 38. p.
9. Asbóth János: Korunk uralkodó eszméi. Székfoglaló értekezés. Felolv. 1895. október 14-én. Budapest 1896: 520. p.
10. Asbóth János: Conservativ magyar politika. Budapest 1887. Aigner k. 22/23. p.
11. Asbóth János: A munkások helyzetéről. in: Társadalom-politikai beszédei. Budapest 1898. Szent-Gellért ny. 38. p.
12. Asbóth János: Társadalom-politikai beszédei. Budapest 1898. Szent-Gellért ny. XXII. p.
13. Asbóth János: Új Magyarország. Magyar jelenről, magyar jövőről. in: Politikai röpiratok 95. Budapest 1880. Athenaeum, 12. p.
14. Asbóth János: Társadalom-politikai beszédei. Budapest 1898. SzentGellért ny. 446. p.
15. Asbóth János: i. m. 539. p.
16. Asbóth János: A föld mint társadalom-politikai és nemzeti kérdés. Budapest 1890. Athenaeum 29. p.
17. János Asbóth: Über die Grenzen des Nationalitäten - Prinzips, Pest G. Beckel Verlag 1869. 6/7. p.
18. J. von Asbóth: i. m. 8. p.
19. J. von Asbóth: i. m. 27. p.
20. Asbóth János: Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez Budapest 1892. Athenaeum 51. p.

Resümee

Konservative Politik in Ungarn zur Zeit der Österreich-Ungarischen Monarchie. Der Reformkonservatismus von János Asbóth

Der Diskussionsbeitrag behandelt die wichtigsten Charakterzüge des ungarischen Konservatismus nach dem österreich-ungarischen Ausgleich, dem Lebensweg und -werk eines Reformkonservativen, János Asbóth folgend.

Asbóth kannte den Staatsmechanismus, die Bürokratie, die Innen - und Aussenpolitik von Trans - und Zisleithanien, die Lage der einzelnen sozialen Klassen und Schichten, die Nationalitätenpolitik des Dualismus usw. Auf reeller Basis der Geschehnisse geblieben, beschäftigte sich Asbóth mit Fragen, die sich als Lebensfragen des Fortbestehens und Zuwachses der Monarchie erwiesen.

So wird verständlich, dass der Beitrag vier Problemkreise zu umschliessen versucht.

Aus der Analyse geht hervor, dass sich die konservative Partei nach dem Ausgleich der regierenden liberalen Partei anschloss; bald auf dem rechten Flügel der Partei, bald aus der liberalen Partei ausgeschieden, vertraten die Konservativen spezielle Schichtinteressen in Ungarn. János Asbóth sympatisierte mit den Konservativen, obwohl er nur Mitglied der konservativen Nationalen Partei 1894 wurde, und bis zu seinem Tode, wie seine Parlamentsreden, -schriften, Abhandlungen beweisen, dem Reformkonservatismus treu blieb.

Im ersten Teil analysiert der Beitrag die Staatstheorie und die konservative Deutung des Staatsrechts zwischen Österreich und Ungarn. Im zweiten behandelt das Material die Zusammenhänge zwischen Gesellschaft und Individuum; Staat und Geschichte und die soziale Frage.Im dritten und vierten Teil werden die politischen Programme der konservativen Partei, die Grundwerte des Konservatismus; die Nationalitäten- und Bodenfrage und die aussenpolitischen Vorstellungen der Politik des Reformkonservatismus dargelegt.

VESA DITTINEN
(HELSINKI)

"ÖKO-FASCHISMUS" - EINE FALLSTUDIE AUS FINNLAND

1.

Wenn man die kontroverseste Person auf der Bühne der gesellschaftlichen Diskussion Finnlands Ende der 80er Jahre nennen sollte, trifft die Wahl ohne Zweifel auf Pentti Linkola, den Fischer am Ufer des Vanajavesi-Sees, dessen Buch *Johdatus 1990-Luvun ajatteluun* ("Einführung in das Denken der 90er Jahre") einer der Bestseller des Herbstes 1989 war.

Heute hat Linkola, der drastische Massnahmen zur Abwehr der drohenden Umweltkatastrophe empfiehlt, den Ruf eines "Öko-Faschisten". Trotz des antihumanistischen Inhalts seiner heutigen Konzeption ist diese Charakterisierung ungenau.

In der Tat, der denkerische Weg Linkolas ist nicht ohne tragische Züge. In ihm verkörpern sich etliche Tendenzen im ideellen Suchen des Radikalismus der 60er Jahre und spitzen sich zu Paradoxien zu. Die Ansichten des einstigen Pazifisten, Naturschützers und Albert Schweitzer-Verehrers wandelten sich während der 70er Jahre ganz. Der Glaube an die Möglichkeit einer besseren Welt wich einem immer tieferen Pessimismus. 1979 gab er eine Aufsatzsammlung heraus, betitelt *Toisinajattelijan päiväkirjasta* ("Aus dem Tagebuch eines Andersdenkenden"), die berühmt wurde wegen ihrer Widmung an die bundesdeutschen Terroristen Andreas Baader und Ulrike Meinhof. Nur Zwang und Terror könnten, laut Linkola, die Richtung der umweltzerstörerischen Entwicklung der Industriegesellschaft noch verändern.

Die finnische Öffentlichkeit war schockiert: von nun an begann man Linkola als einen Störenfried, einen *survival freak* zu betrachten, den man nicht ernst nehmen kann.

2.

Während der 80er Jahre vollzog sich wieder ein neuer Wandlungsprozess. Nur diesmal wandelte sich nicht Linkola, dessen Ansichten unverändert blieben, sondern das Publikum. Hatte man ihn früher für einen Toren gehalten, der den Ernst der ökologischen Lage übertreibt, begann man nun, ihn mit Interesse und Aufmerksamkeit zu hören. Man interviewte ihn in Radio, Fernsehen und respektablen Zeitschriften; aus

dem eremitisch lebenden Sonderling wurde plötzlich ein Gestalt der Medien-Öffentlichkeit, der, in den schlichten Arbeitsanzug eines Fischers gekleidet, bei Paneldiskussionen den Vertretern des Establishments und der Presse seine ökologische Predigt aggressiv vortrug. Für seine schriftstellerische Tätigkeit erhielt er neulich den angesehenen Eino Leino-Literaturpreis. Heute gibt es kaum einen Finnen, der nicht zur Botschaft Linkolas Stellung genommen hätte. Im Ausland ist er demgegenüber vorwiegend noch unbekannt.

Als die finnischen Grünen - damals noch nicht in einer Partei konstituiert - im Juni 1985 in Turku einen Bundeskongress hielten, trat auch Linkola dort auf. In seiner Rede forderte er, dass die Grünen von den Nazis lernen sollten. Die Zerstörung der Natur sei so weit vorangeschritten, dass äusserste Massnahmen vonnöten seien. Auch Völkermorde sollte man akzeptieren, wenn man nur die Belastung der Umwelt damit erleichtern könne. Hitler war damit eigentlich ein Wohltäter, da er die Anzahl der Menschen um einige Zehnmillionen reduzierte. "Das Wort 'weich' soll aus dem Vokabular der Grünen ausgerottet werden", verkündete Linkola.

Wenn das als Provokation gemeint war, so gelang das. Die Grünen nahmen entzürnt und geniert Abstand von den Thesen Linkolas, die Presse jubilierte mit Schlagzeilen. Seitdem haftet die Etikette des Öko-Faschisten Linkola unaustilgbar an.

3.

Ein wenig später verfasste Linkola ein 50 Seiten starkes Programm für die grüne Bewegung, die zwar Diskussionen auslöste, aber von den meisten Grünen *a limine* abgelehnt wurde. Im Programm legt er sein eigenes Gedankensystem vor, das er "Überlebenslehre" nennt. Aufgrund dieser "Lehre" bietet er den Umriss eine grünen Zukunftsgesellschaft, die einige Kritiker mit dem Pol Pot-Regime in Kampuchea verglichen haben.

Das grüne Denken, die grüne Philosophie, bedeutet einen nie vorhergesehenen Sprung im abendländischen Denken, einen totalen Wechsel des Blickpunkts", schrieb Linkola in der Einleitung seines Programms. "Der Mensch steht nicht im Zentrum; die Wünsche und Träume des Menschen sind gar nicht der Ausgangspunkt. Die Produktivkraft, der Reichtum, die Tragfähigkeit der grünen Natur bilden den Ausgangspunkt" (1)

Nach Linkola seien "die Forderung des Fortschritts und die des Fortbestehens des Lebens reziprok" (2). Das Überleben setze eine "riesige Reduzierung der Technosphäre" voraus (3). Das Stehenbleiben auf dem wirtschaftlichen Niveau der 80er Jahre genüge

gar nicht: man müsse "den Hauptteil der Strukturen, Organisationen und Institutionen der industriellen Welt abbauen oder auf Sparflamme stellen".

Das künftige grüne Finnland, wie Linkola es möchte, soll wieder eine agrare Gesellschaft, ähnlich der der Jahrhundertwende werden. Durch Geburtenkontrolle wird das heutige 5-Millionen-Volk fortan unter eine Million gedrückt.Export und Import der Lebensmittel wird verboten, die Landwirtschaft soll autark sein und sich keiner Maschinen bedienen. Die Warenproduktion wird auf ein Prozent des heutigen Niveaus reduziert: dies habe zur Folge, dass "die meisten Industriezweige aufhören". Eine so angelegte grüne Gesellschaft kenne auch keine Sozialhilfe und werde nicht "Schwachheit oder Faulheit gönnen". Die Gewerkschaftstätigkeit soll aufhören, weil sie nicht mehr nötig sei in einer Gesellschaft von lauter Kleinproduzenten. Die Bevölkerung steht unter polizeilicher Aufsicht, damit sie nicht das ökologische Gleichgewicht zerrütte. Den Kindern wird schon in der Schule "die Tragödie des Menschen" beigebracht, die darin bestehe, dass "der Mensch, als ein 'zu begabtes' Wesen, auf der Erde mit 'abgeschnittenen Fittichen' leben muss. Er muss von vielen seiner Begierden Abstand nehmen (...) damit das Leben auf der Erde überhaupt fortbestehen kann" (4).

Wie man sieht, hat diese skurrile Gesellschaftsutopie viele Züge gemeinsam mit den Kleinproduzent-Utopien von Rousseau, Sismondi oder der Narodniki. Aber dies ist nicht interessant. Das Entscheidende ist, dass die Zwecke und Ziele der grünen Zwangsutopie durch negative Termini definiert werden: um Fortschritt handelt es sich nicht, sondern um ewiges Stehenbleiben, um das Bezwingen der Hybris des Menschen mit allen Mitteln, damit es nicht zu einer Umweltkatastrophe kommt. Weiter weg vom Fortschrittsdenken der 60er Jahre kann man nicht gelangen.

Es ist kaum verwunderlich, dass Linkolas Gesellschaftsprojekt von keinem ernst genommen wurde. Auch er selbst ist sich natürlich, während der ganzen Zeit der Unmöglichkeit der Durchsetzung seines Modells bewusst gewesen. Dennoch insistierte Linkola darauf, dass seine Schlussfolgerungen logisch einwandfrei aus den Prämissen einer drohenden Ökokatastrophe fliessen. Hier wurde er von massgebender Seite unterstützt: der angesehene Akademiker und Philosoph Georg Henrik von Wright äusserte in seinem Beitrag in der Zeitschrift *Suomen Kuvalehti* seine Enttäuschung über das niedrige Niveau der öffentlichen Debatte in Finnland. Die schnelle und scharfe Ablehnung, die Linkola von allen Seiten her erfuhr, zeuge nach von Wright "in erschreckender Weise von der vollständigen Ahnungslosigkeit und der Abwesenheit des Willens, die Fragen zu verstehen, die die Zukunft der Menschheit betreffen" (5). Von Wright konstatierte, dass die Möglichkeit einer Ökokatastrophe völlig real ist, ganz

abgesehen von der Form, wie Linkola die Sache darstellt; deshalb sei es notwendig, die Diskussion fortzuführen.

4.

In seinem neuesten, 1989 erschienenen Buch, das, wie gesagt, Bestseller in Finnland war und in den wichtigsten Tageszeitungen durchaus anerkennend rezensiert wurde (6), setzt Linkola seine bisherigen Themen fort und versucht, anhand der Kritik seine Ansichten etwas tiefer zu begründen. Das Provokatorische tritt nun ein bisschen in den Hintergrund, zugunsten der Argumentation; dies macht das Buch sozusagen "salonfähiger".

Linkola konstatiert, dass er von zwei wertphilosophischen Grundvoraussetzungen ausgeht: "an der Wahrheit und intellektuellen Ehrlichkeit bis zur Ende festzuhalten; und das Leben, die Biosphäre der Erde und ihr Fortbestehen als höchsten Wert" anzusehen (S. 158).

Mit dieser Feststellung sagt Linkola dem traditionellen Humanismus, der den Menschen in den Mittelpunkt stellt, den Kampf an. Ironisch kommentiert er die Rezeption seiner berühmten Rede in Turku 1985: "Jemand sprach für den Humanismus in den Tönen des 19. Jahrhunderts, die anderen meinten, dass Zärtlichkeit, Liebe, Löwenzahnkränze noch die Meere, die Luft und das Land wieder sauber machen könnten".

Die harte, gnadenlos gewordene Wirklichkeit sei aber nicht mehr mit der traditionell humanistischen Phraseologie zu meistern: die Zerstörung der Biosphäre schreitet jeden Tag unaufhaltsam voran. Mein Standpunkt, mein Denken ist nicht anthropozentristisch; er ist durch und durch biologisch, biologistisch (...) Ich stelle die Stellung des Menschen über das übrige Leben ganz in Frage. Ich werde nicht müde, an die Begrenztheit des humanistischen Weltbildes zu erinnern" (S. 161).

Die ökologische Krise habe laut Linkola handgreiflich gezeigt, dass man nicht den Menschen für den obersten Wert halten kann. Vielmehr solle man fragen: *was* im Menschen? Der Mensch sei auch ein Teil der Natur, und ohne die Biosphäre kann auch die von den Humanisten so gepriesene Menschlichkeit nicht fortbestehen. Daraus zieht Linkola den Schluss, dass der zentrale Wert des Lebens, die Vielfalt des Lebens ist (S. 166); diesem obersten Wert gegenüber sind die humanistischen Werte sekundär.

Die heutige Lage der Menschheit bestehe lauf Linkola darin, dass der Mensch durch seine Tätigkeit diesen höchsten Wert ständig verletzt. "Der Kern der Tragödie besteht im Zwang des Menschen, sich ähnlich einem Treibholz in den Strom des Fortschritts, der Entwicklung zu stürzen. Das menschliche Tier ist ein willensloses

Opfer seiner eigenen Evolution. Dieser 'Fortschritt' hat nichts zu tun mit Vernunft, Intelligenz, Weisheit, Einsicht: im Gegenteil, die unnatürlich schnelle Entwicklung, der Progress, ist während des ganzen Bestehens der Gattung nicht nur der Umwelt, sondern auch dem Menschen selbst stets schädlich gewesen" (S. 182).

So geben alle Fakten das Resultat an die Hand, dass der Mensch, dieser Irrweg der Evolution, entweder zusammen mit der Biosphäre untergehen oder die irrige Entwicklung widerrufen muss. Die letzgenannte Alternative aber setzt voraus, dass "die Situation des Menschen, die Moral und die Ethik, umgewertet werden müssen" (S 194). Eben diese neue Ethik sei die Ethik des Überlebens, die drastische, "antihumanistische" Massnahmen rechtfertigt: "So sicher es ist, dass der Mensch desto zerstörerischer, desto selbstzerstörerischer ist, je freier er ist, ebenso sicher ist es, dass Diziplin, Zwang, Unterdrückung, immer ein lebenserhaltendes Moment in der Welt der Menschen darstellen" (S. 207).

Das Resultat der "Umwertung aller Werte", die Linkola durchführt, läuft darauf hinaus, dass "das einzige Kriterium des Guten und Bösen das Fortbestehen des Lebens oder sein Aufhören ist. Dies bedeutet, dass viele gute Sachen unheimlich werden, viele unheimliche wünschenswert" (S. 222). Eine repressive "Öko-Diktatur" hat somit ihre moralische Rechtfertigung erhalten.

5.

Das Obige dürfte erhellen, dass es ungenau ist, Linkola als einen "Faschisten" zu charakterisieren. Was Linkola bietet, ist keine demagogische Mischung vulgarisierter lebensphilosophischer Postulate, wie bei den einstigen Ideologen des Faschismus. Vielmehr handelt es sich um einen konsequent durchgeführten biologistischen Reduktionismus, der Vorläufer z. B. im Malthusianismus besitzt.

Ein guter Teil des Erfolgs von Linkola lässt sich durch sein unbestreitbares schriftstellerisches Talent erklären. Er schreibt klar, streng, suggestiv - wie ein Prophet: zudem ist er auf den ersten Blick äusserst konsequent. In dieser Hinsicht haben auch seine Gegner ihm sogar wider Willen Anerkennung gezollt.

Trotzdem ist die Botschaft Linkolas nicht so originell und selbständig, wie mancher Finne heute zu glauben scheint. Der Antihumanismus Linkolas hat deutliche Gegenstücke und Parallelen in der "grünen" Diskussion anderer Länder. Bei den bundesdeutschen Grünen zum Beispiel sind seit einigen Jahren Ansätze zu finden, die den "Anthropozentrismus" des abendländischen Weltbildes in gleicher Weise in Frage stellen. Ganz ähnlich wie Linkola, der vor dem selbstzerstörerischen Fortschritt warnt, schreibt auch Manon Andreas-Griesbach: "Solange wir (...) einem

Schrebergartenfortschritt, beschränkt auf die Menschengattung, huldigen, ist dieser Fortschritt keiner, und er wird die miserabelsten Rückwirkungen auf uns selbst haben". Der technische Fortschritt sei darin mangelhaft, dass er "rein anthropozentristisch" begründet ist und die Natur nicht beachte (7).

Zwar sieht Andreas-Griesbach die Problematik differenzierter als Linkola: sie kritisiert die Denkweise, die den Fortschritt überhaupt mit *technischem* Fortschritt identifiziert und bemerkt mit Recht, dass dieser nur "ein *Binnen*fortschritt" ist.

6.

Wenn man Linkola genauer liest, findet man bei ihm interessante Widersprüche, die am deutlichsten in seinem letzten und zugleich "theoretischsten" Buch zutage treten. Der Hauptwiderspruch betrifft die Bestimmung des menschlichen Wesens. Von seinem biologistischen Ansatz ausgehend, definiert Linkola den Menschen als ein Naturwesen. Später aber zeigt es sich, dass dieses "Naturwesen" als Folge einer "naturmässigen" Entwicklung antagonistisch der ganzen übrigen Natur gegenübersteht. Den Ausweg aus dem Dilemma sieht Linkola nun darin, dass der Mensch seinem eigenen Wesen Gewalt antut, sich selbst und seine Anmassungen freiwillig beschränkt, um die "irregegangene" Evolution wieder unschädlich machen zu können. Man muss also einen Teil der "Natur" beschränken, um die "Natur" überhaupt retten zu können.

Die Frage lautet nun: *wer* macht diese Beschränkung? Handelt es sich um die Natur, die sich selbst korrigiert? Falls so, ist die Natur folglich - mindestens in einem Teil - ein Subjekt, d. h. die ursprüngliche antihumanistisch-biologistische Prämisse ist nicht stichhaltig.

In der Tat scheint Linkola mit zwei Naturbegriffen zu operieren. Der erste umfasst sowohl die aussermenschliche Natur als auch den Teil des Menschen, der nicht imstande ist, die "irrige" Evolution zu korrigieren, sondern der naturwüchsigen Notwendigkeit sich unterwirft. Der zweite besteht aus dem Menschen, insofern er fähig ist, in die Entwicklung einzugreifen und seine Richtung zu verändern.

Es ist hier eine alte Falle des Naturalismus, in die auch Linkola unvorhergesehen getreten ist. In der grossen Philosophie finden wir sie, z. B. bei Spinoza, formuliert und auch weitgehend gelöst. Nach Spinoza ist der Mensch solange unfrei, wie er ein Teil der *natura naturata* ist und "ex communi naturae ordine", d. h. sich innerhalb der modalen Welt beschränkend tätig ist. Frei demgegenüber ist der Mensch als ein Teil der *natura naturans*, denn damit ist er tätig "ex ductu rationis".

Es besagt also herzlich wenig, wenn man den Menschen als "Naturwesen" definiert - das Entscheidende ist, auf welche Weise er das ist. Im eben genannten -

spinozistischen - Sinne bedeutet auch der Anthropozentrismus nicht, dass der Mensch sich von der übrigen Natur isoliert: als Subjekt stellt er lediglich die *natura naturans*, d. h. die Natur in "zweiter Potenz", dar.

Georg Henrik von Wright, der ja, wie wir sahen, Verständnis für die Ausgangsprämissen Linkolas zeigte, wenn auch nicht seine Schlussfolgerungen akzeptieren konnte, gab 1986 sein Buch *Vetenskapen och förnuftet* ("Wissenschaft und Vernunft") heraus, in dem auch er Stellung zur Möglichkeit der kommenden Ökokatastrophe nahm. Er unterscheidet drei mögliche Zukunftszenarien für die Menschheit; ähnlich wie Linkola, ist er nicht besonders optimistisch. Die erste Perspektive, "die ich nicht für unrealistisch halte" sei nach von Wright der Untergang des Menschen als zoologische Gattung. Die zweite ist, dass "der Mensch sich an Lebensformen anpasst, die von den meisten von uns heute als 'unmenschlich' angesehen werden". Die Öko-Diktatur Linkolas, in der "viel Unheimliches wünschenswert" werden soll, passt eben in den Rahmen dieser Alternative.

Bei von Wright gibt es aber auch eine dritte Möglichkeit: dass es dem Menschen gelingt, die heutige destruktive Entwicklungsrichtung zu stoppen. "Meine Hoffnung, wenn ich eine solche habe, setzt auf einen Protest gegen die heutige Entwicklung, sozusagen von innen her, von der Kraft her, die ich auch als den stärksten Hebel der heute vorherrschenden Tendenz auffasse: von den rationellen Anlagen des Menschen her" (8).

Mit anderen Worten, die Hoffnung besteht darin, dass der Mensch "ex ductu rationis" tätig sein kann.

Man kann nun natürlich sagen, dass ein Denker wie Pentti Linkola aus dem fernen Finnland eine periphere Erscheinung ist und bleiben wird. Das ist auch sehr wahrscheinlich. Aber sein Auftreten scheint auch von etwas mehr Allgemeingültigem zu künden.

Dieses allgemeinere Fazit besteht darin, dass die enorme Verschärfung der ökologischen und anderer globaler Probleme nicht nur den Marxismus wie er herkömmlich begriffen wurde, sondern auch den traditionellen Humanismus überhaupt in die Krise gebracht hat. Wie wir sahen, Linkola macht bitteren Spass über den Humanismus, der seines Erachtens ganz und gar unfähig und hilflos vor den riesengrossen Problemen unserer Zeit steht. Man kann ihm auch nicht die Konsequenz absprechen, wenn er den Humanismus über Bord wirft und andere Lösungsmöglichkeiten - eben die einer Öko-Diktatur - entwirft.

Die ökologische Krise zeigt auch, welch ein grosses reaktionäres Potential in biologistischen Denkweisen und in darauf begründeten alternativen

Gesellschaftsprogrammen stecken kann. Die Rede von der "Umwertung der Werte" hat einen rationellen Kern: der Humanismus muss sich heute die Problematik der Mensch - Natur-Beziehung viel tiefer als bisher aneignen, damit den biologistischen Kurzschlüssen möglichst wenig Freiraum bleibt.

Anmerkungen

1. **Pentti Linkola**, Vihreän Liikkeen tavoiteohjelma, in: **P. Linkola u. O. Soininvaara**, Kirjeitä linkolan ohjelmasta, Helsinki 1986, S. 113
2. a. a. O., S. 122
3. a. a. O., S. 123
4. a. a. O., S. 144
5. Suomen Kuvalehti vom 19. IX. 1986
6. So schrieb z. B. Pertti Lassila in Helsingin Sanomat, in der grössten Tageszeitung des Landes nach dem Erscheinen des Buches: "Pentti Linkola ist der wichtigste finnische Pamphletist dieses Jahrhunderts (...) Als Polemiker ist er glänzend; seine Mitteln sind vor allem Pathos und Provokation (...) Als ein Kritiker der finnischen Gesellschaft und abendländischer Lebensweise ist er unser bedeutendester Zeitgenosse" usf. (HeSa 15. X. 1989)
7. **Manon Andreas-Griesbach**, Technischer Fortschritt: Für wen?, in: IMSF (Hrsg.), "Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage". Der Linke und er Fortschritt, Frankfurt) Main 1987, S. 38
8. **Georg Henrik von Wright**, Vetenskapen och förnunftet, Borga 1986, Ss. 150-153.

DOMONKOS ILLÉNYI

ZUSAMMENHÄNGE ZWISCHEN DER GESELLSCHAFTSTHEORIE DES NEOLIBERALISMUS UND NEOKONSERVATISMUS UND SEINER FRIEDENSSTRATEGIE

Der Neokonservatismus und Neoliberalismus übernahmen die Systematisierung und Zusammenfassung jener politisch-ideologischer Ideen, die die entwickelten kapitalistischen Länder gleichzeitig erreichten. Nach der Krise von 1968 sollten mit der Propagierung von "Ordnung, Autorität und Disziplin" gesellschaftliche Integration gesichert und Störungen in der kapitalistischen Wirtschaft beseitigt werden.

All das in so einer historischen Situation, für die noch der wachsende Einfluss des sozialistischen Weltsystems-* und des Marxismus-Leninismus kennzeichnend, gleichzeitig aber auch die Krise der liberalen Werte, die Krise der Wirtschaftspolitik von Keynes, die Legitimationskrise im Allgemeinen kennzeichnend war.

Die neokonservative Politologie konnte und kann sich auf die leitenden Persönlichkeiten, die Forschungen und den politischen Einfluss der neoliberalen volkswirtschaftlichen Schulen (Marburger-, Wiener-, Nürnberger-, Oxforder-, Chicagoer usw.) stützen. (Vertreter: W. Röpke, Fr. Hayek, L. Erhard, M. und R. Friedman usw.)

Dabei benutzte der Neokonservatismus theoretische, publizistische Arbeiten der Intelligenz, die den gesellschaftlichen Frieden, die Ruhe mit einer vom Marxismus freien Welt gleichsetzten und den sich in einer Krise befindenden Liberalismus bzw, die wirkliche Trennung vom "demokratischen Sozialismus" als sicher wähnten. (z. B. I. Kristol, J. Horowitz, N. Podheretz usw.)

Die Theoretiker des Neokonservatismus erwarteten in der ersten Hälfte der 70-er Jahre die praktische Erneuerung der Politik durch die Theorie. Sie lenkten die Aufmerksamkeit auf die Rettung der überlieferten menschlichen und gesellschaftlichen Werte.

Die Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik des Neokonservatismus möchte zum Schutz des Individuums und der persönlichen Freiheit die staatliche Einmischung durch radikale Senkung der Steuern, durch Erhöhung des Bewegungsraumes der Unternehmen, durch Beschränkung der Sozialpolitik einschränken.

Als Entwicklungsziel wird eine "grosse", "formierte" gesellschaftliche Schöpfung betrachtet, die für den Einzelnen vollständige wirtschaftliche Freiheit garantiert, wodurch er seine Fähigkeiten entfalten kann, in der Uniformiertheit und Gefühle der Eingeschlossenheit überwunden werden. Diese Richtung nahm auch wahr, dass in der Gesellschaft bedautende Veränderungen nach 1945 vonstatten gingen. Infolge des technischen Fortschritts änderte sich die Zusammensetzung der Arbeiterklasse. Der Anteil, der in der Schwerindustrie Beschäftigten sank, die Zahl der in Dienstleistungsbereichen Arbeitenden erhöhte sich, die Dimension der Mittelschicht wuchs heran...

Daraus leitet man dann solche bekannten Schulussforgerungen ab, dass die Arbeiterklasse nicht existiert und dass die allgemeine Herausbildung einer Mittelklasse unter Leitung einer technisch vorbereiteten Elite schon die gesellschaftlichen Grundwidersprüche beseitigt hat. Es entstand also eine harmonische Gesellschaft, in der auch Spannungen existieren, die aber entweder auf äussere Faktoren oder auf die Unbildung des Individuums zurückzuführen sind. Das erklärt das kategorische, fordernde Auftreten dem ehemaligen sozialistischen Weltsystem gegenüber und die eigene Deutung der Erziehungsrolle. Der neokonservativen Politoligie zufolge wird die Erziehung zum wichtigen Mittel bei der Stabilisierung des Systems, insofern lässt sich dem destabilisierenden Einfluss des wissenschaftlich-technischen Fortschritts mit Einübung der sogennante "Sekundärtugenden" entgegenwirken.

Das wesentliche dieser verschwommenen Formulierung ist folgendes: die Bedingung für das Glück des Menschen in der modernen Gesellschaft ist die richtige Handlung. Die menschliche Tätigkeit erzielt nur dann gesellschaftsaufbauende Wirkung, wenn sich diese in die institutionalisierten Gegebenheiten der jeweiligen Herrschaftsordnung einfügt. Das trifft also an, wenn die persönlichen Interessen durch motivierte Verhaltensweisen mit den durch die Institutionen festgelegten Rollen zusammenfallen. Das Individuum kann mit der Praktizierung der "Sekundärtugenden" diese Rolle übernehmen: die Gehorsamkeit, die Disziplin, die Genauigkeit, im Besitz der Anpassung an die "Tugenden".

Die propagierten Ziele und Mittel wollen die auf Privateigentum beruhende Gesellschaft stärken, deshalb ist aus oben Gesagten folgende Schlussfolgerug abzuleiten: der Neokanservatismus ist nichts anderes als die Abneigung gegenüber jeder Art gesellschaftlicher Veränderung - grundsätzlich die Ideologie des Staatus quo. "Diese ideologische Bewegung", so Horowitz, "hat sich nie darauf varbereitet, die Welt zu verändern, es gab keine auf die Zukunft übergreifenden Pläne, das ist das Ergebnis des Staatus quo, das Ergebnis der Bemühungen, die auf Erhaltung der Ordnung zielen."[1]

Der gemeinsame Zug der unterschiedlichsten Arten der Ideologie des Neokonservatismus ist das kämpferische Auftreten für den Glauben, - der Pietismus -, der Glauben an die Beschränkung des menschlichen Verstandes, an die von Natur aus gegebene Ungleichheit der Menschen, an die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Hierarchie. Der Neokonservatismus ist nicht einfach das Fehlen von Veränderung, sondern die wissentliche Opposition gegen jede Art von Veränderung. Daraus folgt, dass die neokonservative Ideologie die Belebung der herkömmlichen bürgerlichen Werte als Aufgabe betrachtet. Die Selbstbeschränkung, die Enthaltsamkeit, die Verantwortung gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, das Pathos des Patriotismus ist auf die Einengung der Demokratisierung des Staates und der Gesellschaft darauf gerichtet, dass die Massen der Individuen für die herrschende Elite lenkbar werden.

Der Neokonservatismus misst den moralischen "Grundwerten" grosse Bedeutung bei, die den Menschen als bürgerliche Persönlichkeit und die Gesellschaft als den der bürgerlichen Persönlichkeit eigenen Lebensraum und "Gestalter" charakterisieren.

Die neokonservativen Parteiprogramme, die sogennanten Grundwerte unterscheiden sich formal kaum von den ethischen Normen der sich liberalisierenden sozialdemokratischen Pateien. Der augenscheinliche Zusammenfall deckt sehr wichtige inhaltliche und akzentuelle Unterschiede zu. Der Neokonservatismus hebt auch die Wichtigkeit der folgenden Grundwerte hervor: Freiheit, Solidarität, Gleichheit, Subsidiarität bzw. die Betohnung der Rolle des sich in bestimmten Grenzen sorgenden Staates. Wenn wir die Prioritäten betrachten, so ist das Schlüsselwort die Freiheit, die trotz etischer Motivierung auf matierelle Grundlagen zurückzuführen ist.

"Die freie Entwicklung der Persönlichkeit entfalten sich auf der Grundlage der gerecht verteilten Güter und Chancen. Der ... Besitz erweitert den Bewegungsraum der Persönlichkeit, dass diese im Zeichen der Verantwortung ihr eigenes Leben organisieren kann," können wir im Handbuch von Kaak-Roth lesen.[2]

Die Freiheit, deren wichtige Schaffensgrundlage die wirtschaftswachsende Rolle der Leistung ist, das Gemeinwohl und die Befriedigund der Bedürfnisse der Individuen wird als gemeinsame Grundlage, als Lebensfunktion interpretiert.

Die angebliche Harmonie zwischen dem Gemeinwohl und der Befriedigung der Bedürfnisse von Individuen kann nur die "menschliche Unvollkommenheit" gefährden. Ihre Beseitigung, auf der Grundlage des früher dargestellten, ist bloss eine technische Frage, an der der Staat auch teilnehmen darf und kann.

In die kapitalistische Wirtschaft soll sich der Staat jedoch nicht einmischen, weil die Einmischung des Staates die selbstregulierende Funktion der Wirtschaft aufhebt. In diesem Sinne können wir Friedman, den Vertreter der Chicagoer Schule, einer der

ehemaligen Berater von Reagen zitieren: "Der Spielraum der Regierung muss eingegrenzt werden. Ihre Aufgabe ist der Schutz unserer Demokratie, insofern sie von aussen bedroht wird und insofern unsere Mitbürger dies einschränken können. Mit einem Wort: die Regierung sorgt für Gesetz und Ordnung, achtet auf die Einhaltung von Verträgen zwischen Privatpersonen und sorgt für Konkurrenz."[3]

Die Gleichheit wird im wesentlichen durch die Gleichheit vor dem Gesetz, die vom Wort des Staates abhängt, beschränkt. Die Solidarität und die Subsidiarität bedeuten nichts anderes als solch formale Übernahme von Verpflichtungen und Unterstützung, die der in ihrer Allgemeinheit formulierten Idee von der Humanität entspricht. Die Verwirklichung dieser Idee in der Praxis wird durch die Sozialpolitik ermöglicht mit der Einschränkung, dass die Unterstützung den Menschen nicht von der Pflicht der Verantwortungsübernahme befreien kann, nicht seinen Fleiss und seine Arbeitsliebe abtöten kann, den Menschen nicht in den vom Staat versorgten "antiken Proletarier" umwandeln kann.

Nicht nur die vollständige Übereinstimmung der Grundwerte beweist das gleiche Wesen, das Zusammentreffen von Neokonservatismus und Neoliberalismus, sondern auch das, dass gesellschaftliche und historische Gesetzmässigkeiten nicht als Prüfungsgegenstand betrachtet werden, dass Besitzfreiheit im allgemeinen geschützt wird, gleichzeitig die Erzielung von Profit konkret gerechtfertigt wird. Die obige Feststellung wird auch durch folgenden Fakt bewiesen, dass sich die zu den neoliberalen Wirtschaftsideen Bekennenden, die Anhänger der freien Marktwirtschaft sich in der politischen Praxis auf die Seite der Neokonservativen gestellt haben. Daneben, so glauben wir, von der verbreiteten Praxis abweichend, *ist es verwirrend von einer neokonservativen Wirtschaftstheorie zu sprechen, weil der Anschein erweckt werden kann, dass neben dem früher erwähnten Keynesismus und dem Neoliberalismus noch eine dritte Theorie existiert, wo sich der Neakonservatismus die Wirtschaftstheorien des Neoliberalismus aneignet bzw. mit bestimmten Einschränkungen zu ihnen zurückkehrt.* Die neokonservativen Aktivitäten haben sich heute auf die Ideologie, die Kultur, die Geschichte, die Soziologie und auf die Pflege anderer Gebiete ausgebreitet, auf die wir aus Zeitmangel nicht mehr eingehen können.

Auf jedem Forschungsgebiet ist zu beobachten und das ist das Kennzeichen des Neokonservatismus: die strikte Zurückweisung des Sozialismus, das Suchen nach Konfrontation mit dem sozialistischen System als Hauptübel und etwa von der zweiten Helfte der 80-er Jahre die Verkündigung der allgemeinen Liberalisierungspolitik im Mittelpunkt mit den Menschenrechten. Der Expansionismus ist einer der Hauptanklagepunkte, mit dem der Neokonservatismus das sozialistische Weltsystem

verurteilt. Die demokratischen Kräfte der entwickelten kapitalistischen Länder und die antiimperialistischen Kämpfer der dritten Welt gelten als Unterstützung und auch als Angreifer der entstandenen Weltordnung. Der neokonservative Gary Jarmin schrieb in seinem Artikel, der in der International Herald Tribune (17. September 1980) erschien, folgendes: "Wir glauben, die Welt spaltet sich in zwei Lager: in ein göttliches und in ein teuflisches. Das ist kein Kampf zwischen Keynes und Friedman, sondern ein Ringen zwischen Gut und Schlecht." Im weiteren gibt er seine Vorstellungen im Zusammenhang mit dem Kommunismus bekannt: "Keinen Kompromiss. Die einzige moralische Aussenpolitik, die die Vereinigten Staaten fortsetzen können, ist so eine Politik, die zur totalen Vernichtung des Kommunismus und der Befreiung all jener aufruft, die unter seiner Macht stehen, leiden. Dass Ziel unserer Politik muss Polen sein... 1956 hätten wir dieses Land befreien müssen und damit hätten wir eine Kettenreaktion in Osteuropa eingeleitet. Meiner Überzeugung nach haben wir auch in Korea eine günstige Gelegenheit versäumt."

In neokonservativen Kreisen verstärkt sich die Überzeugung, dass die Sowjetunion in den letzten Jahrzehnten militärische Überlegenheit erlangt hat. Deshalb erwies sich die verstärkte Entwicklung des militärischen Potentials der entwickelten kapitalistischen Länder als notwendig. Nach dieser Auffassung belastet die Aufrüstung die Wirtschaft der sozialistischen Länder stärker als die der kapitalistischen Länder. Man muss also die sozialistischen Länder in die intensive Aufrüstung einbeziehen, um die wirtschaftliche und politischen Ordnung dieser Staaten zu schwächen. Die Regierungen der sozialistischen Länder können infolge der Erhöhung der Rüstungsausgaben nicht ihre gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Programme verwicklichen. Das alles würde zu gesellschaftlichen Spannungen in diesen Ländern führen, was wiederum zur Schwächung der sozialistischen Ordnung eventuell zu deren Zusammenbruch führen würde.

Die intensive Aufrüstung erscheint nicht nur vom militärischen Gesichtspunkt her als erstrebenswertes Ziel, sondern auch vom politischen Gesichtspunkt aus spielte sie auf's Neue als "harte Waffe", besonders in neokonservativen Beraterkreisen der Reagenregierung, eine Rolle. Der neokonservativen Ideologie zufolge und zur Folge kann der Sozialismus in der Praxis seine als Utopie bezeichnete Theorie nicht verwirklichen.

Die monolitische, geschlossene Gesellschaft verschluckt das Individuum, so dass für die Bestrebungen der Einzelnen kein Platz bleibt; die Gesellschaft fordert von den passiven Individuen der Gemeinschaft fremde Ziele, wie Z. b. die Verfolgung des Internationalismus, der im Grunde Synonym des grossrussischen Nationalismus,

Pseudonym des langfristigen russischen Belangs, des grossrussischen Reichsgedanken, des ungerechten Staatus quo nach 1945 wäre.

Es wird so eine Welt errichtet, in der die Individuen in sie betreffenden Fragen nicht entscheiden dürfen, eine Welt in der die Möglichkeit der Wahl nicht besteht. In dieser Welt wird das Individuum im Interesse der Erreichung des gesellschaftlichen Endziels manipuliert, man mischt sich in sein Privatleben, es wird zu einer Zwangslaufbahn gezwungen. Nach neokonservativer Interpretation ist von Erreichung eines solchen Endziels die Rede, das niemals erreicht werden kann, weil es in der Geschichte noch niemals gelungen ist, Planmässigkeit einzubringen. Man kann die Zukunft nicht planen, so wie die, die Zukunft gestaltenden Individuen auch nicht. Nach Meinung der neokonservativen Politologie entbehren die Verfechter des Sozialismus jeder moralischen und logischen Grundlage zur Verwirklichung ihrer fatalistischen Ziele. Sie rufen eine totale Ordnung ins Leben, die die Individuen zur Erfüllung der Doktrin zwingen, genauso wie der Faschismus auch, der seine utopischen Ziele mit seinen Staatsbürgern verwirklichen wollte. Auffallend dabei die Verfälschung der politischen Ordnung und die der moralischen Normen des Sozialismus. Diese Reduktion dient zwei Zielen: sie sucht die Rechtfertigungsmöglichkeit für die Daseinsberechtigung der privateigenen Gesellschaft und Errichtungen, ihre Darstellung als Errungenschaften der Zivilisation.

Das zweite Ziel der Entstellung ist die Gleichstellung des Sozialismus mit dem Faschismus unter dem Stichwort des Totalitarismus. Dabei räumt der Neokonservatismus den über den Personenkult, über die Bürokratisierung der sozialistischen Gesellschaft schreibenden Schriftstellern einen Platz ein (R. Bahro, A. Solshenizyn, M. Gyilasz usw.). Diese baut er so wie absolut gegenständliche, auf marxistischen Quellen stammende, deshalb glaubhafte Feststellungen in seine Sozialismuskritik ein.

Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der sozialistischen Gesellschaft wie die aufgezwungene Planwirtschaft, die planungsanweisende Ordnung, die Folgen der Planifikation erscheinen zwischen den neokonservativen Gedanken. In der Formulierung von Friedman: "... wo die wirtschaftliche Tätigkeit des Staatsbürgers unter staatlicher Leitung und zentraler Planung steht, ist das Lebensniveau niedrig und die Individuen nicht die Lenker ihres eigenen Schichksals sind ... ist der einfache Staatsbürger nur Mittel bei der Verwirklichung der Ziele des Staates."[4]

Daraus folgt, dass die neokonservative Ideologie die gesellschaftlichen, gesammtgesellschaftlichen Ziele den individuellen Zielen unterordnet, die Interessen des Individuums werden als absolut betrachtet.

Die Kritik an dem sozialistischen Staat, der Gesellschaft, der Politik paart sich mit der Betohnung der Freiheitsrechten des Individuums, der bürgerlichen politischen Ordnung, wie der Bedingungen der freien und offenen Gesellschaft. Das Interesse des Individuums ist vor allem der Schutz seines Besitzes,das macht sein aktives gesellschaftliches Wesen aus, sichert seine freie Bewegung, garantiert seine Sicherheit. Diese offene Gesellschaft steht unter dem Schutz des starken Staates und nicht umgekehrt. Der Staat schützt die pluralistische Gesellschaft gegen die äussere und innere Erosion, unverändert bewahrt die sich "historisch" herausgebildeten Produktionsverhältnisse, sorgt für die Erhaltung der Gesetze und garantiert die prinzipiellen bürgerlich demokratischen Freiheitsrechte für jeden Menschen.

In der Praxis beseitigt er die sozialen Konflikte, vertritt die langfristigen Interessen der Aktiengesellschaften und des Monopolkapitals und bereitet die Durchdrindung multinationaler Unternehmen vor, übernimmt offen den Schutz der Kapitalverhältnisse und Einrichtungen (siehe A. Gehlen!). Er verkündet einen Kampf an zwei Fronten gegen den Sozialismus und gegen entleerten Liberalismus in neokonservativer Formulierung: gegen den "aus einer leeren Vase duftenden" Liberalismus.[5]

Das Wesentliche des Neokonservatismus ist auf Grund der publizistischen Tätigkeit seiner Verfechter neu formulierbar: er sucht, so eine ständige Grundlage, von der aus er die Veränderung als Unmöglichkeit beweisen kann. Im Interesse seiner Glaubwürdigkeit ist es für jeden verständlich, dass er mit einem modernisierten Programm vor die Wähler tritt, die in den USA, in England, in der BRD, in Frankreich und in anderen Ländern in grosser Zahl für die neokonservativen Parteien stimmen; vielleicht deshalb, weil in ihren Programmen und den Presseerzeugnissen von Bewegung und Dynamik die Rede ist. Der "umerzogene" manipulierte Wähler weiss natürlich wenig davon, dass hier der gesellschaftlichen Bewegung nicht der Fortschritt entspricht, sondern die auf Stabilität gerichtete politisch-ideologische Bewegung der herausgebildeten Herrschaftsform, die höchstens, wie wir sahen, für begrenzte und schliesslich als überflüssig zu behandelnde Reformen und für das .auf eigene Art und Weise interpretierte "Allgemeinwohl" eintritt - im Hintergrund: Monopole.

Jede Spielart des Neoliberalismus und des Neokonservatismus betrachtet die kapitalistische Ordnung als organischen Endpunkt der Vergangenheit und als Ausgangspunkt für die Zukunft. Der Schutz dieser Kontinuität spielt unter dem Zeichen des Spencerischen Organizismus und des Schutzes der herkömmlichen Werte eine beträchtliche Rolle in der neokonservativen Friedensstrategie. Am Horizont der Weltanschauung erscheint des Krisenbild genauso, aber die Krise des kapitalistischen

Sektors wird gerade durch die Organisiertheit der Ordnung, die Elastizität als lösbar betrachtet.[6]

Die Krise der sozialistischen Weltordnung demgegenüber als dauernd und permanent. Zu betonen ist, dass die merxistische Phraseologie gegründet auf die russische und später auf die osteuropäische Zurückgebliebenheit und gesellschaftliche Krise zum Ausdruck des Gesellschaftsbaus wurde, und einige Jahre bzw. Jahrzehnte ein geeignetes Mittel an der Peripherie der entwickelten Länder zur teilweisen Abrechnung mit der Unterentwicklung war. *In den 80-er Jahren ist die militante Kraft des Sozialismus jedoch erschöpft*, trotz der afghanischen und nicaraquanischen Erreignisse, weil *seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit an der Grenze angekommen ist*. Diese wirtschaftliche Krise verstärken: die Krise der chinesischen Innenpolitik, die sowjetisch-chinesischen Gegensätze, die Krise des sogenannten sowjetischen Reiches, die Bemühungen der baltischen Unionsstaaten um Loslösung, die Nationalitätenkonflikte und die Gegensätze der Glaubenskonfessionen, die wirtschaftlichen nationalen und historischen Gegensätze zwischen den ehemaligen sozialistischen Ländern, die sich aus den abweichenden ökonomisch-politischen Modellen und humanen Bedingungen ergeben.

Die Krise ist global, erreicht jeden, deshalb ist ihre eigene Projektion auf die Umgebung steigernd, eine die gesammte Menschheit gefährdende Zerstörung.[7] Die gegenseitige Friedenssicherung gibt die Möglichkeit zur Verschonung der Erde, zur sinnvollen Regulierung der Produktion.

Wichtiges Element der neoliberalen-neokonservativen Friedensstrategie ist die Übereinstimmung der inneren und äusseren strategischen Planungen der amerikanischen Region mit denen der europäischen kapitalistischen Länder und denen der fernöstlichen Industrie-Länder. Der gemeinsame Auftreten der entwickelten kapitalistischen Länder, der angehäufte materielle Reichtum, die im Verlauf der Geschichte angehäuften intellektuellen Werte garantieren im Falle richtigen Haushaltens aund auch im Falle von Krisen, die Weltherrschaft. Die Zerteilung der Entwicklungsländer, ihre aussenpolitische Neutralität wird ausgesprochen als Vorteil von der neokonservativen Politik aufgewertet, genau so wie die innere kapitalistische Entwicklung dieser Länder mit Sympathie begleitet wird.

Teil der neoliberalen-neokonservativen Friedenstratedie ist die gegenüber einigen Ländern des ehemaligen sozialistischen Weltsystems geführte differenzierte Wirtschaftspolitik, die Unterstützung der Gewerkschaften, Reformparteien, Reformkommunisten, der sogenannten unabhängigen Oppositiosbewegung, das Bereitstellen von Hilfe und Krediten. Letzteres eröffnet natürlich schon die Möglichkeit

für multi- und supranationale kapitalistische Geldinstitute, um in der Wirtschaft der kreditaufnehmenden Länder Einblick zu gewinnen, zur Formierung und Deformierung der wirtschaftlichen Grundprozesse.

Das volkstümlichste der Friedensstrategie: die unter der neuen populistischen Welle am meisten verbreiteten Ideen, der Schutz und die Neudefinierung der sich auch auf die sozialistischen Länder ausbreitenden Menschenrechte, der Schutz der über eine entwickelte Kultur verfügenden unterdrückten Nationen und Nationalitäten, die gleichzeitige Aufhebung und Erhaltung des sich herausgebildeten Staatus quo, wobei vorerst die Betonung auf die Erhaltung fällt.

Weiteres wichtiges Element der Friedensstrategie ist der äussere Frieden; mit der Betonung des Friedens zwischen den Staaten erfolgt gleichzeitig ein Verlust an Revolution und Klassenkampf in den Demokratien, in den bürgerlichen Gesellschaften und das alles ergänzt die Unfähigkeit und Unproduktivität der unter gesellschaftlichen Veränderungen erzwungenen politisch-ökonomischen Ordnung mit Beweisen. Das hängt mit der These zusammen, dass die rational aussehenden Bemühungen um Innovation und Modernisierung im Irationalismus und in einer Krise durchgeführt werden, weil die Gesellschaften, die vom klassischen Entwicklungsweg abgewichen sind, die sogenannte Rationalität - in Wirklichkeit - der Allmächtigkeit der unproduktiven Spekulationen untergeordnet haben. Währenddessen haben geschichtliche Erfahrungen bewiesen, dass wirtschaftliche Vorläufe, Prozesse in ihren Teilen nicht zu rationalisieren sind.[8] Aus dem obengenannten folgt, dass der Neoliberalismus - genährt durch den Traditionalismus - den Frieden verkündet, den nur eine mit herkömmlichen Werten (Glaubenswerte, liberale Werte z. B.) aufwachsende Elite für die Menschheit garantieren kann, vor allem bei der Erhaltung des Friedens, bei der Verhinderung eines nuklearen Krieges durch Zusammenfassung der interessierten Kräfte, mit klugen Kompromissen, mit Überzeugung.[9]

Die neoliberale-neokonservative Denkweise hält dafür das abschrekende Vorhandensein von Waffen für notwendig, Erprobung neuer Waffen im Westen unter dem Motto der allgemeinen Abrüstung, - die radikale Verringerung der herkömmlichen und nuklearen Kräfte im Osten.[8]

Die Offensive der neoliberalen Friedensstrategie hat über die Erhaltung des Staatus quo hinaus schon am Ende der 80-er Jahre die ökonomisch-politische Ordnung eines Teils der ehemaligen sozialistischen Länder schon zum Ziel genommen.

* Bemerkung: Seit der Abgabe der Studie hat sich "das sozialistische Weltsystem" aufgelöst.

Der Verfasser

Anmerkungen, Literaturverzeichnis

1. J. L. Horowitz: Ideology and Utopia in the united States, 1956-76 New York. 1977, 133 p.
2. H. Kaak - P. Roth: Handbuch des deutschen Parteiensystems, Band I. Opladen 1980, 35 p.
3. M. Friedman: Kapitalismus und Freiheit, Stuttgart 1971, 25 und 20 p.
4. M.-R. Friedman: Free to Choose. A Personal Statement, Harcourt N. Y. - London 1979, 55 p.
5. A. Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Etik, Frankfurt am Main 1970, 97 p.
6. vgl. R. Sinai: The Decadance of the Modern World, Cambridge Mass. 1987
7. J. Brian: Technosis, Death of the World, London 1979
8. Erdős Péter: Az amerikai gazdaság háború utáni nem klasszikus típusú válsága, Közgazdasági Szemle 1980. 12. sz.
9. vgl. George Gilder: Wealth and Proverty, basic Books 1981

Sonstige Literatur

1. R. Saage: Wie konnte es zu dieser Tendenzwende kommen? Frankfurter Rundschau 25. Juli 1985.
2. F. Hayek: The Constituion of Liberty, London Routledge and Keagan 1960.
3. B. Köpeczi: Neokonservatismus und neue Rechte Kossuth-Verlag 1982 und 1985 (ung.!)
4. Zsolt Papp: Politische Krisentendenzen in dem entwickelten Kapitalismus in: Társadalmi Szemle (Zeitschrift), Jrg. 1985 Nr. 7. 85-93 p.
5. M. Ferguson: The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980-s. Los Angeles 1980.

IMRE KELEMEN

BERÜHRUNGSPUNKTE ZWISCHEN MORAL UND POLITIK BEI MACHIAVELLI

I.

In der Zeit Machiavellis, das heisst um die Wende des 15./16. Jahrhunderts wurden die bis dahin für evident gehaltenen Kategorien mit neuem Inhalt erfüllt bzw. hinterfragt. So wurde z. B. die Funktion des Staates neu interpretiert, die im alltäglichen Leben vorherrschenden Ideale wurden verworfen und es wurde nach neuen gesucht, bzw. Regelsysteme, von denen man früher glaubte, sie seien universell, wurden nebensächlich. Der Aufsatz behandelt folgende Fragen:

1. Was nimmt Machiavelli von diesen Veränderungen wahr?
2. Ist er fähig, für die weitere Entwicklung eine akzeptable Alternative auszuarbeiten?

Das Thema ist ziemlich weitverzweigt. In dem Aufsatz möchten wir uns nur darauf konzertrieren, inwiefern Machiavellis Konzeption moralisch akzeptabel ist. Meiner Auffassung nach gehören zu diesem Themenkreis die Staatstheorie, die inhaltlichen Differenzen der Kategorie der Moral, das Problem des Menschenbildes und schliesslich die Analyse der Bedeutung der geschichtlichen Ereignisse.

II.

Da sich Machiavelli von der politischen Praxis nicht trennte, müssen wir - wenn auch skizzenhaft - in Betracht ziehen, was sich in Europa, konkreter in Italien, um die Wende des 15./16. Jahrhunderts vollzog. Dies beeinflusste nämlich Machiavelli grundsätzlich, der die Praxis in seinen theoretischen Erläuterungen nie aus dem Auge verlor. Es ist allgemein bekannt, dass Italien kein einheitliches Staatsgebilde war. Dass der Gedanke der Vereinigung in Italien mit Elementarkraft eben zu dieser Zeit auftauchte, ist keinesfalls dem Zufall zu verdanken, denn Machiavelli war nicht der einzige, der sich mit diesem Problem befasste. In Europa ging - im feudalen Sinne - die Vereinigung zweier grosser Staatsgebilde, nämlich Spaniens und Frankreichs zu Ende. Der spanisch-französische Krieg wurde in Italien geführt, und die miteinander Bündnisse schliessenden und diese wieder lösenden italienischen Kleinstaaten waren

nicht imstande, gegen die Eindringlinge einen richtigen Widerstand zu leisten. Nicht zuletzt tauchte auch die Drohung des Türkischen Reiches auf. Die äusseren und inneren Probleme der Stadtstaaten waren eng miteinander verbunden. Die Zerrissenheit ermöglichte es ihnen nicht, dass sie gegen die sich auf ihrem Gebiet aufhaltenden feindlichen Kräfte wirksam kämpfen konnten. Die Vereinigung der Kräfte wurde andererseits auch durch die Machtrivalität zwischen den einzelnen Städten erschwert.

Diese theoretischen und praktischen Erwägungen konnten vielleicht zeigen, dass der Zusammenschluss der Stadtstaaten gleichzeitig die wirtschaftliche, politische und militärische Vereinigung bedeutete. So konnten sie in Europa als Machtfaktor auftreten. Italien war nämlich in den vorangegangenen zwei Jahrhunderten - trotz seiner Zerrissenheit - Europas führende Wirtschaftsmacht, was für die Städte ein erhebliches politisches Gewicht bedeutete. Italiens Handel, die Produkte der dortigen Manufakturen, wurden in die ganze damalige Welt exportiert, und die italienische Kultur beeinflusste ebenfalls ganz Europa. Diese Machtposition wurde dann um die Wende des 15./16. Jahrhundertes plötzlich hinterfragt.

Schon antike Denker beschäftigten sich mit Fragen der Entstehung, der Funktionsweise und des Wirkens des Staates. Diese Fragen waren so eng mit der Praxis verbunden, dass sich nicht einmal Machiavelli der Beantwortung dieser theoretischen Probleme entziehen konnte. Andererseits musste er aber auch berücksichtigen, wie diese Fragen in der Praxis gelöst werden konnten, weil dies zur gleichen Zeit die Legitimation des Staates bedeutete. Es sind zwei Konzeptionen über die Herausbildung des Staates in seinem Werk zu finden und zwar folgende: der Staat kommt entweder durch Vertrag oder ohne Vertrag zustande. Er hat zwei Aufgaben. Die eine besteht in der Verteidigung gegen den äusseren Feind, die andere in der Aufrechterhaltung der Ordnung. Dazu kommen noch weitere Aufgaben, wie u. a. die Rechte und die Pflichten zwischen Vorgesetzten und Untergebenen zu regeln, Gesetze zu verabschieden.

Im Mittelalter wurde die Herausbildung des Staates - unter dem Einfluss der christlichen Kirche - so erklärt, dass er von Gott geschaffen wurde und seine Funktion darin bestand, den sündhaften Menschen zu verteidigen und die Erlösung vorzubereiten. Er sollte weiterhin den Menschen gegen die Folgen der Erbsünde verteidigen, seine Leidenschaften zügeln, und ihn auf die Erlösung dadurch vorbereiten, dass er Gottes Worte an die Menschen vermittelte und die Sakramente anbot. All dies wäre nicht nötig gewesen, wenn die Menschen ehrlich geblieben wären. Diese Erklärung leitet die Frage der Herausbildung des Staates aus ethischen Kategorien ab und hat mit der geschichtlichen Kontinuität nur insofern etwas zu tun, als sie einen Zustand vor bzw. nach der Sünde voraussetzt. Dies bedeutete schliesslich das Ergeben in die bestehenden

Zustände. Diese Erklärung erkannte verhüllt an, dass der Staat als Gewaltorganisation gegen das seiner Freiheit beraubte Individuum auftrat und er als durch Gott legitimierte Macht eine gewisse Mittlerfunktion erfüllte, damit das Individuum wieder frei wurde. Dem stand eine sich in der Entwicklung befindliche neue Staatskonzeption gegenüber, die das patriarchalische Verhältnis zwischen Staat und Untertan, das sich auf die Moral zur Legitimierung berief, aufheben wollte. Dieser Konzeption nach sollte der Staat die Rolle des Nachtwächters einnehmen und er sollte für seine Bürger die zum zeitlichen Wohlergehen nötigen Mittel sichern. Die christliche Staatskonzeption baute auf die Stagnation, deshalb befriedigte diese Erklärung das aufstrebende, die neue Lebensweise suchende Bürgertum nicht mehr. Sie wurde als eine Interpretation der Vergangenheit angesehen, keinesfalls aber als tragfähig für die Gegenwart und die Zukunft.

Machiavelli spricht wenig über die Herausbildung des Staates; das, was er aber sagt, weicht eventuell nicht von der antiken Konzeption ab. Nach ihm ist die Herausbildung der verschiedenen Staatsformen dem Spiel des Zufalls überlassen, leitendes Interesse zum Zusammenschluss ist stets die Verteidigung des jeweiligen Landes gewesen. Von Wichtigkeit für Machiavelli sind folgende Fragen:

1. Was für ein Staatsgebilde soll das vereinigte Italien werden?
2. Auf welche Weise soll es sich organisieren?
3. Was für äussere und innere Funktionen soll es erfüllen?

Die Zeit bot mehrere, zumindest zwei, praktikable Alternativen an:
entweder eine Monarchie unter der Leitung eines starken Fürsten oder eine Republik mit einer gut organisierten Führung. Machiavelli fasst die ihm bekannte Geschichte und die gegebene politische Lage gründlich ins Auge und kommt zu dem Schluss, dass Italien zu seinem selbständigen Bestehen eine Staatsform benötigt, die stark genug ist, um sich selbst gegen die äusseren wie die inneren Feinde verteidigen zu können. Gleichzeitig soll sie eine wirtschaftliche und kulturelle Aufklärung sichern, die die Grundlage für den Erwerb der europäischen Grossmachtposition sein könnte. Damit der Staat sowohl im Inneren, als auch nach aussen hin wirksam auftreten kann, müssen gewisse Kriterien sichergestellt sein. Am wichtigsten ist es, dass der Staat eine Vereinigung freier Bürger ist, die Knechtschaft kann nämlich nur schädlich sein. Gesetze sind in einer jeden Staatsform unentbehrlich und sie können im Grunde genommen von zweierlei Art sein: einerseits Gesetze, die ursprünglich sinnvoll waren, die aber im Laufe der Zeit überholt worden und daher nicht mehr anwendbar sind, andererseits Gesetze, die die Gleichheit und Freiheit aller Bürger gewährleisten und zugleich das Schlechte verbieten, so dass die Bürger unter diesem Schutz für das freie Leben untauglich werden. Der Staat kann nämlich nur in dem Fall wirksam

funktionieren, wenn seine Bürger als freie Individuen einander gegenüber stehen, das ist aber unbedingt durch Gesetze zu sichern.

Im folgenden werden wir uns mit der Kategorie der Moral befassen. Der Reichtum der italienischen Bürger hatte zwei wichtige Folgen, einerseits die Investition des angehäuften Geldes in künstlerische Werke, andererseits die Suche des Renaissance-Menschen nach weltlichen Genüssen. Diese beiden Folgen können nicht scharf voneinander getrennt werden, denn die Suche nach geistigem und körperlichem Glück war gewissermassen eine Reaktion auf die christliche Askese. In der Zeit Lorenzo Medicis erreichte die Renaissance ihren Höhepunkt. In der Zeit Savonarolas, als die Menschen von gesamtnationalen Gewissensbissen geplagt wurden, schien die Wiederherstellung der christlichen Moral wieder möglich: Diese Moral trat mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auf und betrachtete sich als ewig. Aber gerade durch den Drang nach der Universalität widersprach sie sich selbst.

Die Kirche hielt dadurch zweifellos eine grosse Macht in den Händen, dass sie über die Seelen zu herrschen vermochte. Laut der christlichen Ideologie ist ein jeder Mensch ein Sünder, denn er trägt die Erbsünde in sich. Die irdische Laufbahn des Individuums beginnt dadurch, dass es in eine sündhafte Gemeinschaft hineingeboren wird und dann später als handelndes Individuum danach strebt, sein persönliches Ziel, die Seligkeit, durch die Einhaltung der moralischen Regeln, bzw. mit Hilfe der staatlichen Institutionen zu erreichen. Diese Moral war für die Untertanen geschrieben worden und war für das aufstrebende, selbständige Handlung verlangende Bürgertum, das seine Individualität nur dann durchsetzen konnte, wenn es mit der traditionellen christlichen Moral in Konflikt geriet, nicht mehr befriedigend. Es ging nicht darum, dass die Religion und die zur Religion gehörende Gewohnheitsmoral ganz und gar verworfen werden sollte, sondern darum, dass die Vermittler zwischen Gott und Mensch nicht mehr annehmbar waren und dass das die Ergebenheit erzwingende Ritual nicht mehr akzeptabel war. Eine Lebensweise, deren Erfolg oder Erfolglosigkeit u. a. von dem Mass der Ausnutzung der wirtschaftlichen und politischen Möglichkeiten abhing, konnte sich nicht auf moralische oder andere Erwägungen - sei es von Menschen oder Institutionen - verlassen. Hätte sie es trotzdem getan, wären ihre Handlungsmöglichkeiten auf das Minimum beschränkt worden, und die Anforderungen der Gegenwart wären dann mit den Sitten in einen schweren Konflikt geraten. Savonarola bezog sich zur Errettung der Seelen auf die traditionelle Moral, ein bisschen später griff Luther die neue Auslegung, die dem Bürger, der sich seiner eigenen Werte, seines Berufs bewusst war, völlig entsprach, auf; und Calvin verwandelte die Askese wieder zur Tugend, die mit einem neuen Inhalt erfüllt zum Muster einer bürgerlichen Lebensführung wurde. Savonarola

wird wohl nicht genau verstanden haben, warum die Bürger von Florenz die Scheiterhaufen des Luxus mit solch grosser Begeisterung entzündeten. Vermutlich glaubte er, die alte, für universell gehaltene christliche Moral wiederherzustellen. Dies war aber in der traditionellen Form nicht mehr nötig. Das kollektive Schuldbewusstsein war nicht stark genug, um alles in der ursprünglichen Form wiederherzustellen.

Worin bestand das grundlegende Problem? Die christliche Moral setzt die Erbsünde und damit verbunden auch die Erlösung voraus. Beide bedingen einander, d. h., wenn es keine Sünde gibt, dann gibt es auch keine Erlösung. Die Sünde ist zwar kollektiv, die Erlösung jedoch geschieht individuell. Die Renaissance stellte diese Struktur im Grunde genommen nicht in Frage, vielmehr hatte die neue Art des Lebens, die aus einer ganzen Reihe von Sünden bestand, einfach keinen Platz in ihr. Die Strafe für diese Sünden wurde dem Individuum auferlegt. Es tauchte eine neue kollektive Sündhaftigkeit auf, die mit der Erbsünde gar nichts zu tun hatte. Ihre Entstehung wurde dadurch ermöglicht, dass die bis dahin akzeptierte und gut funktionierende gesellschaftliche Struktur den Anforderungen der Entwicklung nicht mehr gefolgt und dadurch zu eng war und solange, wie daran nichts geändert wurde, bestand auch diese neue anonyme Sündhaftigkeit. Nachdem die strukturellen Veränderungen durchgeführt worden waren, hörte auch die sich daraus ergebende Sünde auf. Machiavellis moralische Konzeption kehrt, über das Christentum hinausgehend, zur Antike zurück: anerkennend betrachtet er die römische Moral. Dazu müssen wir hinzufügen, dass er sich der Wirkung der christlichen Tradition auch nicht entziehen konnte. Letzten Endes schreibt er doch keine Moralphilosophie, sondern weit angelegte politische Studien, und die Moral ist für ihn nur insofern interessant, als sie in der geschichtlichen Praxis einen Platz hat. Und diese geschichtliche Praxis beschäftigt sich mit der gesellschaftlichen Struktur und dem Funktionieren des Staates.

Zu diesem Problem gehört die Auslegung des Guten und des Bösen. Nach der traditionellen christlichen Auffassung ist die Welt auf die Dualität des Guten und des Bösen aufgebaut, und das Ziel des Menschen kann nichts anderes sein, als die irdischen Leiden mit Geduld zu ertragen, um seine Belohnung im Jenseits zu erhalten.

Mit den Kategorien des Guten und des Bösen befasst sich auch Machiavelli, aber als Beleg für ihr Vorhandensein sucht er schliesslich nicht nach abstrakten, sondern nach praktischen Beweisen. Warum eine Handlung gut bzw. schlecht ist, beweist er mit Hilfe der Geschichte. Woher die Kategorie selbst stammt, kann man nicht wissen, und als abstrakten Begriff in der praktischen Sphäre benötigt man sie auch nicht. Seiner Meinung nach braucht man sich nicht mit theoretischen Kategorien zu befassen, weil es auf der Welt sowohl Gutes als auch Böses gibt, allerdings nur, wenn es geschichtlich zu

beweisen ist. Bei Machiavelli wird diese Dualität zum konkreten Mass von konkreten Handlungen. Ihre alleinige Anwendbarkeit ist nur auf dem Gebiet der Geschichte möglich. Als moralische Kategorien sind sie schon schwerer anwendbar bzw. zu interpretieren, weil sie oft falsche Werturteile enthalten. Die Moral, als abstrakter Begriff, ist für eine jede Epoche gültig, aber als praktisch orientierte Kategorie ist sie an eine bestimmte Epoche gebunden, und es ist immer die Geschichte, die entscheidet, was für eine Qualifizierung die Handlung, die im Interesse der Entwicklung durchgeführt worden ist, erhalten soll. Wesentlich ist es, dass die Menschen die Befehle der Zeit erkennen und ihre Taten an die Erfordernisse der Zeit anpassen. In diesem Fall kann das moralische Urteil, wenn es überhaupt möglich ist, nur positiv sein.

Eine jede Epoche hat ihr Menschenbild, das für universell gehalten wird, und das an die jeweilige Zeit, den Ort und nicht zuletzt an das Denken gebunden ist. Damit ist das Konzept des idealen Menschen verbunden. Das mittelalterlich-christliche Menschenbild knüpfte grundlegend an religiöse Thesen an. Wie wir gesehen haben, mussten die weltliche und die kirchliche Macht zwei aufeinander aufbauende Funktionen erfüllen; deshalb zerteilte sich auch das einheitliche Menschenbild in einen "Menschenbegriff" und ein "Menschenideal". Die zwei Mächte hatten nicht mit denselben Menschen zu tun. Die weltliche Macht operiert mit einem Menschenbegriff, der auf der Depravation, d. h., auf der Konzeption der Verderbnis der menschlichen Natur beruht, während die kirchliche Macht ihr Menschenideal auf den Gedanken der Gnade baut. Die Trennung des Menschenbegriffs und des Menschenideals bedeutet zugleich auch, dass sich der Mensch auf irgendeiner Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie befindet, und er hat nicht die Möglichkeit, etwas daran zu ändern, d. h., er muss diese von Gott gegebene Ungleichheit annehmen; andererseits bedeutet das eine religiöse Gleichheit, d. h., vor Gott sind alle gleich in den Sünden, und alle haben eigentlich die gleichen Chancen, selig zu werden. Der Idealtyp war über lange Zeit hinweg der sich von der Welt zurückziehende asketische Mönch. Der sündhafte Mensch betrachtete den Mönch als einen, der die Reinheit verkörpert, er suchte in ihm eine Art Christus, der die Sünden der Welt auf sich zu nehmen vermochte und der seine Reinheit auf die hinfälligen Menschen übertragen konnte. Der Mönch stand gewissermassen ausserhalb der Institution der Kirche, seine passive, sich von der Welt abwendende Lebensweise passte sich auf jeden Fall sehr gut den praktischen Bedürfnissen der Kirche bezogen auf den weltlichen Menschen an. Diese handlungsfreie, passive Betrachtungsweise war für die Bürger nicht mehr annehmbar. Ihr Ideal war der selbständige, handlungsfähige Mensch, der seine Sündhaftigkeit zwar annahm, bzw. durch die Kraft der Tradition annehmen musste, sich aber bezüglich seiner eigenen

Erlösung trotzdem nicht auf andere verlassen wollte, sondern selbst nach der Seligkeit strebte.

Das Menschenideal der Renaissance unterscheidet sich grundsätzlich von dem christlichen. Neben der ständischen Unterordnung und der Gleichheit vor Gott erwachte im Keime ein gewisses Nationalbewusstsein oder besser gesagt ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl, das der christlichen Universalität fundamental gegenüberstand und das Problem der neuen Unterordnung des Menschen aufwarf. Andererseits aber erforderte die Epoche einen Menschen, der zum selbständigen Denken und Handeln fähig war. Nicht zufällig wendete man sich der griechischen und römischen Tradition zu, nicht zufällig suchte man dort nach Vorbildern. Das Menschenideal der Antike liess sich aber nicht in vollem Masse auf die Erfordernisse der Renaissance anwenden, und darüber hinaus konnte die tief wurzelnde christliche Tradition auch nicht abgeschafft werden. Deshalb versuchte man, über das Christentum hinausgehend, auf die Antike zurückzugreifen und aus dem Christentum zu übernehmen, was praktikabel war. Es stellte sich allerdings heraus, dass das antike Menschenideal in seiner Gänze nicht übernommen werden konnte. Das Menschenideal der zwei Epochen unterschied sich sehr krass. Es war aber keinesfalls ein Zufall, dass man sich der Antike zuwendete.

Ein sehr wesentlicher verwandter Charakterzug konnte nämlich ausgemacht werden; der zum selbständigen Denken und Handeln fähige Menschentyp. Machiavelli betrachtete die griechischen und römischen Staatsmänner und Heerführer als die unmittelbaren Vorgänger der Bürger Italiens. Und hier liegt der grundlegende Unterschied zwischen dem Menschenideal der Antike und der Renaissance. Die Renaissance übernimmt nicht das antike Menschenideal, sondern sie stellt ihre hervorragenden Persönlichkeiten als Ideal dar. Das ermöglicht natürlich nicht die Herausbildung eines einheitlichen Menschenideals. Es gibt eigentlich nur konkrete Menschenbilder, zu deren Legitimation der geschichtliche Rückgriff notwendig ist. Dieser vorbildliche Menschentyp soll über solche Fähigkeiten verfügen, die ihn zur Erfüllung bestimmter Aufgaben befähigen.

Die stark reglementierte Lebensweise des Christemtums war so lange gültig, bis sich die Menschen ihrer eigenen Werte bewusst wurden, und bis sie die universelle und ewige Gültigkeit der Tradition in Frage stellten. Für die sich entfaltende bürgerliche Lebensweise waren eine Menge Dinge einfach zur Lebensnotwendigkeit geworden, Dinge, die von der christlichen Tradition verurteilt worden waren oder die für sich auch nicht existiert hatten und mit denen sie deshalb nichts anfangen konnte. Die Anforderungen des fortschrittlichen Weltbildes der Renaissance konnte der

mittelalterlich-asketische Mönch nicht erfüllen. Deshalb kehrte man zur Antike zurück, einerseits, weil die Zeit einen selbständigen Idealtyp noch nicht hervorbringen konnte, andererseits versuchte man, in der Antike Beweise für die Wendungen der Gegenwart zu finden, die mit der christlichen Tradition in Konflikt geraten war, und deshalb wäre es schwer gewesen, ihre Gültigkeit auf eine andere Art zu beweisen. Damit die Gegenwart bestätigt werden konnte, brauchte man die Ereignisse der Vergangenheit. Die Erfordernisse der Zeit mussten erkannt werden, und es musste gehandelt werden, sogar, wenn die Handlung den traditionellen Erwartungen und moralischen Erfordernissen widersprach. Der Mensch erreicht nämlich erst dann echte Grösse, wenn er genug Mut hat zu handeln. Einerseits gibt es Sitten, die das Leben der Gesellschaft und der Menschen bis ins kleinste regeln, die sich auf alle Einzelheiten erstrecken und deren Garantie die Konvention ist, andererseits gibt es Menschen mit solchen inneren Eigenschaften, die dieses Regelsystem und dessen Interpretation nicht mehr annehmen können und sich ihnen entgegensetzen. Die Verletzung der herrschenden Sitten und Gewohnheiten ist ein Versuch, der die Gültigkeit der neuen gesellschaftlichen Struktur und Lebensweise bestätigen will. Um der moralischen Macht entgegenzutreten oder sie zu brechen, braucht man sehr viel Mut. Der neue "Heros" ist in der Lage, die Macht der herrschenden Gewohnheitssitten zu bewältigen und die Einsamkeit seiner Tat auf sich zu nehmen. Es gibt nämlich nur sehr wenige ausser dem "Heros", die über die Gewissheit verfügen, in ihren Taten der Wirklichkeit nachzustreben.

Machiavelli versucht in der Kategorie der "Virtu" all die Werte zusammenzufassen, über die der neue "Heros" verfügen soll. Es ist ziemlich schwer zu sagen, was unter dieser Kategorie zu verstehen ist. Es ist schon auf den ersten Blick zu sehen, dass dieser Begriff fast übermenschliche Forderungen enthält. Machiavelli verrät uns nicht, ob er an eine Person oder an eine Institution denkt, wenn er als Kriterium seiner Erfolge die "Virtu" als Hauptgrund nennt. Es lohnt sich nicht, nach konkreten Personen zu suchen, obwohl die Zeit über hervorragende Persönlichkeiten und gut organisierte Parteien verfügte. Die "Virtu" basiert auf dem Begriff des konkreten Menschenideals der Zeit und am besten können diesem Ideal diejenigen nahekommen, die aufgrund der Erkenntnis ihrer inneren Fähigkeiten und der äusseren Gegebenheiten zu handeln vermögen. Die "Virtu" schliesst das bürgerliche Ideal der Forderung nach dem selbständig handelnden Menschen ein. Sie hat also zwei Komponenten. Einerseits bedeutet sie eine innere Gegebenheit, Fähigkeit, andererseits kann man sie sich durch das Studium der Geschichte auch aneignen.

Eine historische Tat auszuführen ist eine Aufgabe, zu der sich mit der Hoffnung auf Erfolg nur wenige entschliessen können. Eine jede zugespitzte Situation, ein jeder

Wendepunkt der Geschichte bringt immer solche Persönlichkeiten hervor, die zur Voraussicht und zum Handeln fähig sind. Diese Führer müssen aber auch mit dem Sturz rechnen und die Folgen auf sich nehmen. Der Erfolg der historischen Tat hängt gewissermassen davon ab, wieweit die handelnden Personen mit dem Erbe der Vergangenheit, mit den Traditionen brechen können, bzw., wieweit sie fähig sind, die sich aus der Vergangenheit ergebenden Lehren umzusetzen. Das moralische Urteil über die Geschichte ist letzten Endes falsch. Die Moral hängt immer u. a. von der Zeit und dem Ort ab, und sie kann nicht adäquat zur Beurteilung solcher Taten herangezogen werden, die sich in der betreffenden Epoche abzeichnen. Diejenigen,die zu führen vermögen, müssen im Vergleich zum Durchschnittsmenschen unbedingt herausragende Fähigkeiten haben. Machiavelli hat das sogar sehr gut gesehen. Hier zeigt sich bei ihm die Rolle der Geschichte besonders gut. Die Geschichte ist eine Beispielsammlung, die zeigt, ob die Folgen einer Tat allmählich die Tat selbst rechtfertigen. Das ist das einzige Kriterium des Erfolgs bzw. der Erfolglosigkeit des "Heros". Machiavelli benutzt auch kein anderes Beweismittel. Wenn die Geschichte also beweist, dass die Tat mit den Anforderungen der Zeit im Einklang steht, dann ist sie offensichtlich richtig.

Wie kann das Individuum seinen Auftrag erfüllen bzw. dem Ziel nahekommen? Das Ziel besteht in der Vereinigung Italiens. Dazu sind solche Menschen zu suchen, die über Eigenschaften verfügen, die der Zeit angemessen sind. Diese Menschen sollten dann die wirksamsten Mittel wählen, die zum Erreichen des Ziels erforderlich sind. Es wird aber auch ein wichtiges Problem aufgeworfen: die Trennung der theoretischen Arbeit von der praktischen macht es beinahe unmöglich, dass der die Aufgabe Ausführende gleichzeitig auch die Mittel der praktischen Verwirklichung angibt. Auch Machiavelli kann schliesslich die nötigen praktischen Faktoren nicht nennen. Er weiss nur, dass es Mittel gibt, die in der Hand jener "Idealmenschen" wirksam werden können.

Auch jener Satz "Der Zweck heiligt die Mittel", der Machiavelli zugeschrieben wird, sollte hier behandelt werden. Machiavelli hat das in seinen Werken nirgendwo niedergeschrieben, aber mit einer gewissen Erläuterung kann es ihnen eigentlich entnommen werden.

Worum geht es dabei? Machiavelli setzt sich ein Ziel, nämlich die Vereinigung Italiens. Dabei gibt es verschiedene Probleme, die der Theoretiker unbedingt zu lösen hat. Würden diese Probleme nicht gelöst, hätte das weitgehende Folgen. Wir haben darüber schon oben gesprochen. Die Mittel auszuwählen, ist das wesentlich ernstere Problem, gemessen an der Festsetzung der Ziele. Ziele können gesetzt werden, aber einen Sinn hat dies nur dann, wenn die verschiedenen gegebenen wirtschaftlichen,

politischen und gesellschaftlichen Faktoren richtig abgewogen, ferner die realen Möglichkeiten einbezogen werden.

Italien konnte um die Wende des 15./16. Jahrhunderts unter mehreren Möglichkeiten wählen. Die eine Möglichkeit war das Verharren in der Zerrissenheit. Als Folge wäre die Unterwerfung unter die um seine Gebiete kämpfenden Herrscher unvermeidlich gewesen. Diese Möglichkeit entsprach dem traditionellen christlichen Verständnis: man hatte sich ihr als einer Art Gottesstrafe zu unterwerfen. Die andere Alternative bestand in der Vereinigung des Landes. Diese Vereinigung bedeutete einerseits die Bewahrung der Selbständigkeit auf einer nationalen Grundlage, andererseits bedeutete sie, dass der christlichen Tradition entgegengetreten wurde. Schliesslich bedeutete sie den Aufbau eines neuen Staatswesens, dessen Ziel nicht in der Verteidigung des an der Erbsünde leidenden Menschen, sondern in der Ausnützung der Möglichkeiten des aktiv handelnden Menschen bestand. Die traditionellen Kategorien füllten sich also mit einem neuen Inhalt. Das Ziel des neuen Staates war es ebenfalls, die Bürger zu verteidigen, jetzt aber schon unter Berücksichtigung der nationalen Interessen. Ziel der geistigen Macht war auch eine Form der Glückseligkeit, aber nicht die einer jenseitigen Glückseligkeit, sondern einer irdischen, die jeweils individuell zu erreichen war. Es ist ziemlich schwer, die Mittel der Verwirklichung zu wählen, aber noch schwerer ist es, die Wirksamkeit dieser Mittel vorauszusagen. Machiavelli gibt diese Mittel zur konkreten Verwirklichung aber nicht an. Es ist aber klar für ihn, dass die Geschichte die im Prozess der Verwirklichung begangenen Sünden nicht bestätigt. Wo ist dann also das Mass, das zeigt, wie weit man gehen kann? Dieses Mass ist die Geschichte selbst. Die Geschichte kann aber die Sünde nicht rechtfertigen, nicht einmal, wenn die Tat in bestimmten Fällen eine Sünde erfordert. Die Sünde kann eine notwendige Tat sein, aber keinesfalls eine ethische. Moralisch kann sie gar nicht beurteilt werden, denn die Moral ist eng mit der Tradition verbunden. Die Auswahl der Mittel muss eine solche Wertpräferenz enthalten, dass deren Umsetzung mit der geringsten Wertzerstörung zum Ziele führen kann. Diese Art von Rationalität, die dem Zufall, dem Glück nichts überlässt, war bis zur Epoche Machiavellis praktisch unbekannt. Die "Virtu" steht sowohl mit der Rationalität, als auch mit der richtigen Anwendung der durch die Epoche erforderten Mittel in Verbindung. Der Mensch, der das durchzuführen in der Lage ist, kann nur jener ideale Mensch sein. Es handelt sich also nicht um den Erwerb der Macht als Selbstzweck, sondern um die Erfüllung eines geschichtlichen Auftrags.

III.

Machiavelli beschäftigt sich nicht mit der Geschichte der Vergangenheit, sondern er experimentiert mit einer Art politischer Geschichtsschreibung, deren Ziel nicht in der Bearbeitung der Geschichte der Vergangenheit - das ist für ihn bloss eine Beispielsammlung -, sondern in der Ausarbeitung von Konzepten für die Gegenwart und die Zukunft besteht. Seine Analysen sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern sie sind Ergebnisse der Analyse konkreter Zustände. Bei diesen Analysen zieht er nicht eine ausschliesslich chronologisch aufgebaute Geschichte in Betracht, sondern er versucht sich auch in einer gewissen geschichtsphilosophischen Analyse. Ausserdem bringt er noch zur Sprache, dass die Erkenntnis der Vergangenheit ein Schlüssel zur Erkenntnis der Zukunft ist, bzw., dass die menschlichen Taten durch den Ort, die Erziehung, die Lebensweise und die Leidenschaften determiniert sind.

Dass Machiavelli schliesslich derart allein geblieben ist, ist vielleicht dem zu verdanken, dass er seiner Zeit weit voraus war. Er stellte nämlich solche politischen Kategorien und Forderungen auf, die lange Zeit hindurch auf kein Verständnis stiessen. Ausserdem könnte dazu noch beigetragen haben, dass er gezwungen war, mit traditionellen Kategorien zu operieren, deren Füllen mit neuem Inhalt das Unverständnis weiter genährt haben könnte.

Literaturverzeichnis

1. Niccolo Machiavelli Művei, Európa Kiadó, 1978. 5-413.
2. Jacob Burckhardt, Az olasz renaissance műveltsége. Budapest Dante K. 1945
3. Johan Huizinga, A középkor alkonya. Fordíttotta Szerb Antal. Magyar Helikon, 1976
4. Szekfű Gyula, A magyar reneissance-állam. In: Magyar történet 2. köt. Budapest 1936
5. Szabó Győző, A firenzei nép szavai Machiavelli nyelvében. Filológiai közlöny, 1970/1-2. sz.
6. Antonio Gramsci, Új fejedelem. Jegyzetek Machiavellihez. Magyar Helikon, 1977
7. Hermann Zsuzsanna, Cesare Borgia. Gondolat K. 1969
8. Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München - Berlin, 1929
9. Ernst Cassirer, The myth of the state. Garden City, N. Y. Doubleday, 1955
10. Kardos Tibor, Élő humanizmus. Magvető K. 1972
11. Giorgio Squarotti, Machiavelli az intellektuális szemlélődés "fennkölt" és a gyakorlat "komikus" szférája között. Filológiai Közlöny, 1970.
12. Szigethy Gábor, A machiavellizmus. Magvető K. 1977

DOMONKOS ILLÉNYI

DIE GESTALTUNG DER POSITION DER SORBISCHEN NATIONALITÄT IN DER DDR, 1945-1975.
(ABSCHIED VON DER DDR)

Im Umwälzungsprozess unserer Epoche war eine der Grundfragen, ob sich die allgemein menschlichen und bürgerlichen Rechte im gleichen Masse durchsetzen würden, wie die individuellen und kollektiven Rechte der Nationalitäten oder ob diese Rechte, bedingt durch das Streben aller Staaten und Völker Europas, im gemeinsamen europäischen Haus einen Platz zu finden, nivelliert werden würden. Die Welt ändert sich vor unseren Augen. Stabil vermutete Systeme wurden in ihren Grundlagen erschüttert, Tabus schienen zusammenzustürzen. In den 1990-er Jahren ist es geschehen: die Völker Ost-Mittel-Europas entschieden sich für die Demokratisierung, sowie auch die Deutschen bekannten sich in diesem Prozess zu einem demokratischen Staat, zum wiedervereinigten Deutschland.

In dieser komplizierten wirtschaftspolitischen Lage, in dem Zeitalter der Suche nach einem neuen Weg und nach politischer Integration wurde die Stimme der fast gleichgeschalteten Nationalitäten in diesem Raum mit elementarer Stärke laut. Es ist sogar zu erfahren, dass alle in Abhängigkeit befindlichen Nationen ihre Zukunftsvorstellungen in der Folge der geschichtlichen und geopolitischen Lage neu skizzieren. Die Nationalitäten - hauptsächlich in den ehemaligen sozialistischen Ländern - fordern über die Sicherung der allgemeinen Menschenrechte hinaus die freie Pflege der Nationalitätensprache und der Kultur, die Spiritualisierung und Durchlässigkeit der Grenzen, Freizügigkeit, das Zustandekommen von nationalen Kulturzentren, Schule, Universitäten usw.

Die unter sozialistischen Verhältnissen existierenden Nationalitäten erhielten zur Herausbildung der Lebensbedingungen ohne Repression und Repressalie bloss in zwei Ländern die Möglichkeit: in der DDR und Ungarn.

Die Studie hat nicht die Aufgabe, die Nationalitätenfrage in Ungarn zu bearbeiten. Vielmehr bietet sich Möglichkeit, dass wir dem Leser die Geschichte der grössten slawischen Nationalität der DDR und zugleich der kleinsten Volksgruppe des Slawentums, die Geschichte der Sorben und die Auswirkung der Nationalitätenpolitik des ostdeutschen Staates nach 1945 darstellen.

Die Zahl der Sorben sank bis 1945 infolge der Verwüstungen des Faschismus und des zweiten Weltkrieges etwa auf 100.000 Mann. Im südöstlichen Teil der DDR, in 11 Lausitzer Kreisen lebten - und leben auch heute - Sorben. Unter den Kreisen Sachsens in Bautzen, Hoyerswerda, Kamenz, Löbau und Weisswasser; in Brandenburg: in Calau, Cottbus, Guben und Spremberg sind Sorben auffindbar. Sie machten im Durchschnitt 15 Prozent aus; aber im Kreis Cottbus beläuft sich die Zahl der Sorben auf 40 %, in Bautzen und Hoyerswerda auf 25 %, in den Städten Bautzen und Cottbus und im Kreis Weisswasser auf 15 %, in Kamenz auf 10 %, in den anderen Kreisen der Lausitz bleibt die Prozentzahl der Sorben unter fünf %.[1]

Die Niederlage des Faschismus, der Sieg der Alliierten brachte auch die Befreiung der Sorben mit sich. Die Zwangsaussiedlung der Sorben wurde eingestellt, die dortige Bevölkerung konnte aufatmen... Am 17. 5. 1945 erhielten Dr. Jan Čyz, der das Konzentrationslager von Dresden eben überlebt hat, und Jan Meškank die provisorische Genehmigung von der sowjetischen militärischen Kommandatur zur Neubelebung der vorher verbotenen Kulturorganisation und Interessenvertretung, der Domowina, und zur Neugründung der lokalen sorbischen Kulturgruppen. In demselben Monat, am 9. 5. 1945, wurde in Prag das Sorbische Nationalkomitee, Narodny wuběrk, unter der Leitung von Dr. Miklawš Krjecmar und Jurij Čyz ins Leben gerufen.[2] Die Ziele der beiden Organisationen waren gleich - gemeinsam mit der generellen Demokratisierung die Beseitigung der nationalen Unterdrückung voranzutreiben. Das Zukunftsbild der beiden Zentralen wich jedoch wesentlich voneinander ab. Das Narodny wuběrk konnte sich die Zukunft des sorbischen Volkes bloss in der selbständigen oder an die Tschechoslowakei angebundenen Lausitz vorstellen, während die Domowina durch die Anerkennung der sich herausgebildeten ethnischen Verhältnisse gemeinsam mit den Deutschen, mit dem Aufbau des Landes anzufangen wünschte. Das Prager Nationalkomitee erwartete von der slawophilen militärischen Grossmacht ein ethnisches Verdikt, für das Aufgehen des Slawentums zwischen der Elbe und der Oder, für die verlorene Geschichte eine territoriale Kompensation und Verteidigung, welche das andauernde Fortbestehen der Sorben an die selbständige Staatlichkeit oder an die westslawische Brüderlichkeit anband. Darauf weist das an Stalin und E. Beneš geschickte Memorandum am 12. 5. 1945 hin, welches die Loslösung der Lausitz vom deutschen Sprachgebiet empfahl. Das wurde aber, wie viele andere absurde Entwicklungen dieser Zeit ebenfalls zeigen, nicht realisiert.[3]

Unter den demokratischen Parteien war es die KPD, später die SED, die die Unterstützung der sowjetischen politisch - militärischen Leitung am meisten besass, und dies setzte sich auch später in der guten Zusammenarbeit unter der SED, der

Domowina und den Sowjets fort. Immerhin hat man in der Domowina auch den Mangel an Vertrauen den Deutschen gegenüber formuliert: "... wir wollen nicht verheimlichen, dass die wahre Verwirklichung der Gleichberechtigung und damit die Gewährleistung der Existenz unseres Volkes noch ein zu weites Feld ist."[4]

Auch sorbische Bürger beteiligten sich an der Bodenaufteilung, der Verstaatlichung, der Gründung der Genossenschaften verschiedener Provenienz, im Aufbau des Landes. Im Jahre 1947 wurde in Bautzen, auf dem Grundstück der Lessingsschule, das Haus der Sorben wieder aufgebaut, wo man bald sorbische und ins Sorbische übersetzte deutsche und russische Theaterstücke aufführte. Unter dem Titel "Nowa doba" erschien eine sorbischsprachige Zeitung, und der folgten für Kinder und Jugendliche herausgegebene Presseprodukte. Der antifaschistisch - demokratische Block des sächsischen Landtages legte am 25. 2. 1948 einen Gesetzentwurf mit dem Titel "Die Wiederherstellung der Rechte des sorbischen Volkes" vor, der von der friedlichen Koexistenz und der Notwendigkeit der wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Entfaltung der Nationen und Nationalitäten ausging. Laut dem 2. Paragraphen des Gesetzes "Über die Verteidigung der Rechte der sorbischen Bevölkerung" vom 23. 3. 1948, wurden sorbischsprachige Grundschulen und weiterbildende Schulen gegründet. Für die Pflege der Nationalitätenkultur war die Domowina zuständig, die politische Representation oblag den sorbischen Referenten der sich in die Nationale Front gescharten demokratischen Parteien. Vom 13. 11. 1948 an organisierte der sorbische Theaterverein das Laienspiel in der Lausitz, und der deutsche Rundfunk meldete sich zweiwöchentlich mit einer sorbischsprachigen Sendung von 30 Minuten. Im nächsten Jahr, am 10. 6. 1949, wurde an der Hochschule im Schloss Radibor eine sorbischer Abteilung ins Leben gerufen.[5]

II.

Nach der Gründung der DDR am 7. 10. 1949 erhielten die Sorben auch verfassungsrechtliche Garantien zur Entfaltung des beginnenden nationalen Seins. Der 11. Paragraph der Verfassung der DDR gewährte den Ausbau des sorbischen Schulsystems und des kulturellen Netzes,ermöglichte den Gebrauch der Muttersprache in den Schulen, in der lokalen Verwaltung und vor dem Gesetz. Die sorbische Bevölkerung und ihre nationalen Organisationen begrüssten mit Vertrauen die Leitung des neuen Staates. Am 16. 2. 1950 empfing W. Pieck eine sorbische Delegation. In der offiziellen Besprechung wurde die Praxis des oben genannten sorbischen Gesetzes erörtert. Es kam zu einem der üblichen Kompromisse: alle Parteien und

Massenorganisationen der DDR und die Verwaltung übernahmen die Repräsentation der sorbischen Interessen und die Domowina verpflichtete sich gegen Demagogie und den Separatismus, die nationale Verschlossenheit der Sorben anzugehen. Der ostdeutsche Staat bereitete der Germanisierung ein Ende und verplichtete sich die Nationalitätenkultur weiter zu entwickeln. Die sorbische Delegation, der Schrifsteller Jurij Brežan - würdigte in seinem Gedicht - "Wie ich mein Vaterland fand" - das deutsch - sorbische Treffen. Brezan deckt in dem Gedicht die Apokalypse seiner Generation bis zu dem Tage auf, an dem die Sorben nach Berlin gelangten.[6] Der Schlussgedanke des Gedichtes beschwört das gefundene Vaterland herauf.

Am 12. 9. 1950 wurde die Nationalitätenanordnung der Brandenburger Regierung erlassen, die an die Verfassung anknüpfend für mehr als 50.000 Sorben einen staatlichen Schutz ihrer Muttersprache garantierte, die freie kulturelle Tätigkeit und die Einführung des zweisprachigen Unterrichtes für die Sorbenkinder ermöglichte. Die Anordnung verpflichtete die Behörden und die Verwaltung, alle sorbischen kulturellen Initiativen in deutsch - sorbischen Gebieten wahrzunehmen und zu unterstützen.

Die Domowina hat in diesem Geist das erste sorbische Volkstreffen in Bautzen veranstaltet, an dem auch W. Pieck, der Präsident der Republik teilnahm, und in seiner Rede beteuerte, dass alle angekündigten Massnahmen realisiert werden würden. Als bescheidenes Ergebnis darf verbucht werden, dass der sorbische Leser neben der Zeitung "Nova doba", neue sorbische Zeitungen zur Hand nehmen konnte, die zweisprachigen Aufschriften an den öffentlichen Gebäuden erlaubt wurden, die zweisprachigen Dorfnamen an die Schilder der Ortschaften kommen konnten usw.

Am 27. / 28. 3. 1951 wurde der erste Bundeskongress der Sorben abgehalten. Der Kongress akzeptierte das politische System der DDR, die Ziele der alle Parteien umfassenden Nationalen Front und der SED betrachtete der Bund für realisierbar. Vor allem wünschte man die sorbischen Arbeiter, die in der sich schnell und extensiv entwickelnden Industrie ihren Platz suchten, zu gewinnen und im eigenen Interesse zu aktivieren. Laut neuem Grundstatut wurde der Bundeskongress das oberste Nationalorgan der Sorben, von dem auch das Präsidium der Domowina gewählt wurde. So wählte man als neuen Präsidenten der Domowina Kurt Krjenc, als Sekretär Jan Solta. Man fasste den Beschluss, die kulturelle Arbeit wirksamer zu machen und das Projekt eines neuen Schulsystems verwirklichen zu müssen.[7]

Im Schulwesen wurden zwei Schultypen ins Leben gerufen: Schulen des "A - Typs", in denen fast alle Fächer sorbisch unterrichtet werden mussten. Solche Schulen wurden in Gebieten eingerichtet, wo die sorbische Bevölkerung "eine relative Mehrheit"

gebildet hatte. Diese Schule, die 10 Klassen besass, nannte man "polytechnische Oberschule" oder "sorbische Schule". Das Deutsche fungierte hierbei als zweite Muttersprache, als Sprache der Mathematik, der anderen naturwissenschaftlichen Fächer und der Polytechnik in der Oberstufe.

Die Schulen des "B - Typs" sind auch spezielle zehnklassige erweiterte polytechnische Oberschulen, in denen ein Teil der Schüler von der 2. Klasse an dem sorbischen Unterricht auch teilnahm.

Zum Unterricht brauchten aber die Pädagogen zentrale Einrichtungen, Organisationen, von denen die pädagogische Tätigkeit gefördert werden konnte. So kam die sorbische Sektion des Zentralen Deutschen Pädagogischen Institutes zustande, die die Zusammenstellung und den Vergleich der sich auf die beiden Schultypen beziehenden wissenschaftlichen Methodik, der Lehrpläne und Lehrstoffe als eigene Aufgabe betrachtete. Die Sektion wurde später ein Forschungsinstitut, das sich später mit pädagogischer Grundforschung, Nationalitätenpolitik, Unterrichtsmethoden der sorbischen Kultur und der Geschichte befasste.

Eine praktische Aufgabe war die Sicherung der notwendigen Lehrbücher und Lehrhilfsmaterialien. 1954 wurde neben dem Verlag "Volk und Wissen" das Lektorat der sorbischenLehrbücher eingerichtet, der später,ab 1958, ein Teil des Domowina - Verlags wurde.

Seit 1946 existierte das sorbische Pädagogische Institut in Bautzen, wo man zweisprachige Kindergärtnerinnen, Lehrer, Lehrer der Fachrichtungen Sorbisch-Deutsch und Sorbisch-Russisch ausbildete. Die Jungendlichen, die Spezialisten, Lehrer, Naturwissenschaftler sein wollten, konnten ihre Studien an allen Einrichtungen, Hochschulen, Universitäten fortsetzen. Im Fall ihrer Heimkehr versuchte die Domowina ihre Anpassung und Ansiedlung zu erleichtern.[8]

Die Verwaltungsreform von 1952, die aus den 5. Ländern der DDR 14 Verwaltungseinheiten, Bezirke; aus 132 Kreisen 217 neue Kreise machte, liess die deutsch-sorbischen Territorien Cottbus und Dresden zu. Es ist anzunehmen, dass die ganze Lausitz aus volkswirtschaftlichen, sozialpolitischen und verwaltungstechnischen Gründen einen einheitlichen Bezirk nicht bilden konnte, obwohl der Verwaltungsapparat billiger gewesen wäre, die Zahl der Organisationen, der Beamten, der sorbischen Politiker nicht hätte verdoppelt zu werden brauchen. Mit der Zahl der Delegierten, die in die lokalen Volksvertretungsorganisatianen geschickt wurden, wuchs mithin die Zahl der Intelligenzler: Arbeiter und Bauern hatten nun unmittelbar Anteil an dem Vertretungssystem. Den administrativ territorialen Änderungen entsprechend gestaltete die Domowina die Kreisbünde um. Der territoriale Bund in

Niederlausitz löste sich auf, anstatt des Bundes funktionierten die Kreisorganisationen in Cottbus, Hoyerswerda und Weisswasser weiter, während die Kreisorganisationen in Oberlausitz, in Bautzen, Kamenz und Niesky ihre Tätigkeit fortsetzen konnten.[9]

Eine grössere Änderung als die Verwaltungsreform zeitigte die permanente Industrialisierung der Bezirke Dresden und Cottbus. Die Zentren der Grundstoffindustrie befanden sich in der BRD, so wurde als eine dringende Aufgabe der Ausbau der fehlenden Kettenglieder der Industrie, z. b. Eisenhüttenstadt, Lauchhammer, Schwarze Pumpe usw. angesehen. Es gab nun auch unter den Sorben den Typ des im Dorf wohnenden, aber tätig zu seinem Arbeitsplatz pendelnden Arbeiters. Die beschleunigte Intelligenzausbildung und die schnelle Industrialisierung führten zu einer spürbaren Gesellschaftsmobilisation, die die Stratifikationsstruktur des Dorfes umformte, auch die sorbische Familie offener machte.

Der dritte Bundeskongress (1955) würdigte die Ergebnisse in der DDR, erkannte an, dass sich das Dorfleben grundlegend veränderte, dass sich der Rundfunk in Görlitz wöchentlich schon mit einer Sendung von 70 Minuten meldete und man das Programm der Pflege der sorbischen Sprache wachhielt. Der Präsident der Domowina wies aber auch darauf hin, dass die sorbischen Organisationen die versprochene Unterstützung von der staatlichen Bürokratie nicht erhielten, sogar die Initiativen der Domowina - Mitglieder gehemmt und gehindert würden. Dasselbe betonte man auch im nächsten Kongress, 1957, und shlug vor: das Lebenswerk von Jakub Bart-Čisinskis, des sorbischen Dichters des vorigen Jahrhunderts zu erforschen und zu veröffentlichen. Nach der Domowina war er die Persönlichkeit, der sich für die humanistischen Ideale und für die Zukunft der Sorben einsetzte, der sich für die ewige Freundschaft des deutschen und des sorbischen Volkes begeisterte.[10]

Die Domowina betrachtete über die Entdeckung der sorbischen Werte der Vergangenkeit hinaus die Aufhebung der Unterschiede zwischen der deutschen und sorbischen Bevölkerung, die hauptsächlich aus der abweichenden geschichtlichen Entwicklung hergeleitet werden könnten, als praktische Frage. Im Zeichen der gegenseitiger Verständigung hat man am 12. 4. 1957 die Praxis der Prinzipien und die Realisierung der Anordnung "Erhaltung der Rechte der sorbischen Bevölkerung" untersucht. Dabei stellte es sich heraus, dass die in jedem März erfolgte Diskussion der Lösung der Nationalitätenfrage lediglich isolierte Fragen geprüft hatte, ohne sich auf alle Gebiete der gesellschaftlichen Realität zu beziehen. Infolge dessen kam es zu einer komplexen Analyse der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Unzulänglichkeiten nicht. Die Entscheidung wurde getroffen, dass die Sorbische Generalabteilung, die Domowina, die einheimischen Organe der Nationalen Front, die

Parteien und Massenorganisation in der Zukunft die wichtigsten Problemkreise gemeinsam analysieren würden, "um alle demokratischen Kräfte zur Lösung gemeinsamer Fragen mobilisieren zu können."11

Als Resultat der Anstrengungen kann festgestellt wergen, dass die grossen Unterschiede zwischen den sorbischen und deutschen Schulen, dem deutschen und sorbischen Dorf Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre ausgeglichen wurden.

III.

Am 13. 8. 1961 wurde durch den Bau der Berliner Mauer die Staatsgrenze der DDR geschlossen. In dieser Situation feierte die Domowina am 13. 10. 1962, den 50. Jahrestag der Gründung der Organisation. Der Präsident der Domowina, Kurt Krjenc, analysierte in seiner Eröffnungsrede die fünfzigjärigen Anstrengungun des Bundes. Es wurde hervorgehoben, dass die Organisation auch in schweren Zeiten die Sorben mit Rat und Tat representiert und verteidigt habe. "Heute gibt es in der DDR keinen Sorben, die die Bürde der nationalen und sozialen Unterdrückung tragen sollten."[12]

Die Domowina und die DDR unterstützten die Bestrebungen der sorbischen Menschen, damit sie ihre Fähigkeiten und Begabungen frei entwickeln konnten. Gravierende Veränderungen gingen vor sich in der Struktur des Sorbentums, doch ist das Volk erhalten geblieben, und einheitlicher und reicher geworden. In diesem Prozess spielten die Hauptrolle freilich die einfachen Menschen, aber das soziale Klima und die sorbischen Organisationen trugen zu den Ergebnissen bei.

Dem obigen Ziel diente die Sorbische Abteilung, am 1. 10. 1962 in Bautzen gegründet, die sich der Bewahrung der sorbischen Traditionen und der Weiterentwicklung der sorbischen Kultur widmete. Die "Siebte Anordnung" am 30. 4. 1964, gab Direktiven zur Förderung des Unterrichtswesens auch in deutsch - sorbischen Gebieten : die Anweisung verordnete die Einführung des neuen Systems des sorbischsprachigen Unterrichts. Der sorbischsprachige Unterricht fängt in der 2. Klasse an, und dauert bis zur 8., wo das Sorbische als selbständiges Fach vermittelt wird.

Eine Gruppe soll mindestens aus 5 Schülern bestehen; welches Faktum den Studenten ermöglicht, in kleinen Gruppen, fast als Privatschüler, sich ihre Muttersprache aneignen zu können.

Man muss die Aufmerksamkeit schon auf die sprachliche Erziehung der im Kindergartenalter Befindlichen richten. In den Kindergärten sollen die Kinder auf die Schule so vorbereitet werden, dass das Sorbische in den Grundschulen die Sprache der Verständigung und des Unterrichtes sein kann. Aber in den Kindergärten ist auch die

Zweisprachlichkeit das Ziel. Ein Teil der Anordnung befasst sich mit den Beziehungen der deutschen und sorbischen Schüler; das Kennenlernen der Sprache und Geschichte der anderen wird die Menschen einander näher bringen. Das wirkliche Verdienst der Anordnung war es, die Realisierung des langfristigen Programms der Nivellierung durchzusetzen, welche die allgemeine Bildung der Lausitzer Bevölkerung heben und ein besseres Gemeinschaftsgefühl der Landbewohner garantieren sollte.

Auf dem 6. Bundeskongress vom 12. /26. 3. 1965 wurde Kurt Krjenc wiedergewählt. Neuer Säkretär wurde Jurij Gros. Beide organisierten vom 12. /26. 3. 1965 das erste, 1968 das zweite Festival der sorbischen Kultur.

Mehr als 50 Veranstaltungen hat sich das Publikum ansehen können, bei denen man neue und alte Lieder, Tänze, Musikals und dramatische Werke vorgetragen hat. Dem Festival wohnte auch eine Delegation des Zentralkomitees der SED bei. Der Festredner betonte, dass sich Deutsche und Sorben in gemeinsamer und vorgesehener Lebensgemeinschaft befinden, "und die Sorben als Sorben solange leben, wie sie wollen."13

Am 13. 10. 1969 erschien ein von dem Kollegium des Kultusministeriums analysiertes und bestätigtes Dokument: "Das Perspektivprogramm der sobischen Kultur". Der erste Teil das Programms versucht einen historischen Rückblick zu geben, und in prognostischen Zügen die Zukunft darzustellen. Die kulturell - materielle Entwicklung hat man auf die doppelte - auf die gesellschaftliche und nationale - Befreiung zurückgeführt.

Die Zukunft liegt,dem Programm nach, beim Individuum, was es will: dadurch wird Ökonomie und Gesellschaft, Politik und Kultur bestimmt. Der zweite Teil umfasst die konkreten Aufgaben der Entwicklung der sorbischen Kultur, mit besonderer Berücksichtigung der Wichtigkeit der Planifizierung und Lenkung und zugleich des Erkennens und des Einbaus bzw. der Kritik der spontanen Vorgänge. Der dritte Teil des Dokuments beschäftigt sich mit den konkreten Formen der organisierenden, planenden, leitenden Tätigkeit der zentralen und der lokalen staatlichen Organe in der Entwicklung der sorbischen Kultur. Die Kenntnis der Grundsätze der "Leninschen Nationalitätenpolitik" und die Notwendigkeit des permanenten, nicht kampagnemässigen, konzeptionellen Vorhersehens obliegen allen Amtsverwaltern. All das wurde durch den 40. Paragraphen der Verfassung untermauert: indem der Staat die Entwicklung der sorbischen Sprache und Kultur bevorzugt, und die Bürger der DDR von sorbischer Nationalität das Recht zur Pflege ihrer Muttersprache und Kultur besitzen, und dazu materielle Unterstützung beanspruchen kännen.[14]

Wir möchten diese knappe Studie mit der Botschaft des 9. Bundeskongresses, 25. /26. 3. 1977, an die Welt schliessen: die Sorben haben des Ziel, gemeinsam mit den Deutschen zu leben, zu arbeiten. Die Absonderung, die Isolation ist nicht ihr Weg, aber sie bedürfen aller bürgerlich demokratischen Freiheitsrechte; Rechte für die Wissenschaft und Kultur, für sorbischsprachiges Lernen und Weiterbildung. Dazu benötigen sie den Beistand des Stärkeren.

Verzeichnisse

1. Landkarte III. 4-9-1460-5. 200-28-79. D-38-79. in: Geschichte der Sorben Bd. 4. (Entwurf: K. J. Schiller) E. Kundisch) Domowina - Verlag. Bautzen 1977
2. Domowina. Ein geschichtlicher Abriss. Autorenkollektiv unter Leitung von J. Gros, 1. Sekretär des Bundesvorstandes der Domowina, verfasst und gleichlautend in ober - und niedersorbischer Sprache herausgegeben. Dem Antorenkollektiv gehörten an: M. Kasper, H. Novusch, Klaus J. Schiller. Domowina - Verlag, Bautzen 1972. S. 34-35.
3. Klaus J. Schiller, Manfred Tiemann: Geschichte der Sorben, Band 4. Domowina - Verlag Bautzen 1977. S. 23-26.
4. K. Schiller, Die Sorben in der antifaschistisch - demokratischen Umwälzung (1945-49) Bautzen 1976. S. 36-41.
5. Vg. Klassenkampf - Tradition - Sozialismus. Grundriss. Berlin 1974. 564. p. und Nowa doba - Deutschsprachige Beilage. Jrg. 1949. Nr. 5. S. 33.
6. Eine Sorbische Delegation beim Präsidenten der DDR. in: Nowa doba - Deutschsprachige Beilage. Jhrg. 1950. Nr. 2. S. 9.
7. Domowina. Ein geschichtlicher Abriss. Domowina - Verlag. Bautzen 1972. S. 52-53.
8. Die Sorben. Wissenswertes aus Vergangenheit und Gegenwart der sorbischen nationalen Minderheit. Autorenkollektiv. VEB Domowina - Verlag. Bautzen 1966. S. 143-147.
9. Landkarte II. III,- 4-9-1460-5. 200-28-79. D. 38-79. in: Geschichte der Sorben. Band 4. Domowina - Vg. Bautzen 1977.
10. in: Nowa doba - Deutsche Beilage Jhrg. 10. Nr. 30.
11. Mitteilungen für die Staatsorgane im Bezirk Dresden. Rat des Bezirks Dersden. Nr. 14. Mai. 1957.
12. Domowina. Bautzen 1972. S. 64.
13. Die Sorben. Bautzen 1-2. 1970. S. 107.
14. Die Verfassung der DDR. Berlin Staatsverlag. 1975. 2. Aufl. 40 Art. S. 34.

ANNA KAVALECZ

ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER SPRECHFERTIGKEIT IM UNTERRICHTSPROZESS

"Immer strebe zum Ganzen und kannst du selber kein Ganzes werden; als dienendes schliess an ein Ganzes dich an."

Dieser klassische Gedanke von Goethe ist mir eingefallen, als ich meine Erfahrungen und Unterrichtserlebnisse zusammenzusammeln versuchte. Denn gäbe es nun in seiner Komplexität so ein umfangreiches Thema wie die Herausbildung der Sprechfertigkeit im Unterrichtsprozess. Das scheinen mir die vielen Artikel, Beiträge der Fachliteratur, Vorträge und Diskussionen der Methodikertagungen zu beweisen. "Eine neue Erkenntnis muss so gesagt sein, dass man glaubt, die Spatzen auf dem Dach hätten nur durch einen Zufall versäumt sie zu pfeifen." - habe ich in einem der Aphorismen von Karl Kraus gelesen.

Erkenntnisse in diesem Sinne habe ich nicht, bescheidene Erfahrungen aus der Unterrichtswirklichkeit aber doch.

Unsere Zeit stellt immer wieder erhöhte Anforderungen an das Bildungsniveau und die Sprachkultur der Schüler. Diese letztere wurde auch als eine wichtige Komponente der Allgemeinbildung gekennzeichnet. Es ist dann kein Wunder, dass fremdsprachiges Können so einen hohen Wert in der heutigen gesellschaftlichen Praxis bekommt. Das Bedürfnis der Herausbildung der kontaktfähigen fremdsprachigen Kenntnisse der Schüler hatte im Sprachunterricht eine neue methodische Zielsetzung in den Vordergrund gestellt: die Kommunikationsfähigkeit.

Die kommunikative Tätigkeit der Menschen wird - wie allgemein bekannt - durch die gesellschaftliche Praxis bestimmt, und zielt auf die Lösung der von dieser Praxis gestellten Aufgaben. Diese Aufgaben realisieren sich entsprechend der einzelnen Persönlichkeiten unterschiedlich. Diese unterschiedliche Ausprägung schafft ihre eigene Sprache.

Der Sprachunterricht mit seinem allgemeinbildenden Wert dient der intellektuellen Erziehung und Denkschulung der Persönlichkeit. Sein Grundanliegen soll die praktische Aneignung der gesprochenen Sprache sein.

In den pädagogischen Schriften von Luther habe ich folgendes gelesen:

"Ohne Practica und Übung kann niemand gelehret sein. Darum hat jener Bauer recht gesagt: Der Harnisch ist gut, wer ihn weiss zu brauchen."

Sowohl in der Muttersprache als auch in der Fremdsprache muss die Kommunikation geübt und gelernt werden. Im Prozess des Erwerbs der Muttersprache realisiert sie sich schneller und leichter.

Die Kommunikation setzt voraus, dass ein Grund dafür vorhanden ist: die Notwendigkeit, jemandem über einen Sachverhalt mithilfe der Sprache als Zeichensystem Informationen zu erteilen. Kommunikation ist aber nicht nur Informationsempfang, sondern ein gegenseitiger Austausch von Informationen. Den Informationswert einer Kommunikation bestimmt, ob der Gesprächspartner die neuen Erkenntnisse für sich nutzen kann, und zu welchen neuen Informationen er gelangt. Diese Aussagen betreffen auch die fremdsprachige Kommunikation. Ihre Entwicklung ist ein graduelles,langfristiges Vorgehen, dass sich im schrittweisen Erarbeiten des Unterrichtsstoffes ralisiert.

"Man muss je auf der Treppe von einer Stufe zu der anderen hinaufgehen, niemand wird plötzlich der Höchste" - sagt weiter Luther.

Diese höchste Stufe zu erzielen, ist das ständige, weiterführende Prinzip im Fremdsprachenunterricht.

Es scheint mir wichtig, hier zwei Faktoren des Fremdsprachenunterrichts näher zu erläutern.

Der erste ist von der Seite der Schülerpersönlichkeit, aus dem psycholinguistischen Aspekt des Spracherwerbs entscheidend.

Obwohl die Psychologie nach Meinungen einiger Skeptiker so müssig ist, wie eine Gebrauchsanweisung für Gift, halte ich für wichtig, individuelle psychologische Besonderheiten der Schüler zu beobachten.

Die didaktische Nutzung der psychischen Prozesse, psychologischen Gesetzmässigkeiten beim Spracherwerb und Sprachgebrauch dient zur Optimierung des Deutschunterrichts. Die Effektivität des Lernprozesses der Sprache beeinflussen stark die inneren Leistungsdispositionen der Schüler. Diese besonderen speziellen Fähigkeiten und Begabung für Spracherwerb bedeuten auch bei gleichen Bildungsmöglichkeiten unterschiedliche Fortschritte. Zur erfolgreichen Gestaltung des Deutschunterrichts muss diese Tatsache in Betracht gezogen werden. Bei leistungsstarken Schülern mit unterschiedlichen Dispositionen können individualtypische Arbeitsphasen eingebaut werden.

Welche Komponenten der Leistungsdisposition des Lernenden bestimmen denn den Prozess seines Spracherwerbs?

1. Die Assimilationsfähigkeit - wie schnell er eine Bindung zum Fremden (Kultur und Sprache) schaffen kann, oder die Neigung, sich ohne grosse Schwierigkeiten, ohne innere Hemmungen anzupassen, Fremdes aufzunehmen. Ob der Schüler fähig ist, beim Sprachgebrauch die fremde Maske aufzusetzen, hinter der das neue Weltbild der fremden Wörter steckt. Wem dies nicht schwer fällt, der lernt mühelos die Sprache. Als Teilkomponenten der Assimilationsfähigkeit kommen noch die Anpassungs- und Imitationsbereitschaft hinzu.

Das Neugiermotiv wirkt dabei auch sehr intensiv. Die damit eng verbundenen Kontaktverlangen, Kontaktbereitschaft oder eben Kontaktarmut der Schülerpersönlichkeit müssen erwähnt werden. Es ist sehr schwer, einen in der Muttersprache auch kontaktarmen Schüler anzuregen, in der Stunde fremdsprachige Kontakte zu schaffen. Oft kommt die Frage hervor: Was soll ich fragen oder sagen?

Die vielseitigen Übungsmöglichkeiten, die Unterrichtsführung, die Vorbildhaltung des Lehrers sollen dem Schüler helfen, in die Maske der Fremdsprache leichter einzugehen.

Dabei ist das Erfolgserlebnis des Lernenden entscheidend.

2. Die Flexibilität und Disponibilität - die aber nicht gleichgesetzt werden können. Sie bedeuten Verfügbarkeit und Biegsamkeit der Sprachmittel im Denken und Handeln, den wechselnden Anforderungen in verschiedenen Bereichen der Kommunikation gerecht zu werden. Beide verlangen die Vielseitigkeit der Persönlichkeit und befähigen die Schüler neue Aufgaben schnell zu meistern, und sich in kürzester Zeit in neue Tätigkeitsbereiche einzuarbeiten. Wie schnell der Schüler im Unterricht diese Tätigkeitsbereiche wechseln kann, darf der Lehrer bei der Aufgabenstellung an ihn nicht ausser Acht lassen.

3. Die Audivität - fast die wichtigste, explizit erkennbare, besonders fremdsprachenspezifische Leistungsdisposition. Denn das Hören steht am Beginn der Kommunikationskette - am Eingangstor zum Sprachverstehen und Lernen. Die Hörschärfe oder gute Hörfähigkeit des Lernenden bestimmen das komplexe Vorgehen des Spracherwerbs. Das Hören ist nicht nur Empfang und Unterscheidung lautlicher Spracheinheiten, sondern auch ihre Speicherung, Präzisierung oder Ergänzung von akustischen Wahrnehmungen, Identifizierungen, Identifizierung und Erinnerung von Lautbildern, Verstehen der Beziehungen von Wörtern und Wortverbindungen im Kontext. Zur intensiven Hörschulung, zur Schulung des auditiven Gedächtnisses muss

der Lehrer die grundsätzliche Hörfähigkeit seiner Schüler kennen und die Zielaufgaben für sie so gestalten.

4. Die Gedächtnisdisposition zählt zu den kompliziertesten psychologischen Phänomenen nicht nur im Sprachunterricht. Es ist ein Prozess, dessen Komponenten Einprägen, Behalten, Reproduzieren sich nicht nach einer linearmechanischen Abfolge, sondern in dialektischer Verflochtenheit in aktiver Tätigkeit realisieren. Sprache und Denken, Denken und Gedächnis wirken in dialektischer Einheit. "Die Sprachen sind die Scheiden, darinnen das Messer des Geistes steckt! - hat bereits Luther betont.

In der Sprache, als Elemente des Denkens selbst und Elemente der Lebensäusserung des Gedankens spiegelt sich das Bewusstsein des Schülers wider. Das schöpferische Denken und Handeln sind an selbständigen Gebrauch der Sprache gebunden. Die Selbständigkeit des Anwendens sprachlicher Mittel und der Entwicklungsgrad der Schülerselbständigkeit im Sprechen ist die Grundfrage im Fremdsprachenunterricht.

Die Gedächtnisdimensionen der Schüler, wie verbale, auditive, assoziative, visuelle muss der Lehrer bei der Unterrichtsgestaltung in Betracht ziehen, sie eventuell im Unterricht verbessern, um die Effektivität der Sprachstunden zu erhöhen. So wirken kontextgebundenes Erarbeiten des Sprachunterrichts, sinnvolle Systematisierung mit sinnvollen Assoziationen optimale Veranschaulichung, graduelles, verteiltes, kontinuierliches Üben und Wiederholen gedächtnisfördernd.

All diese psychologischen Faktoren des Spracherwerbs betonen eine wichtige Lehreraufgabe in der alltäglichen Praxis: die genaue Kenntnis der Schülerpersönlichkeit. Denn die Atmosphäre unter der Glasglocke einer Sprachstunde, wo das schöne Erlebnis, die Begegnung mit geheimnisvollen Kenntnissen fremder Sprache, fremder Kultur entsteht, bestimmt andererseits die Lehrerpersönlichkeit. Ich halte das Lehrer- Schüler Verhältnis für entscheidend. Ein inneres Verhältnis entwickelt eine positive Ausstrahlung auf die Lernatmosphäre, auf die Persönlichkeit sowohl des Lehrers als auch des Schülers. Es hat eine besonders produktive Auswirkung im Lernprozess.

Zu jedem einzelnen Schüler muss der Lehrer den Schlüssel für seine Entwicklung finden, ihn zu fördern und zu fordern. Seine Stärken, Schwächen, seine Gefühlswelt, Einstellung, Haltung sind sehr wichtige Elemente des Sprachunterrichts, in dem die Kontaktbereitschaft des Lehrers im und ausserhalb des Unterrichts weitgehend betont werden soll. Meine Zusammenarbeit mit den Schülern verlangt eine solide Vertrauensbasis. Das zu schaffen soll das Grundanliegen des Lehrers von dem ersten

Sprechakt an sein. Das Vertrauen ermöglicht dem Lehrer die individuelle Zuwendung des Schülers, wobei er besonders die Mentalität der Persönlichkeit berücksichtigen soll. Lob, Kritik, freundliche Worte, gütiges Wesen sind wirksam, wenn der Schüler den Lehrer akzeptiert, weil er das echte Bemühen des Lehrers um sich spürt, weil er merkt, dass der Lehrer sich für ihn Zeit nimmt, und weil er Offenheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Einfühlungsvermögen in seine individuelle Welt beim Lehrer erfährt. Die Autorität des Lehrers unterstützt noch besser im natürlichen vertrauten Verhältnis mit den Schülern die Wirksamkeit seiner erzieherischen Tätigkeit. Der Schüler soll die Konsequenzen seiner Arbeit in den Forderungen, Haltung, Handlung, Einstellung des Lehrers erfahren.

Meine eigenen Erfahrungen machen mir deutlich, wie wichtig es für den Schüler ist, möglichst öfter entweder im positiven oder im negativen Sinne aus dem Klassenverband herausgehoben zu werden, indem sich der Lehrer nur mit ihm individuell beschäftigt, ihm Ratschläge gibt, ihn kritisiert, oder lobt, oder ganz einfach im Unterricht mehrmals zu Worte kommen lässt. Leistungsstarke, aber auch in ihrem Individuum komplizierte Schülerpersönlichkeiten, verlangen die Unterstützung, Hinweise und tiefgründige Wertung ihrer Tätigkeit.

Kontinuierliche Kontrolle und wenn nötig, Korrektion der Lehrerkenntnisse über die Schüler, sind die Voraussetzungen der optimalen Zusammenarbeit im Unterricht.

Fachliteratur

1. Deutsch als Fremdsprache (Jahrgang 1970-86)
2. Zielsprache Deutsch (Jahrgang 1970-86)
3. Sprachpflege (Jahrgang 1970-86)
4. Wege zu erfolgreicher Fremdsprachenaneignung - Volk und Wissen Volkseigener Verlag, Berlin 1986
5. Didaktik des Fremdsprachenunterrichts VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1986
6. Grundlagen der Methodik des Fremdsprachenunterrichts VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1986

HERBERT WOI

GRUNDSCHULE: DIE ROLLE DES MUTTERSPRACHLERS BEIM ANFÄNGERUNTERRICHT DEUTSCH ALS FREMDSPRACHE

Diese Überlegungen sind als erster Teil einer zweiteiligen Arbeit gedacht, in der die Möglichkeiten (und Begrenztheiten) des Muttersprachlers beim Anfängerunterricht Deutsch an einer fremdsprachigen Grundschule skizziert werden sollen.[1] Im ersten Teil wird der historisch-biographische Hintergrund dargestellt; daraufhin folgt eine Beschreibung der unterschiedlichen Lern- und Lehrsituationen, die sich an zwei Grundschulen in der nordungarischen Stadt Eger ergaben. Abgeschlossen wird dieser erste Teil durch einige Evaluationsvorschläge, durch die diese unterschiedlichen Lernsituationen reflektiert werden könnten. Im zweiten Teil werden dann die Testergebnisse dargestellt und mit der theoretischen Literatur verglichen.[2]

Diese Überlegungen beziehen sich auf eine ca. achtwöchige Lehrerfahrung des Verfassers an zwei Grundschulen in Eger; seine Eindrücke zusammen mit den Erfahrungen zweier deutschsprachiger Kolleginnen (gemeinsam unterrichteten sie ca. 30 Wochenstunden Deutsch) sollen hier dargestellt werden.

1. Historisch-biographischer Hintergrund

Die geänderte politische Situation in Ungarn hatte auch auf die Fremdsprachendidaktik ihre Auswirkungen. So forderten die Erziehungsberechtigten in Eger seit 1988 verstärkt eine Erweiterung des Fremdsprachenangebotes, die bisher weitgehend unangetastete Vorrangstellung des Russischen sollte beendet werden, Englisch, Deutsch und Französisch sollten als Alternativen zur Wahl stehen. In Eger begann 1989 - zuerst auf semiprivater Basis - die Umschulung von Russischlehrerinnen, die entweder Deutsch oder Englisch als Drittfach studieren sollten. Der Grund der Auswahl der Russischlehrerinnen schien einerseits pädagogischer Natur zu sein - man wollte offensichtlich die pädagogischen Erfahrungen dieser Lehrkräfte nützen -, andererseits schienen auch soziale Überlegungen eine Rolle zu spielen, da die weitere Anstellung dieser Lehrerinnen nicht gewährleistet werden konnte. Die Deutschkenntnisse der Lehrkräfte blieben ebenfalls nicht unberücksichtigt. Seit September 1990 werden zwölf dieser Russischlehrerinnen an der Pädagogischen

Hochschule Eger in einem fünfsemestrigen Kurs umgeschult; sie sollten darüber hinaus aber auch weitgehend ihrer normalen Lehrverpflichtung an den verschiedenen Schultypen nachkommen. Zusätzlich zu dieser Gruppe gibt es noch weitere Lehrkräfte, die ebenfalls bereits an den Schulen Deutsch unterrichten, die bisher aber noch nicht - oder vergeblich - versucht hatten, den Umschulungslehrgang zu belegen.

Diese Umschulungen, die in ganz Ungarn erfolgen, werden von einigen deutschen Bundesländern durch materielle Zuwendungen und der Entsendung von erfahrenen Lehrkräften unterstützt. Diese Lehrer sollten die umzuschulenden Russischlehrer sowohl an den Hochschulen als auch an deren Arbeitsplätzen (in den verschiedenen Schulen) betreuen. Darüber hinaus konnten auch österreichische Lektoren der verschiedenen Hochschulen, in Ermangelung anderer Aufgaben, zur sprachlichen Ausbildung dieser umzuschulenden Russischlehrer herangezogen werden. In Eger ergab sich daraus, dass zu Beginn des Wintersemesters 1990/91 eine dieser deutschen Lehrerinnen und zwei österreichische Lektoren an zwei Übungschulen der pädagogischen Hochschule für den Anfängerunterricht Deutsch als Fremdsprache herangezogen wurden. Im folgenden sollen einige Probleme, die dabei erlebt wurden, kurz umrissen werden. Eine derartige Beschreibung könnte möglicherweise zu einem sinnvolleren Einsatz der deutschsprachigen Lehrkräfte beitragen.

2. Lehrziele

Es kann nicht bezweifelt werden, dass für die vierten und fünften Klassen der ungarischen Grundschulen klare Lern- und Lehrziele vorhanden sind. Leider war es dem Verfasser (und mit ihm den anderen deutschprachigen Lehrenden) nicht möglich herauszufinden, wie diese Ziele definiert sind. Es bleibt ihm unklar, ob grammatikalische Kriterien herangezogen werden, ob die Lerner eine bestimmte Lexik erlernen sollten, oder ob die Lehrziele beipielsweise funktional /notional beschrieben werden. Unklar bleibt weiters, ob die ungarischen Lehrziele für Deutsch als Fremdsprache mit den international üblichen (z. B. den vom Goetheinstitut ausgearbeiteten) verglichen werden sollen (und können).

Nachfragen bei den zuständigen Stellen der Hochschule führten ebenfalls nicht zur Klärung dieser Probleme; es wurde lediglich darauf hingewiesen, dass die Unterrichtenden das Buch, das sie vorfänden, durchzuarbeiten hätten. Gleichzeitig wurde zwar ihre absolute Lehr- und Unterrichtsfreiheit betont, doch die vorhandenen Lehrmaterialien müssten auf Grund der schwierigen sozialen Situation verwendet werden.

Es scheint daher sinnvoll und notwendig, die verwendeten Lehrbücher kurz zu beschreiben, um dadurch in der Lage zu sein, einen möglichen Lehrzielkatalog für den Anfängerunterricht Deutsch als Fremdsprache an ungarischen Grundschulen zu erstellen.

3. Lehrmaterielien

Im folgenden sollen die zur Verfügung gestellten Unterrichtsmaterialien kurz vorgestellt werden. Dabei muss aber betont werden, dass es zu Missverständnissen in der Anwendung kommen konnte, da die meisten Anweisungen, Erläuterungen und Lehrerkommentare auf Ungarisch verfasst wurden und damit dem Verfasser nicht zugänglich sind. Versuche, einzelne Anweisungen entweder mit Hilfe der umzuschulenden Russischlehrerinnen oder von Wörterbüchern zu entziffern, scheiterten oft.

3.1. Lehrbücher

Die Verwendung der in Ungarn verfassten Lehrwerke war für die deutschsprachigen Lehrenden besonders problematisch, da die Kommunikationsbarrieren hier besonders deutlich zu Tage traten. Bei der folgenden Beschreibung muss daher immer das Unverständnis des Verfassers berücksichtigt werden; es mag sein, dass diese Werke von ungarisch sprechenden Lehrern sehr erfolgreich benutzt werden können. Die Kritik geht dabei von einem Standpunkt aus, der beispielsweise von Gerdes et. al. folgendermassen formuliert wurde:

> Es lassen sich historisch gesehen **idealtypisch** drei **didaktische** Paradigmen für Lehrwerkkonzeptionen unterscheiden:
> a, das grammatische Paradigma
> b, das situative Paradigma
> c, das kommunikative Paradigma

Diese Paradigmen unterscheiden sich in der Auffassung, was es bedeutet eine Sprache zu beherrschen. Lernziel von Lehrwerken im Rahmen des grammatischen Paradigmas ist die Fähigkeit, grammatisch korrekte Sätze zu **bilden**. Sie berücksichtigen jedoch nicht die Fähigkeit, Sätze auch richtig, d. h. entsprechend einer bestimmten Sprachintention, eines auszudrückenden Sachverhaltes (Proposition), einer gegebenen Situation, einer gegebenen Textsorte oder Interaktionsform und eines zu wählenden Registers zu **gebrauchen**. Das situative ist gegenüber dem grammatischen

Paradigma insofern ein Fortschritt, als neben der Fähigkeit zur **Bildung** von Redemitteln auch deren **Gebrauch** in spezifischen Situationen Lernziel von situativ angelegten Lehrwerken ist. Eine Fremdsprache beherrschen heisst aber noch mehr, nämlich im Rahmen bestimmter Textsorten oder Interaktionsformen (Pragmatik) Propositionen (Lexik und Semantik) ausdrücken und Sprechintentionen sprachlich realisieren zu können.[3]

Es muss bei solchen theoretischen Überlegungen natürlich betont werden, dass diese Konzeptionen idealtypisch sind. Es dürfte kaum ein Lehrwerk geben, dessen Lehrinhalte überhaupt nicht praktisch angewendet werden können. Die Frage stellt sich nur, ob die kommunikativen Fertigkeiten bewusst geübt werden, oder ob der Transfer vernachlässigt wird. Es soll jetzt vor allem versucht werden festzustellen, welche Prioritäten die Verfasser der verwendeten Lehrwerke setzen, und inwieweit sie die vier Fertigkeiten Lesen, Schreiben, Hören, Sprechen berücksichtigen.

a, Hurra! Der Zirkus kommt! Hurrá! Jön a cirkusz!

Das Buch ist für die dritten Klassen der ungarischen Grundschulen konzipiert.[4] Die Lexik umfasst ca. 300 Wörter (eine genauere Angabe ist nur schwer möglich, da das Vokabelverzeichnis am Ende des Buches nicht alle Wörter aufnimmt), wobei vor allem die europäische und aussereuropäische Tierwelt besonders berücksichtigt wird. Ob dadurch die Phantasie der Lernenden angeregt werden soll, kann nicht festgestellt werden. Das Buch besteht aus drei Teilen und weist offensichtlich eine grammatikalische Progression auf. Die Grundidee scheint darin zu liegen, in den ersten 20 Stunden die gesamten grammatikalischen Phänomene des Schuljahres mündlich vorzutragen und während des restlichen Schuljahres diese Strukturen schriftlich zu wiederholen. So sollten nach dem Lehrerhandbuch die Lernenden in der 12. Stunde beispielsweise in der Lage sein, folgende Dialoge zu verstehen und nachzusprechen:

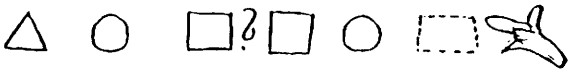
- Darf ich gehen?
- Du darfst nicht gehen!
- Darf ich gehen?
- Jetzt darfst du gehen!
- Dürfen wir gehen?
- Ihr dürft nicht gehen.
- Dürfen wir gehen?
- Jetzt dürft ihr gehen![5]

Die schriftliche Präsentation des Modalverbs "dürfen" folgt jedoch erst gegen Ende des Schuljahres.[6]

Konsequenterweise wird daher im ersten Teil des Buches auch nicht geschrieben, mit Hilfe von Bildern, Zahlen und Symbolen wird die Grammatik präsentiert. Der zweite Teil erklärt die Unterschiede zwischen der ungarischen und der deutschen Orthographie. Wenig bekannte (oder unbekannte) Schriftzeichen wie ß, qu, w, ä, x, y werden eingeführt und geübt. Im dritten Teil gibt es dann Dialoge und Übungen, das Buch kann von nun an als Arbeitsbuch verwendet werden.

Da sich die vorliegenden Überlegungen auf den Anfangsunterricht beziehen, wird jetzt der erste Teil des besprochenen Lehrwerks noch detaillierter behandelt: Nach der Begrüssung werden ca. 30 Nomen vorgestellt, die auf Grund ihrer Ähnlichkeit im Deutschen und Ungarischen ausgewählt wurden (z. B. Traktor, Foto, Banane, Elefant).[7] Sie bilden den Grundstock der Deutschkenntnisse der Lernenden und werden durch die Gegenstände des Klassenzimmers, die Familienmitglieder und einige Lebensmittel erweitert. Dazu kommen noch die Verben "stehen, sitzen, gehen, lachen, machen, zeichnen, lesen, zeigen, geben, bringen und haben."[8]

Mit Hilfe dieser Lexik werden der Nominativ und Akkusativ Singular, der Plural und die Konjugation des Verbs im Präsens erarbeitet. Am Ende dieser ersten Phase sollen auch noch, wie bereits erwähnt, die Modalverben 'können, müssen und dürfen' eingeführt werden. Die deutschen Sätze werden mit Hilfe von geometrischen Zeichen dargestellt.



Was ist das? Das ist eine Banane.[9]

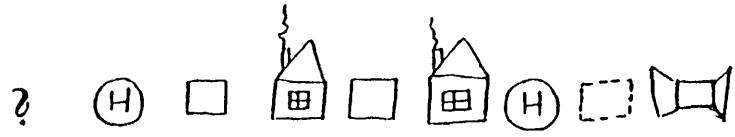
Auf Grund dieser zur Verfügung gestellten Redemittel ist es für die Lernenden sehr schwierig, verständliche, sinnvolle Äusserungen über sich und ihre Umwelt zu produzieren. Ob die bewusste Ausschliessung der Schriftzeichen den Spracherwerb erleichert, mag dahingestellt bleiben. Die Lexik, die mittels der Bilder vorgestellt wird, is weitgehend verständlich.[10]

Eigenheiten können durch die Notwendigkeit des ungarischen Schulalltags, z. B. Schülertagebuch, oder möglicherweise auch durch DDR Gebrauch erklärt werden.[11]

b, Németül tanulok I

Dieses Lehrbuch wurde an der Pädagogischen Hochschule Szombathely entwickelt und befindet sich noch in seiner ersten Erprobungsphase. Dadurch können gewisse Fehler erklärt werden.[12] Die Lexik ist weitgehend mit der von "Der Zirkus

kommt" identisch, es werden auch weitgehend die gleichen grammatikalischen Probleme behandelt. Die von Rónaháti et. al. entworfenen geometrischen Figuren werden ebenfalls übernommen und perfektioniert.



Was hat das Haus? Das Haus hat ein Fenster.[13]

Das Lehrwerk besteht aus zwei Teilen, einem Textbuch und einem Bilderbuch, wobei die jeweils mit der gleichen Zahl versehenen Kapitel einander offenbar entsprechen sollen. Dass dies nicht immer der Fall ist und die Bilder zur Erklärung und Verdeutlichung der Lexik und der grammatikalischen Strukturen nicht immer herangezogen werden können, möge folgendes Kapitel zeigen:

Der Affe hat Banane gern.
Ich möchte eine Aprikose.
Ich esse Melone.
Ißt du Birne gern?
Wer möchte einen Apfel?
Wie ist der Pfirsich?

- Der Löwe hat Banane nicht gern.
- Wer hat Banane gern?
- Der Affe und das Kind.
    - Vati, ich möchte einen Apfel.
    - Hier bitte.
    - Ist der Apfel süß?
    - Ja, er ist fein.
- Warum ißt du keine Traube?
- Sie ist sauer.
    - Wie ist die Melone, bitte?
    - Schön rot und süß.
    - Bitte eine Melone.
    - Eine große, oder kleine?
    - Eine große, bitte,

- Hier bitte.
- Danke.

Gyerekek osztozkodnak egy tál gyümölcsön.

A gyerekek az állatokat is kinálgatják gyümölccsel, és csodálkoznak, hogy nem eszik meg.

Vásárlás a gyümolcsös standon. A vevő válogat, az eladó dicséri az árut.

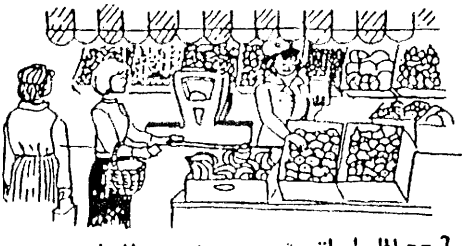
Mondóka:	Blau ist die Pflaume,	Braun ist Schnauz,
	gelb ist die Traube,	grau ist die Maus,
	rot ist die Kirsche,	weiß ist der Schnee,
	grün ist die Birne.	schwarz ist der Kaffee.

---

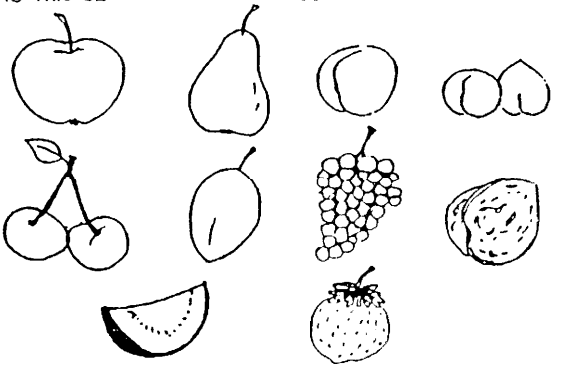
die Birne	a körte	die Pflaume	a szilva
die Traube	a szőlő	blau	kék
die Orange	a narancs	gelb	sárga
der Pfirsich	az őszibarack	grün	zöld
der Nuß	a dió	braun	barna
die Melone	a dinnye	schwarz	fekete
gern haben	szeretni	der Schnee	a hó

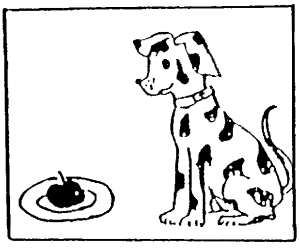
ich esse ..... gern szeretem a..... .-t(enni)

du ißt ..... gern szereted a.,... .-t(enni)



Te mit szeretnél venni a gyümölcsboltban ?





Szereted az almát? A kutya nem szereti.

Im Textbuch wird auf Arbeitsaufgaben verzichtet, es bleibt auch unklar, wie die Dialoge und Dialogteile im Unterricht eingesetzt werden sollen. Im Bilderbuch wird weitgehend auf Deutsch verzichtet, die Anweisungen erfolgen beinahe immer auf Ungarisch, daher sind die Arbeitsaufgaben für den deutschsprachigen Lehrenden kaum verständlich. In der Praxis wurde dieses Bilderbuch meist als Malbuch verwendet, ausserdem konnten zu den verschiedenen abgebildeten Gegenständen auch die definiten und indefiniten Artikel gesetzt werden.

Als kurstragendes Lehrwerk scheint "Németül tanulok 1" in der augenblicklichen Fassung kaum geeignet zu sein; doch auch als Ergänzung zu "Der Zirkus kommt" kann es kaum verwendet werden, da die Lexik-trotz weitgehender Gleichheit- sich immer wieder bei einzelnen Wortfeldern unterscheidet und dadurch zur Verwirrung der Lernenden beiträgt (vgl. Farbstift - Buntstift, Füller - Feder).

Abschliessend kann vermerkt werden, dass die beiden besprochenen Lehrwerke für den Anfangsunterricht Deutsch als Fremdsprache nur begrenzt geeignet erscheinen. Nach der oben zitierten Einteilung von Gerdes et. al. entsprechen beide weitgehend den Lehrwerken der ersten (und möglicherweise bis zu einem bestimmten Grad der zweiten) Kategorie. Positiv hervorzuheben wären bei "Der Zirkus kommt" die verschieden Übungstypen im dritten Teil und der Verzicht beider Lehrwerke auf längere Übersetzungen. Trotzdem erscheint ihre Verwendung nach einem Vergleich mit Lehrwerken aus Deutschland (z. B. Hallo Peter, wir lernen Deutsch 1)[14] oder auch aus Ungarn (z. B. Kinderthemen 1)[15] aus fachdidaktischen Gründen nicht gerechtfertigt zu sein.[16])

c, Weitere Unterrichtsmaterialien

Cassette zu "Der Zirkus kommt"

Auf dieser Cassette befinden sich die Lieder und einige Dialoge. Diese Dialoge sollen offensichtlich von den Lernenden wiederholt werden. Dazu gibt es noch einige Übungen, die einen "sprachlaborartigen" Charakter aufweisen. Wie diese in der normalen Unterrichtssituation eingesetzt werden können, bleibt unklar. Auf Grund des deutlichen ungarischen Akzents der meisten Sprecher kann die Casette auch kaum für phonetische Übungen herangezogen werden. Auf Grund der Kürze der Dialoge sind sie auch als Hörverständnisübungen kaum zu verwenden.

Zu "Németül tanulok" gibt es für jeden Schüler noch ein Set von Arbeitsblättern, auf denen die Lernenden aufgefordert werden, die unterschiedlichsten handwerklichen Tätigkeiten auszuführen. Diese Einbeziehung des haptischen Elements ist sicherlich sehr wichtig, leider erfolgt sie unter Ausschluss der zu erlernenden Sprache.

Nach diesen kurzen Beschreibungen der Unterrichtsmaterialien (ob die Lehrziele dadurch klarer erkennbar werden, möge dahingestellt bleiben), wird jetzt versucht, die unterschiedlichen Unterrichtsituationen zu charakterisieren.

4. Unterrichtssituationen

Im Wintersemester 1990/91 begannen ca. 200 Schüler der vierten und fünften Klassen der beiden erwähnten Schulen in Eger Deutsch als Fremdsprache zu erlernen. Dabei gab es drei unterschiedliche Unterichtssituationen, die durch die Wahl der Lehrenden bedingt wurden.

4.1. Anfängerunterricht ausschliesslich in deutscher Sprache.

Diese Unterrichtsgestaltung wird von der oben erwähnten deutschen Realschullehrerin versucht. Trotz erstaunlicher Erfolge sind die dabei auftretenden Probleme offenkundig, vor allem da die Verständigung zwischen den Lernern und der Lehrenden durch die Lehrwerke öfters erschwert wird. Missverständnisse können kaum geklärt werden, es gibt keine sprachlichen Kommunikationsmittel, um über den Unterrichtsverlauf zu reflektieren. Die nicht fachspezifischen Anforderungen an Lehrer der Grundschulen können nicht erfüllt werden.

4.2. Klassen mit einem deutschsprachigen und einem ungarischen Lehrenden.

Je ein österreichischer Lektor arbeitet mit einer der oben beschriebenen Russischlehrerinnen zusammen, wobei der Unterricht vom deutschsprachigen Lehrer geplant und geleitet werden sollte. Die Aufgabe der ungarischen Lehrerin bestünde darin, dann einzugreifen, wenn die Kommunikation zwischen dem deutschsprachigen Lehrer und den Lernenden nicht mehr gewährleistet erscheint. Diese, auf den ersten Blick günstige Form, der Unterrichtsgestaltung wird durch folgende Probleme belastet:

a, Die Unerfahrenheit der deutschsprachigen Lehrenden: keiner der beiden verfügt über eine Ausbildung zum Grundschullehrer. Der Untericht in Klassen, in denen Lernende mit unterschiedlichsten Begabungen versammelt sind, ist für beide etwas Neues.

b, Kommunikationsprobleme zwischen den beiden Lehrkräften auf Grund der beschränkten Deutschkenntnisse der ungarischen Lehrenden.

c, Differenzen über die Art der Unterrichtsgestaltung

Die deutschsprachigen Lehrenden versuchen schülerzentriert zu arbeiten, während die ungarischen Lehrkräfte eher zu einer lehrerzentrierten Unterrichtsgestaltung neigen.[17]

4.3. Deutschunterricht durch die umzuschulenden Russischlehrerinnen

Diese Klassen werden von den ungarischen Lehrenden allein geleitet, sie können hier ihre langjährigen Erfahrungen auf dem Gebiet Russisch als Fremdsprache anwenden. Die grammatikalischen Probleme werden klar und ausführlich erklärt. Deutsch tritt als Verständigungsmittel in den Hintergrund.

Es scheint nun interessant, die Deutschkenntnisse dieser drei Lernergruppen zu vergleichen. Dadurch könnte angedeutet werden, wie sinnvoll der Einsatz von deutschsprachigen Lehrern an Grundschulen in Eger verlief.

5. Evaluationsmöglichkeiten

Diese Tests erfolgen im Januar 1991, und dadurch soll festgestellt werden, ob diese unterschiedlichen Unterrichtsituationen Einfluss auf die Deutschkenntnisse der Lernenden ausübten. Folgende Faktoren könnten die Ergebnisse allerdings verzerren:

a, Die Schriftlichkeit des Tests - Es scheint nur begrenzt sinnvoll zu sein, einen schriftlichen Test zu entwerfen, wenn der Anfängerunterricht, wie oben erwähnt, hauptsächlich die Sprech-und Hörfertigkeiten betont. Trotzdem mag diese Art von Evaluation gerechtfertigt erscheinen, da sämtliche Lehrende sich veranlasst sahen, die

Schrift relativ früh einzuführen, da eine Unterrichtsgestaltung auf ausschliesslich mündlicher Basis als sehr schwierig empfunden wurde. Die unterschiedlichen phonetischen Eigenarten der Lerner gehen bei dieser Art der Überprüfung natürlich verloren.

b, Das Ergebnis könnte auch dadurch verzerrt werden, dass der Verfasser, als einer der Lehrenden, mit seinen Gruppen ähnliche Aufgaben bereits öfter erarbeitete. Da aber die Arbeitsmaterialien zwischen den Lehrenden ausgetauscht wurden, ist diese Form der Evaluation allen Lernenden bekannt.

Testvorschlag

1. Identität

Wie heisst du?
Woher kommst du?
Wie alt bist du?
Wie alt ist dein Vater?
Hast du Geschwister?

2. Grammatik

a, Wortstellung

Junge der geht
Schüler der Heft hat
Lehrerin aus kommt Eger die

b. Akkusativ - (Bei diesem Grammatikkapitel erfolgte die Erklärung lange und ausführlich auf Ungarisch, es scheint hier besonders interessant, ob sich Differenzen zwischen den unterschiedlichen Lerngruppen zeigen.).[18]

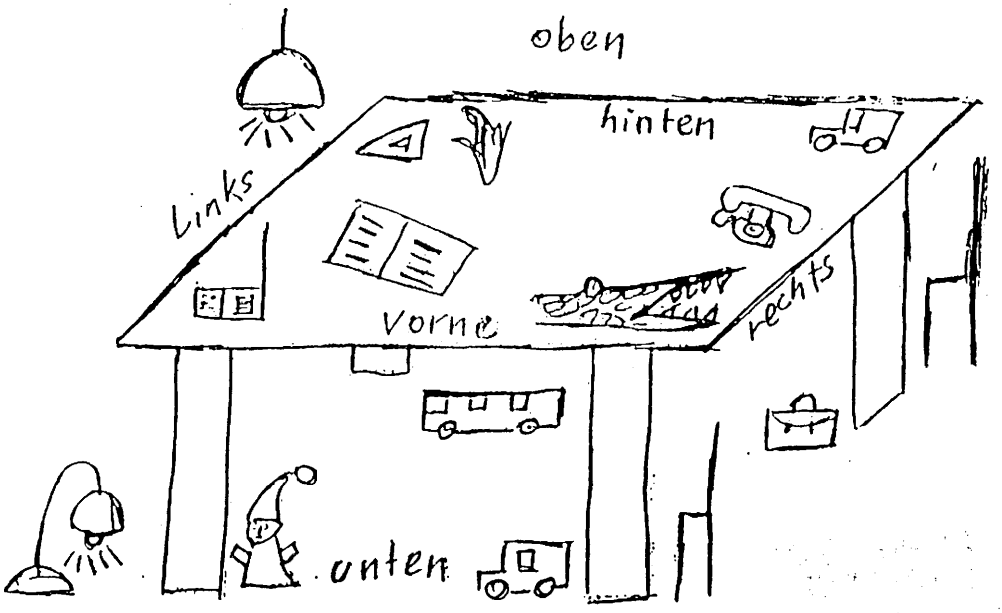
Der Junge liest.....
Die Schülerin hat.....und .....
Der Vater bringt.....und .....
Die Kinder zeichnen.....und .....

3. Leseverständnis

Male

Der Tisch ist gelb. Die Lampe links hinter ist rot und weiss. Die Lampe links vorne ist grün. Der Kasper ist braun, blau und rot. Das Krokodil rechts oben ist grün. Das Auto rechts oben ist blau. Blau ist auch das Radio links vorne und das Lineal links hinten. Der

Bus und das Auto rechts vorne sind rot. Der Stuhl rechts vorne ist grün und der Stuhl rechts hinten ist schwarz.



6. Abschliessende Bemerkungen

Es wäre (zumindest für die Betroffenen) interessant, herauszufinden, ob der Einsatz von deutschsprachigen Lehrern an Grundschulen in Eger einen Einfluss auf die Deutschkenntnisse der Schüler ausübte. Ohne den Testergebnissen vorgreifen zu wollen, soll aber vorläufig festgestellt werden, dass die Arbeit von deutschsprachigen Lehrern an fremdsprachigen Grundschulen (auch beim Anfängerunterricht) durchaus sinnvoll sein könnte. Ein klares methodisches Konzept zu Beginn dieses Einsatzes wäre aber höchst wünschenwert.

Anmerkungen

1. Anm. Dabei wird davon ausgegangen, dass der Lehrende die Ausgangssprache der Lerner gar nicht, oder nur höchst unzureichend beherrscht.
2. Anm. Ein kurzer Überblick über die theoretische Literatur, die die Rolle des Muttersprachlers an fremdsprachigen Grundschulen untersucht, wird dem zweiten Teil vorangestellt. Sie muss hier auf Grund von Schwierigkeiten bei der Materialbeschaffung leider ausbleiben.
3. Gerdes M. et. al., **Lehrerhandbuch Themen 1**, Ismaning 1987, S. 7 f.
4. Anm. Diese Tatsache wurde den deutschsprechenden Lehrenden nicht mitgeteilt (vermutlich hätte die grosse 3 auf der Titelseite diesen Hinweis geben können), erst nach einigen Unterrichtseinheiten wurde dieses Problem erkannt.
5. Rónahátiné K. C., **Német nyelv 3. osztály**, Budapest 1986, S. 52 f.
6. vgl. Rónaháti S. et. al. **Hurra! Der Zirkus kommt! Hurrá! Jön a cirkusz!**, Budapest 1990, S. 92.
7. vgl. Zirkus, S. 7.
8. vgl. Zirkus, S. 12, 13, 16.
9. Zirkus, S. 11.
10. Anm. Rónaháti et. al. schienen der Eindeutigkeit der Bilder nicht zu trauen. Denn im Anhang zu ihrem Buch (S. 124-127) finden sich die Texte zu diesen Anfangslektionen. Dadurch konnten einige Missverständnisse geklärt werden.
11. Damit wird ein weiteres Problem angedeutet. Das Lehrbuch reflektiert (vorgeblich zumindest) die Realität eines Staates, der nicht mehr existiert.
12. Vgl. Korponay G. **Németül tanulok 1.** Szombathely, 1990 S. 10.
13. Németül, Bilderbuch, S. 25.
14. Weisgerber B. et. al, **Hallo Peter, wir lernen Deutsch 1**, Bonn 1989.
15. Kocsány P., Liksay M., **Kinderthemen 1**, Budapest 1990.
16. Für eine weitere Übersicht der gegenwärtig erhältlichen Lehrbücher für Kinder vgl. **Arbeitsmittel für den Deutschunterricht an Ausländern**, München 1989, S. 46-61.
17. Anm. 'Schüler- und lehrerzentriert' sollen keinesfalls als Werturteile angesehen werden. Es ist hinlänglich bekannt, dass viele Versuche des schülerzentrierten Unterrichts oft kläglich scheitern.
18. Ob die Erklärung und die Verwendung des Akkusativs ein wesentliches Lehrziel des Anfangsunterrichts sein soll, mag dabei dahingestellt bleiben.

DOMONKOS ILLÉNYI

DAS DEUTSCHE "FIN DE SIÉCLE": GESELLSCHAFTSTHEORIE VON GEORG SIMMEL

I.

Georg Simmel (1858-1918) wurde bekannt als Gesellschaftswissenschaftler der grossen Generation der Jahrhundertwende. Er analysierte das Zeitalter der technischen und gesellschaftlichen Revolutionen, mit besonderer Berücksichtigung der individuellen Seinsverhältnisse unter den neuen Formen und Bedingungen der Geldwirtschaft sowie der modernen Kultur und demokratisierten Unterrichtstechnik. Wir meinen, erst unser Zeitalter beginnt wahrhaft seine Gesellschaftstheorie und deren Gültigkeit, Originalität, prognostische Kraft zu bewerten.

Seine wissenschaftliche Entwicklung und Tätigkeit war durch das sich zur europäischen Metropole entwickelnde Berlin bestimmt. Hier wurde er als das jüngste von sieben Kindern geboren, und erst die letzten vier Jahre seines Lebens brachte er in dem noch deutschen Strassburg zu. Er hat das missliche Ende des ersten Weltkrieges nicht erlebt. Sein einziger Sohn, der Arzt Hans Simmel, starb in den USA, an den Folgen seines Aufenthaltes im Konzentrationslager Dachau.

Simmel studierte an der Berliner Universität Kunstgeschichte, Völkerkunde, Psychologie und Geschichte, bald promovierte er, später habilitierte er über Kant.[1] Er war ein hervorragender Redner, aber einen Lehrstuhl erhielt er wegen des emporwuchernden Antisemitismus erst 1901.

Die Aufgabe der Geisteswissenschaft ist die Beschreibung, Systematisierung und Erleuchtung der Realität nach Simmel. Die Wissenschaften dürfen voneinander nicht aufgrund ihres Forschungsobjektes unterschieden sein, sondern nur aufgrund der Perspektive der Analyse, in deren Prozess das gegebene Problembündel analysiert, und unter Einbeziehung eines eigenen Begriffsapparats neu zusammengesetzt wird. Die Theorie von Simmel gab einigen Bereichen der Gesellschaftswissenschaft, Geschichtswissenschaft, Philosophie und Ökonomie neue Impulse. Er hat die Philosophie den ontologischen Schulen gegenüber zumal als eine auf den epistemologischen Aufgabenkreis bezogene Wissenschaft interpretiert; zugleich aber kann er als Anhänger der wirklichkeitserschliessenden Rolle und der Integration der

Resultate der Wissenschaften gekennzeichnet werden, der die Möglichkeiten einheitlicher Deutungen der Welt erforschte und durch die Abstraktion der Ergebnisse der Wissenschaftsbereiche zusammenzufassen versuchte.

Die Geschichte war für Simmel nicht eine Wissenschaft, die die Rekonstruktion der konkreten singularen Erreignisse unternimmt, die von der Wirklichkeit der Fakten ausgeht und nach dem Fazit auch dorthin zurückkehrt. Die Geschichte preferiert vielmehr die Analyse des Hintergrundes, der psychophysischen und wirtschaftlichen Triebfedern und Motive der Geschehnisse, erforscht die Wurzeln der geschichtsbeeinträchtigenden Absichten, die hinter den Handlungskontexten stecken und bloss danach kommt sie zu den zeitlich einander folgenden Erreignissen zurück.[2] Gemeinsam mit Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey und Benedetto Croce ist Georg Simmel als einer der hervorragendsten Denker der zweiten neohegelianischen Welle, auch der Vertreter der neuen Geschichtsphilosophie zu betrachten.

Er übte womöglich nach unserer Beurteilurng den anhaltendendsten Einfluss auf die Gesellschaftstheorie aus, wo er, ähnlich wie Tönnies, die Untersuchung der Wechselwirkung unter den Einzelnen der Gesellschaft als eines der Objekte der Analyse betrachtet und damit war er auch imstande, der späteren kritischen Theorie und dem kritischen Rationalismus brauchbare gedankliche Ansätze und Anhaltspunkte zu geben. Seine wissenschaftliche Tätigkeit könnte mit gewissen Einschränkungen in vier Phasen eingeteilt werden:

a) Unter der Wirkung des Evolutionismus-Organizismus von Darwin-Spencer forscht Simmel über den Gang und die Ursachen der gesamtgesellschaftlichen Veränderungen und Umstürze. Die an- und ausgehenden Punkte seiner Analyse sind nicht durch präfabrizierte Schemata gekennzeichnet, sondern er hat die in der Wirklichkeit vorhandenen Prozesse sich widerspiegeln lassen. In der Epoche veröffentlichte er "Das Problem der Soziologie", "Über soziale Differenzierung" und "Die Philosophie des Geldes" usw., wegen des letzteren fand am 15./16. März 1991, ein Internationales Kolloquium mit der Unterstützung vom soziologischen Institut der Eötvös-Lorand-Universität, des Goethe-Institutes in Budapest und des Gondolat-Verlags statt. Hier wurde von vielen unter anderem hervorgehoben, dass das Geld auch und zumal im modernen Zeitalter, Werte in sich kondensiert und sich damit den grossen Kulturmächten anschliesst, deren Wesen es ist, überall in einem kleinsten Punkt die grösste Kraft zu sammeln und vermöge der Form der Konzentrierung der Energien die passiven und die aktiven Widerstände gegen unsere Zwecke zu überwinden. "Hier ist vor allem an die Maschine zu erinnern und zwar nicht nur nach der auf der Hand liegenden Seite, nämlich dass sie die Naturkräfte in konzentrierter Weise in die Bahnen

uns erwünschter Betätigung lehnt; sondern auch nach der hin, dass jede Verbesserung der Maschine und Erhöhung ihrer Geschwindigkeit den Arbeiter zu erhöhter Intensivierung seines Krafteinsatzes zwingt. Das ist eben der Grund, weshalb der Fortschritt der maschinellen Technik und die Verkürzung der Arbeitszeit so oft Hand in Hand gehen können und müssen: weil die verbesserte Maschinerie nicht nur die Naturkräfte sondern auch die Menschenkräfte in zusammengedrängterer, gleichsam porenloser Form in den Dienst unserer Zwecke stellt." Oder an anderer Stelle betont Simmel, dass die Summe der Wechselwirkungen die Gesellschaft selber sei, die durch Institutionen und Organe aus den Einzelnen eine organische Ganzheit schafft. "In diese Kategorie substanzgewordener Sozialfunktionen gehört das Geld. Die Funktion des Tausches, eine unmittelbare Wechselwirkung unter Individuen, ist mit ihm zu einem für sich bestehenden Gebilde kristallisiert."[3]

Die oben genannten Werke können auch heute wertvermittelnde Nachschlagewerke gelesen sein.

b) In der zweiten Periode kommt Simmel unter die Wirkung des südwestdeutschen Kantianismus. In dieser Epoche reizt ihn die Analyse der gesellschaftlichen und kulturellen Formen, des Dualismus von Inhalt und Form. Produkt der Zeit ist die sogenannte Grosse Soziologie, die bis heutigentags ihre Aktualität bewahrte.

c) In der dritten Periode war Simmel unter dem Einfluss von Henri Bergson mit der Lebensphilosophie beschäftigt. Die frühere Inhalt-Form-Problematik wird da zur Untersuchung der Trojka von Inhalt-Form-Leben erweitert, in der das Leben das die Ausdehnung der Kultur vorwärtstreibende dynamische Prinzip ist, als ein solches alles umspannendes bewegendes Element, von dem die strukturierte Kultur Impulse gewinnen kann. Der Rahmen dieses Lebens mag das kulturelle Medium, die Form, sein, in der sich die Kultur entfaltet, reproduziert und ihre obsolete Hülle zerreisst, wie die Hegelsche Dialektik seiner Theorie. Die Werke dieser Epoche sind z. B. "Das Problem der historischen Zeit" (1916) und "Das Gebiet der Soziologie" (1917) usw.

d) In dem vierten Zeitalter untersucht Simmel die Ursachen des Krieges, die Interessengegensätze, die die Erreignisse bestimmten, die Rolle des Mammonismus, wovon seine weiteren kulturkritischen Analysen herzuleiten sind. Aus der Verallgemeinerung seines Erlebnisstoffes erstellt er die Charakteristik der europäischen Kultur, bzw. die zu erwartende Veränderung des Charakters der Kultur sowie die radikale Umwälzung der Lebensweise schimmerten durch z.B. "Der Krieg und die geistigen Entscheidungen" 1917.

II.
Charakteristik der Simmelschen Gesellschaftstheorie und des Funktionalismus der Begriffsbeziehungen

Nach Simmel darf die moderne Gesellschaftstheorie strikte, einseitige und schematische Begriffssysteme und Kategorien nicht anwenden. In seiner Theorie kommen vier grundlegende Begriffe und daran anknüpfende Deutungsgebiete zur Geltung:

1. Begriff der Wechselwirkung. Das ist die Grundlage des Gesellschaftsbaus, die vermöge der Korrelation und Interdependenz unser ganzes Wesen und alle Äusserungen prägt. Trotz allen Anscheins interessiert sich Simmel nicht für das Wesen der Einzelnen, die Substanz der gesellschaftlichen Phänomene sondern für ihre Erscheinungsformen. Gesellschaftliche Phänomene nehmen daraus ihren Ursprung, dass Einzelne mit verschiedener Intensität, Regelmässigkeit und Häufigkeit aufeinander wirken, ihr Handeln ist ihre Begleiterscheinung. Die Gesellschaft ist das Geflecht funktionaler Vertikalen, die aus Einzelnen gebaut sind, die eben Leid oder Glück fühlen - vor den gesellschaftlichen Organen. Die Gesellschaft mag durch ständiges Geschehen, Pulsieren, ewige Veränderung - als Folge der bewussten oder instinktiven Bewegung der Einzelnen - charakterisiert werden.

2. Vergesellschaftung. Die Gesellschaft ist bei Simmel ein Standardbegriff, der die Konstanz suggeriert. Statt dessen entspricht die Vergesellschaftung viel exakter der Gesellschaftsbewegung, die wahrhaft geschichtliche Wenden involviert. Aufgabe des Gesellscnaftsanalytikers ist deshalb die Ergreifung der Dynamik des Handelns, Leidens, der Tätigkeit, des Erlebnisses und Erlebens, wie sich diese Dynamik aus einzelnen, bestehenden Gruppen zusammensetzt, auflöst, sich neuorganisiert und umgestaltet - mithin die Gesellschaft von ihnen bildet.

3. Analyse der mikroskopisch - molekularen Prozesse. Bei Berührungs- und Anknüpfungspunkten bestimmter gesellschaftlicher Bündel mögen früher vernachlässigte oder für irrelevant gehaltene Phänomene zum koherenten oder externalen Wirkungsbereich kommen. Die Sympathie oder Antipathie, das Liebäugeln, die Gleichheit in der Bekleidung, dem Geschmack, die Nachahmung der Gesten, die Übernahme oder das Zurückweichen der Gewohnheiten, das Geistvolle, - reiche von Redewendungen können zwei oder mehrere Personen miteinander provisorisch oder auf die Dauer verbinden. Zugleich aber Beziehungen mögen unter dem Staat, der Kirche, der Familie, der Partei und einer Person oder mehrerer Personen zustande kommen und darin das entscheidende Wort hat nicht die für bestimmend vermutete

Zweckrationalität.[5] Die mikroskopisch - molekularen Prozesse beeinflussen auch die Stimmung der Bevölkerung (z. B.. wie lange muss ich in der Mangelwirtschaft auf eine Ware warten; oder mich anstellen usw.), die Lebensqualität, die Organisation und Farbigkeit des skurilen Lebens der Kleingruppen.

4. Die Formforschung. Die jeweilige Aufgabe der Gesellschaftstheorie ist die Erforschung der Formen und ihrer Wechselwirkungen. Die Einzelnen können erst ihre Wünsche, ihr Begehren, ihre Interessen und Ziele verwirklichen, wenn sie in den Strukturen, Organen wie in speziellen Wechselwirkungskollektiven, die angenommenen Verhaltensmuster zu reproduzieren vermögen. Die Kooperation oder die Konkurrenz sind solche Strukturen, wo die politischen, wirtschaftlichen und religiösen "Inhalte" gemeinverständlich und gesellschaftlich wirksam vermittelt und durchgesetzt werden können. Die Formen werden von den Einzelnen freilich nicht immer neugeschaffen, da sie schon auf geschichtlich herausgebildete und mehr oder weniger stabilisierte Strukturen stossen. Diese ermöglichen einerseits die Durch - und Ausführung der Handlungsabsicht, andererseits beschränken sie für die Gesellschaft deren unmittelbare und totale Geltend - und Gültigmachung. Die Gesellschaftstheorie analysiert die Formen, als handlungshemmende und - induzierende Instanzen. Der Formbegriff wird in vier Beziehungen verwendet:[6]

a) Relativ elastische Strukturen (z. B. das Publikum des Rock-Konzerts, Schlachtenbummlergruppe usw.).

b) Verhältnismässig dauerhaftere Gefüge (z. B. Vereine, Parteien, Gewerkschaften usw.). Dies sind als Objektivierungen der elastischen Strukturen auch zu definieren, die durch gewisse Autonomie gekennzeichnet sein dürften und sich vermöge der Gesetzmässigkeiten eigener Dynamik entwickeln.

c) Autonome Spielformen, die sich von den ursprünglichen Motiven der Einzelnen losgelöst haben und sich verselbständigt haben, und danach eigene Werte, den Bann ihre Existenz gewährleisten. Ihre Bedeutung erwuchs in der modernen Welt, wo die Massenmedien Millionen zu Gesellschaftsspielen, zum Kennenlernen der Film - und Theaterwelt, oder - in Zeiten der Weltmeisterschaften und Olympiaden - zum Genuss des Leistungssports bringen.

d) "Die Formen der Welten", wobei die Verselbständigung der gesellschaftlichen Sphären neuere Rahmen für die Selbstverwirklichung schafft. Die Welt der Kunst, Religion, Technik usw. erzeugt die Gruppe derer, die diese Formen als einen eigenwüchsigen "Lebensraum" erleben. Für sie verdichteten sich die Haltungsregeln in diesen Formen zu autonomer gesellschaftlicher Sphäre.

In seinen konkreten Gesellschaftsanalysen zieht Simmel die Bedingungen in Betracht, unter denen sich die Strukturen, Institutionen, Spielformen gesellschaftlicher Sphären entfalten, inhaltlich reicher werden und verändern. Die untersuchten Formen beeinflussen dabei auch das Sein der Einzelnen. Vier einfliessende Faktoren werden von Simmel geprüft:

a) Die Anzahl der Einzelnen, die miteinander in Beziehung treten,

b) Die räumliche Distanz,

c) Das Tempo und die Intensität der Wechselwirkung und der gesellschaftlichen Definition der Zeit,

d) Der Dualismus der gesellschaftlichen Tendenzen.

Aufgrund der vier Komponenten baut Simmel seine systematisierte Gesellschaftstheorie, deren grösstes Verdienst es ist,die Abgeschlossenheit nicht anzustreben. Ihr heuristischer Wert offenbart sich in der Analyse heterogener gesellschaftlicher Phänomene, und dadurch werden Struktur und Kultur einer modernen Gesellschaft gekennzeichnet: - z.B . durch Mode, Schmucks, Liebe, Ehe, Freundschaft usw.

- gesellschaftliche Typen und Erscheinungsformen, z. B. Arme, Fremde, Wanderer usw.

- Persönlichkeiten, wie z. B. Goethe, Rembrandt, Michelangelo,

- Gefühle, wie Treue, Dankbarkeit, Geiz, Neid usw.

Die Simmelsche Untersuchung wird im Grunde genommen auf die Klärung zweier inhaltlicher Fragen gerichtet: zunächst auf das individuelle Sein und die Entwicklungsmöglichkeiten und dann auf die Entfaltung der Kultur.

Die auf die aufgeworfenen Probleme gegebenen Antworten machen Simmel zu einem der originellsten und einflussreichsten deutschen Gesellschaftswissenschaftler, eben durch Individualitätstheorie, Kulturtheorie und Emotionstheorie.

III.

Charekteristik der Simmelschen Individualitätstheorie, Kulturtheorie und Emotionstheorie

1. Individualitätstheorie

Nach der Auffassung Simmels ist die Gesellschaftstheorie selektiv, aber darüber hinaus auch zweimalig engagiert an der Untersuchung des Individuums: zuerst als Subjekt und Persönlichkeit der Weckselwirkungen, deren Anelyse uns zu dem Erkennen

der *aktiven Dimensionen* des menschlichen Handelns führt; andererseits als Berührte durch die Wechselwirkungen, deren Untersuchung das Erkennen *der passiven Dimensionen* des menschlichen Handelns, des Erlebens und Leidens ermöglicht. Das letztere ist an und für sich ein solches Subsystem, das von der klassischen Gesellschaftstheorie vollauf den Symptomen gegenüber vernachlässigt wurde, die sichtbar, empfindbar und quantifizierbar sind. Die Individualitätstheorie von Simmel sucht zu beantworten, wie der Einzelne in der modernen Zeit seine Persönlichkeit behalten und bewahren kann, wie er sich entwickeln kann.

Die Simmelsche Antwort darauf thesenhaft: *je mehr Einzelne an verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Kreisen teilhaben, desto grössere Chancen* haben sie ihre Persönlichkeit aufrechtzuerhalten. Die Persönlichkeit wird durch *Aktivitäten* und die gesellschaftliche Praxis zu vielseitigem Wesen, ihre Differenzierung spricht zwei Probleme notwendigerweise an:

a. Ob der Einzelne der modernen Epoche fähig sei, komplizierte Bereiche seiner Persönlichkeit in ein Ich-Gefühl zu integrieren, ob er fähig sei, sich zusammenzuordnen?

b. Ob differenzierte Persönlichkeiten miteinander in Kontakt kommen können, um ihre dynamischen Persönlichkeitsmerkmale gegenseitig nicht auszulöschen sondern zu bereichern? Simmel definiert den Prozess als "gesellschaftliche Tragik", der mit der Differenzierung der Persönlichkeit und zugleich mit *der Entfremdung* vom eigenen Ich und dem Anderen einhergeht. Deshalb ist es tragische, denn die Gesellschaft versucht, Bedingungen zur Entfaltung der Persönlichkeit zu bieten; dazwischen werden auch die Bedingungen der Entfremdung geschaffen werden."Die Freiheit des Einzelnen ist eine Freiheit solcher Art, durch die sich auch der Einzelne beschränkt fühlt".7

2. Kulturtheorie

Unter dem Begriff Kultur versteht Simmel die Gesamtheit aller Ideale, mitinbegriffen auch die künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen. "Die Tragödie der Kultur" stellen für ihn die zwei korrelativen Zusammenhänge des kulturellen Konfliktes unserer Epoche dar, der eine sei das verwärtstreibende schaffende Leben selbst, den anderen bilden die strikten Gebilde der objektiven Kultur. Die Grundlage der "Tragödie" kann der Gegensatz beider Faktoren sein.

Beide Faktoren lassen sich mit eigener Dynamik entwickeln: das Leben ist die Hauptquelle und Triebfeder der kulturellen Änderungen, es übersteigt die verkrusteten kulturellen Formen, die von Zeit zu Zeit selbständig werden, und eine relative Unabhängigkeit geniessen. Es entsteht jedoch ein Konflikt vermöge des langsameren Entwicklungstempos der kulturellen Formen unter den sich schneller ändernden

kulturellen Bedürfnissen bzw: Einzelansprüchen und den Organen, Organisationen sowie dem Leben.[8]

"Die Tragödie" der Kultur besitzt darüber hinaus einen anderen Sinn, der sich auf den Unterschied zwischen der "objektiven und subjektiven Kultur" bezieht. Simmel versteht unter subjektiver Kultur die Fertigkeiten und Fähigkeiten des Einzelnen, mit deren Hilfe er sich die Errungenschaften der objektiven Kultur aneignen kann. Dem setzt aber die subjektive Rezeptionsfähigkeit eine Grenze. Die Erfahrung rechtfertigt nach Simmel, dass die Einzelnen bloss Fragmente der sich immer schneller entwickelnden, differenzierter werdenden objektiven Kultur innezuhaben, im Stande sind.

Die zwischen der objektiven und subjektiven Kultur vermehrende, mit der kulturellen Entwicklung konsolidierende Distanz scheint ihm "Tragödie" zu sein, weil sich die objektive Kultur durch das Schaffen des Einzelnen entwickelt, zugleich jedoch auch die Bedingungen zustande kommen, damit die subjektive Kultur hinter der von ihr erregten, objektiven zusammenschrumpft und zurückgeht. Aus den zwei Varianten der sich aus dem Konflikt der Kultur ergebenden Krise können nach Simmel die verschiedenen Kriesenerscheinungen der Epoche hergeleitet sein. Hier scheint die kulturelle Krise ein Sammelbegriff von mehrerlei Krisenlagen zu sein. Wenn es nicht so gemeint war, so bekommt das Zeitalter der Verschärfung der Gegensätze eine etwas einseitige Interpretation.

3. Emotionstheorie

Simmel will in der Lösung der kulturellen Konflikte nicht auf die "dialektischen Schemata" zurückgreifen. Das typische Kennzeichen der modernen Epoche ist, dass die Einzelnen unter grundsätzlich miteinander unaussöhnbaren Bedingungen handeln und sich entscheiden müssen, z. B. im Rahmen der Freiheit - Knechtschaft, der Unabhängigkeit - Abhängigkeit, Entfremdung - harmonischer Selbstverwirklichung usw. Der gegebene Dualismus regt zu typischen Handlungsformen an und die Wahl des Einzelnen motiviert ein emotionaler Hintergrund, - freilich zusammen mit der Bearbeitung der Umweltinfiltration.

Die Vielfalt der emotionalen Reaktion sondert die Gemeinschaften ab und verbindet sie zugleich miteinander, und weist auf den Reaktionsreichtum des Menschen hin: auf den Geiz, die Habgier, die Uninteressiertheit, die Lähmung, die Besserwisserei, den unbegründeten Handlungszwang, den Zwang der Selbstadministration und - rechtfertigung, die Wichtigtuerei, den Gruppen - und Herdengeist im Falle einer Geltungssucht, den Karrierismus, die Fertigkeit zum Kompromiss (aber darin auf den Vorteilserwerb), die Ausgelassenheit usw. Simmel analysiert aus der Perspektive der

Wechselwirkungen spezielle Komponenten und sichtbare Formen des affektiven Lebens. Diese werden teils als Ergebnis vorausgehender Wechselwirkungen, als Sekundäremotionen, teils als unmittelbare Ursachen der Wechselwirkungen, als Primäremotionen betrachtet. Zentralsatz seiner emotionalen Gesellschaftstheorie könnte so formuliert sein: *das gemeinsame Dasein und die Kompensation dualistischer Emotionen werden zum Gruppendynamik herbeiführendem Faktor* in der Umgebung des Menschen.[9]

IV.

Die Rezeption und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge

Das Lebenswerk von G. Simmel war sowohl in Deutschland als auch im Ausland geschätzt, bei ihm sind solche Personen wie die Familie Weber, H. Rickert, R. Rilke vorbeigekommen. Max Weber schlug vor, Simmel nach Heidelberg einzuladen, dazwischen grenzte er sich von seiner Methode und Theorie ab. Auch Durkheim fühlte sich zur Theorie über das Zustandekommen gesellschaftlicher Gruppen und ihrer Selbstregeneration hingezogen.

In der Zwischenkriegszeit rezipierten auch amerikanische gesellschaftstheoretische Zeitschriften die Theorie von Simmel. Womöglich machte T. Parsons einen Versuch 1937 in seiner "Struktur des gesellschaftlichen Handelns", die Simmelsche Theorie zu übergehen. Die Gesellschaftswissenschaft legte nachher eher auf die wissenschaftliche Leistung Webers grösseren Wert und Akzent. Als in den 60-iger Jahren das Zeitalter nach der Kritik Parsons dem Simmelschen Lebenswerk neue Impulse hätte geben können, wurden einige Sätze, Feststellungen, seine Methode lieber zur Analyse der Kleingruppentheorie, Tauschtheorie, der Urbanisation usw. benutzt und öfters zitiert.[10] Seit 1961 gibt man in Deutschland seine Werke wieder heraus, um dem Leser zu helfen, den Denkerhabitus gründlicher kennenzulernen.

Verzeichnisse

1. Titel: Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie Berlin, 1881. Philosophische Dissertation.
2. Vrg. Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Berlin 1892; 1905; 1923.
3. Vrg. Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Leipzig 1900; 1977. oder Georg Simmel: Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Gondolat-Verlag 1973. 33-179. p.
4. Georg Simmel, Grundfragen der Soziologie Berlin 1917, 16. p.
5. Heinz-Jürgen Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft. B. I-II. Stuttgart 1981. 444. p.
6. Donald N. Levine, Sociology's Quest for Classics. The case of Simmel, 1981 N. Y. 1981. 70-80. p.
7. Georg Simmel, Soziologie Leipzig 1905; *1968* 540. p.
8. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, München - Leipzig 1918, 155. p.
9. Birgitta Nedelmann, Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpszychologie, Sonderheft 25; Jhrg. 1983. 174-209. p.
10. Heinz-Jürgen Dahme: Soziologie als exakte Wissenschaft. B. I. Stuttrart 1981; 402. p.

Inhaltsverzeichnis