Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 48 (1968-1969)
Heft: 2

Artikel: Die Grenze als anthropologisches und politisches Problem
Autor: Krockow, Christian von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-162111

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Grenze als anthropologisches und politisches Problem

CHRISTIAN GRAF VON KROCKOW

Grenzsetzungen beim Tier und der Mensch

Der Mensch ist ein grenzsetzendes Wesen. Er kennt Mein und Dein: mein Haus, mein Land — oder das des anderen. Doch kann man den Menschen nicht durch seine Fähigkeit zur Grenzsetzung definieren. Denn auch Tiere schaffen, kennen, respektieren Grenzen oder kämpfen um sie, falls sie nicht respektiert werden. Etwa in Konrad Lorenz' Buch über «das sogenannte Böse» finden sich Belege die Fülle; viele Tierarten haben ihre ganz bestimmten, fest umgrenzten Jagd- oder Brutreviere, die sie erbittert gegen eindringende Artgenossen verteidigen. Abgrenzungen gibt es auch im übertragenden Sinne, zum Beispiel als Rang- oder Kommentordnung innerhalb der Gruppe. Die vielzitierte «Hackordnung» auf dem Hühnerhof ist lediglich das bekannteste Beispiel. Es geht da — fast möchte man formulieren: — höchst menschlich zu, mit Imponiergehabe und Prestigeempfindlichkeit, beinahe wie, sagen wir, in einer akademischen Korporation oder wie in einer studentischen Verbindung mit Erst-, Zweit-, Drittchargiertem, wobei der Ausdruck «Hackordnung» als doppelsinnig beziehungsreich erscheint. Es gibt überdies bei Tieren etwas, das man als eine Art Urgrund von «Rechtsbewußtsein» anzusehen geneigt sein könnte: Je näher das Tier sich beim Zentrum seines Reviers befindet, um so entschlossener kämpft es um dessen Behauptung gegen den Eindringling, der eher zögert und zurückweicht — so geht die Verfolgungsjagd über die Grenzen hinaus ins Revier des anderen, wo sich der Sachverhalt alsbald umkehrt, bis nach vielem, immer engeren Hin und Her die Auseinandersetzung an der Grenze sich einpendelt und endlich, nach etlichen nachgrollenden Drohgebärden, einschläft.

Hier zeigt sich bereits, daß Tiere dem Menschen in der Sicherheit ihres «Grenzverhaltens» keineswegs unterlegen, sondern im Gegenteil überlegen sind. Diese Überlegenheit des Tieres wird um so deutlicher, je gefährlicher potentiell die jeweilige Auseinandersetzung ist, vor allem dann also, wenn ohne den Abbruch des Kampfes zwischen Artgenossen es zu einer Tötung des Besiegten kommen würde. Zwar kennt auch der Mensch gewisse Demuts- und Unterwerfungsgebärden, etwa das Auf-die-Knie-Fallen oder das Erheben der Hände. Doch ist niemals sicher, ob die Tathemmung, die diese

Gebärde beim Sieger auslösen soll, auch wirkt. Die Bißhemmung, die der besiegte Wolf beim siegreichen auslöst, indem er sich auf den Rücken wirft und seine gefährdetste Stelle, die Halsschlagader, darbietet, funktioniert dagegen so unbedingt, daß man zu sagen versucht ist, der Wolf, der in solcher Situation zubisse, wäre eigentlich kein Wolf mehr, sondern gewissermaßen ein in den Wolfspelz verkleideter Mensch. Insofern tut die berühmte Formel des Thomas Hobbes: homo homini lupus, *dem Wolf* Unrecht.

Gewiß ist des Menschen Nachteil zugleich sein Vorteil; die Lockerung «natürlicher», instinktgesteuerter Verhaltensweisen gibt ihm die Freiheit zum Aufbau ganz neuartiger Lebensformen, gibt ihm die Möglichkeit — welche freilich zugleich strikte Notwendigkeit bedeutet —, sein Dasein auf andere Weise zu bestimmen und zu umgrenzen, als dies beim Tier denkbar ist. Die Existenz des Menschen ist, nach einer anthropologischen Formel Helmuth Pleßners, ihrer Natur nach künstlich. Deshalb ist es auch sinnlos, in dem Sinne sentimental aufs tierische Verhalten zurückzuschauen, daß man den Mangel an sicherer Instinktsteuerung und Destruktionshemmung bedauert. Eine Rückkehr ins Paradies der Unschuld gibt es nicht; der Sündenfall der Menschwerdung könnte nur um den Preis des Menschseins selbst zurückgenommen werden. Und wenn man weiterhin bedauert, daß die Freiheit des Menschen, wie sie sich als Emanzipation aus ehernen Naturabhängigkeiten, als Machbarkeit und Veränderbarkeit der Lebensverhältnisse mehr und mehr geschichtlich entwickelt hat, und mit einem qualitativen Sprung sozusagen eines weiteren, tieferen Sündenfalls seit Beginn der Neuzeit: wenn man dies bedauert, weil mit der progressiven Weltbemächtigung die Instinkthemmungen stets geringer werden — man muß dem, den man tötet, nicht mehr ins Auge schauen und sein Blut fließen sehen, sondern es kann ein Knopfdruck in einem komfortablen Raum genügen, um einen Menschen, viele Menschen, am Ende gar die Menschheit auszurotten —, dann muß man zugleich bedenken, daß eben dies der Preis ist für die Befreiung von den alten Nöten und Notwendigkeiten und daß man keinen Horizont von Freiheit eröffnen kann, ohne zugleich das geschlossene Sicherungsgehäuse der Naturzwänge zu zerstören.

Herder hat deshalb von dem «Königsvorzug», von der Hoheit der menschlichen Bestimmung gesprochen, obwohl — oder vielmehr eben weil — er fortfährt: «Laßt uns bedenken, was in den großen Gaben Vernunft und Freiheit liegt und wieviel die Natur gleichsam wagte, da sie dieselben einer so schwachen, vielfach gemischten Erdorganisation, als der Mensch ist, anvertraute. Das Tier ist nur ein gebückter Sklave, wenngleich einige edlere derselben ihr Haupt emporheben oder wenigstens mit vorgerecktem Halse sich nach Freiheit sehnen. Ihre noch nicht zur Vernunft gereifte Seele muß notdürftigen Trieben dienen und in diesem Dienst sich erst zum eignen Gebrauch der Sinne und Neigungen von fern bereiten. Der Mensch ist der erste Freige-

lassene der Schöpfung; er steht aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen. Wie die Natur ihm zwei freie Hände zu Werkzeugen gab und ein überblikkendes Auge, seinen Gang zu leiten: so hat er auch in sich die Macht, nicht nur die Gewichte zu stellen, sondern auch, wenn ich so sagen darf, selbst Gewicht zu sein auf der Waage.»

Grenzsetzungen beim Menschen: das Recht

Fragt man, wie der Mensch sich aufrecht hält, nachdem er sich aufgerichtet hat, so fällt — wie es auch Herders Bild von der Waage nahelegt — zuerst *das Recht* ins Auge. Bereits mit «mein» und «dein» sind ja elementare rechtliche Begriffe bezeichnet. Die Funktion des Rechts ist es schlechthin, Grenzen zu setzen und zu markieren, Grenzen möglichen und unmöglichen, erlaubten oder verbotenen Verhaltens. In dieser Grenzsetzungsfunktion kommen die sonst so disparat erscheinenden Rechtsgebiete, etwa des Zivil- und des Strafrechts, überein; ob es sich um eine Erbschaftsauseinandersetzung handelt oder um eine Körperverletzung: das Recht setzt Grenzen, und im Rechtsverfahren geht es darum, strittige Grenzlinien zu klären, beziehungsweise ihre schuldhafte Überschreitung zu ahnden. Es ist im übrigen nur folgerichtig, daß das Recht in dem Maße sich ausdehnen muß, in dem der Handlungsspielraum des Menschen sich erweitert, weil eben mit allem Handeln Menschen auf Menschen zu wirken vermögen: Als mit dem Beginn der Neuzeit das große Zeitalter der Fern-Seefahrt begann, mußte das Seerecht ausgebaut werden; es mußte mit der Möglichkeit zu fliegen ein Flugrecht geschaffen werden; heute erleben wir die Anfänge eines Weltraumrechts. Dagegen gibt es — noch — kein Wetterrecht, weil es noch kein wirksames Mittel gibt (obschon gewisse Ansätze dazu), das Wetter zu manipulieren.

Wo immer also Menschen dauerhaft und einigermaßen ungefährdet sollen miteinander leben können, da bedarf es des Rechts und des Richtens; Recht und Richten, in welch elementarer oder differenzierter Form immer, gehören schlechthin zur menschlichen Existenz, weil die Unabsehbarkeit menschlicher Verhaltensmöglichkeiten der Sicherung durch Grenzsetzung bedarf. Alle großen, schöpferischen Leistungen des Menschen müssen daher, sollen sie nicht in Katastrophen münden, von entsprechenden Rechtsleistungen begleitet sein. Das Imperium Romanum war nicht zuletzt deshalb so geschichtsmächtig, über sein Ende hinaus fruchtbar, weil mit ihm eine der größten rechtsschöpferischen Leistungen der Menschheit verbunden war. E contrario hängt der so kurze wie katastrophale Verlauf des «Dritten Reiches» wesentlich mit seinem rechtszerstörerischen Charakter zusammen, denn dieser machte die Vernichtung der nationalsozialistischen Herrschaft

schließlich zu einer conditio sine qua non menschlichen Zusammenlebens in Europa.

Grenzsetzungen beim Menschen: Sitten, Gebräuche und «Rollen»-Schemata

Auf den zweiten Blick erkennt man freilich, daß die Grenzsetzungen des Rechts keineswegs genügen, um den Gefahren menschlicher Verhaltensoffenheit zu steuern. Zunächst ist unverkennbar, daß das Recht nur gewissermaßen die Spitze eines Eisberges darstellt, daß es auf einem größeren Fundament aufruht, das, oft kaum bewußt, weil selbstverständlich erlebt und gelebt, als besonders standfest sich erweist: das Fundament der Sitten und Gebräuche im weitesten Sinne.

Sitten und Gebräuche sind weitaus weniger formalisiert als das Recht und die Rechtsverfahren, dafür aber gegen Grenzverletzungen des Verhaltens mit wirksamen Sanktionen ausgestattet: Sanktionen, die vom Gelächter — einem menschlichen Spezifikum! — über Verärgerung und Abscheu bis zur Ächtung reichen und in vieler Hinsicht wirksamer, ja buchstäblich tödlicher sein können als Gesetz und Recht — sie können Menschen in den Selbstmord treiben, der auch eine spezifisch menschliche Möglichkeit darstellt. Und in jedem Falle sind die Sanktionen der Sitten und Gebräuche unendlich wachsamer, gegenwärtiger als das allzu oft schlafende «Auge des Gesetzes».

Dieser Umstand ist es übrigens, der die modernen Gewaltregimes jeglicher Einfärbung dazu treibt, die gesamte Gesellschaft zu durchdringen, ja möglichst total in sich einzuschmelzen. Ahnungsvoll genug hat Tocqueville den Sachverhalt beschrieben:

«Ketten und Henker sind die groben Werkzeuge, mit denen die Tyrannei vorzeiten arbeitete; heutzutage aber hat die Zivilisation sogar den Despotismus noch vervollkommnet, von dem es doch schien, als hätte er nichts mehr dazuzulernen. — Die Fürsten hatten die Gewalt sozusagen veräußerlicht; die demokratischen Republiken unserer Tage haben sie auf die geistige Stufe des menschlichen Willens gehoben, den sie zuschanden machen wollen. Unter der absoluten Herrschaft eines einzelnen schlug der Despotismus, um den Geist zu treffen, den Körper — eine grobe Methode; denn der Geist erhob sich unter den Schlägen und triumphierte über den Despotismus; in den demokratischen Republiken geht die Tyrannei ganz anders zu Werk; sie kümmert sich nicht mehr um den Körper und geht unmittelbar auf den Geist los. Der Machthaber sagt hier nicht mehr: ‹Du denkst wie ich, oder du stirbst›; er sagt: ‹Du hast die Freiheit, nicht zu denken wie ich; Leben, Vermögen und alles bleibt dir erhalten; aber von dem Tag an bist du ein Fremder unter uns. Du wirst dein Bürgerrecht behalten, aber es wird dir nichts mehr nützen; denn wenn du von deinen Mitbürgern gewählt werden willst,

werden sie dir ihre Stimme verweigern, ja wenn du nur ihre Achtung begehrst, werden sie so tun, als versagten sie sie dir. Du wirst weiter bei den Menschen wohnen, aber deine Rechte auf menschlichen Umgang verlieren. Wenn du dich einem unter deinesgleichen nähern wirst, so wird er dich fliehen wie einen Aussätzigen; und selbst wer an deine Unschuld glaubt, wird dich verlassen, sonst meidet man auch ihn. Gehe hin in Frieden, ich lasse dir das Leben, aber es ist schlimmer als der Tod›.»

Wesentlich ist, daß die Verhaltenssteuerung zunächst und zumeist gar nicht durch äußere Sanktionen erzwungen werden muß, weil sie im Prozeß der Erziehung von frühester Kindheit an internalisiert wird: Es ist mir «peinlich», wenn ich «aus der Rolle falle», ich werde rot, der Schweiß bricht aus, das Gewissen schlägt. Oder aber — denn es gibt keineswegs nur negative, sondern ebenso oder vielleicht noch wirksamer positive Sanktionen — ich bin zufrieden und stolz, wenn ich statt Gelächter oder Abscheu Anerkennung, Prestige, Ruhm ernte.

Der Begriff der Rolle hat in der modernen Soziologie zentrale Bedeutung gewonnen. Denn wo immer Menschen miteinander umgehen, geschieht dies im Horizont reziproker Rollenerwartungen, die sogar noch im Modus ihrer Nichterfüllung, als Maße für die Fest-Stellung «abweichenden» Verhaltens, sich als relevant erweisen. (So gibt es beispielsweise, bis hin zu Mimik, Gestik und Sprache, Erwartungen, mit denen ein Redner sich durch sein jeweiliges Auditorium konfrontiert sieht. Und vice versa: Im Zuhörer mag sich noch so sehr Langeweile breitmachen — in seine Rolle gebannt wird er dennoch, normalerweise, der Versuchung widerstehen, auf seinen Stuhl zu steigen und sich durch Jodeln Luft zu machen.) Es scheint, als ließe sich das Insgesamt einer Gesellschaft, jeder Gesellschaft, als Gefüge von normativ institutionalisierten Rollen und, sozialpsychologisch ausgedrückt, internalisierten Rollenerwartungen beschreiben, gleichviel, ob nun die Rollenhaftigkeit des Verhaltens auch zum Selbstverständnis des jeweiligen Rollenträgers und seiner Gesellschaft gehört oder nicht.

Nun ergibt sich bei näherem Zusehen eine eigentümliche, ja geradezu paradoxe Schwierigkeit. Sie ist paradox insofern, als vor allem der modernen Gesellschaft mit ihrer offenbaren «Künstlichkeit» und Partialität zwischenmenschlichen Verhaltens der Rollenbegriff besonders angemessen zu sein scheint, während in älteren Ordnungen die wie Natur vorgegebene Schicksalhaftigkeit der Lebensverhältnisse dominiert, eine Schicksalhaftigkeit, die mindestens in ihrem Selbstverständnis der Verhaltensfreiheit in Rollen und zu einer Pluralität von Rollen-«Angeboten» widerstreitet. Zugleich gibt es, gespiegelt eben im gewandelten Selbstverständnis der Rollenträger, eine im Zuge der modernen Entwicklung stets zunehmende, stets weitere Lebensbereiche ergreifende und stets beschleunigte Veränderbarkeit und tatsächliche Veränderung aller Lebensverhältnisse.

Wie aber lassen sich Veränderungen, wie läßt sich der Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse von einer aus dem Rollenbegriff entwickelten soziologischen Theorie begreifen? Leicht ist zwar die Möglichkeit individueller Mobilität einzusehen: die Tatsache, daß der einzelne, tendenziell stets zunehmend, in der modernen Gesellschaft Wohnort, Beruf, Freizeitbeschäftigung, Ehepartner wählen oder auch wechseln kann. Aber solche individuelle Mobilität ist etwas anderes als ein Wandel der objektiven Verhältnisse, und eben ein Verständnis dieses Wandels bereitet merkwürdige Schwierigkeiten: die normativ institutionalisierten Rollenschemata sind dem Individuum *vorgegeben;* gerade mit dem Vorgegebensein erfüllen sie die Funktion der sozialen Verhaltenssteuerung, die ihnen zugeschrieben wird. Das heißt jedoch, mit anderen Worten, daß die Rollenschemata als objektive Daten erscheinen, dem einzelnen als Zu- und Anweisungen so schicksalhaft zugemessen wie nur je die Position in einer vorindustriellen Ordnung. Ob und wie die durch Rollenschemata signalisierten sozialen Verhältnisse selbst sich wandeln können, bleibt rätselhaft, obwohl doch, wie gesagt, für die moderne Gesellschaft nichts so charakteristisch ist wie der immer umfassendere und immer beschleunigte Wandel.

So gesehen ist es kein Zufall, daß der bisher anspruchsvollsten soziologischen Theorie, in der der Rollenbegriff eine wichtige Rolle spielt, der von Talcott Parsons, von zahlreichen Kritikern der Vorwurf gemacht worden ist, sie rede zwar ständig von «action», vermöge aber mit wirklicher Aktion, mit dem auf Veränderung des Gegebenen zielenden Handeln, nichts anzufangen. In der deutschen Rezeption der amerikanischen Rollentheorie durch Ralf Dahrendorf sieht es kaum anders aus: Gesellschaft erscheint schlechthin als Zwang und in diesem Sinne als stetes «Ärgernis», demgegenüber nichts bleibt, als selbstkritisch an eine Freiheit jenseits der Gesellschaft zu appellieren, sich auf den imaginären Fluchtpunkt eines homo noumenon zu stellen — womit natürlich soziologisch nichts gewonnen ist und philosophisch überdies die Berufung auf Kant fragwürdig bleibt. Übrigens gehört Dahrendorf selbst zu den schärfsten Kritikern von Parsons und versucht, dessen «Integrationstheorie» eine im Modus des Klassenkonflikts konzipierte Theorie des Wandels entgegenzustellen. Aber es ist seltsam, daß diese Alternativtheorie durchaus unverbunden, man möchte geradezu sagen: schizophren, neben der Rollenkonzeption stehenbleibt.

Politik als Instrument gesellschaftlicher Veränderungen

Man kann den skizzierten Sachverhalt sehr verschiedenartig interpretieren; am einfachsten hat es, um nicht zu sagen macht es sich die marxistische Kritik, wenn sie von bürgerlicher «Ideologie», von verdinglichtem Bewußtsein und von der interessenbestimmten Verteidigung des Bestehenden spricht.

Aber eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus müßte den Rahmen dieser Betrachtungen sprengen. Blicken wir auf unsere anfänglichen Überlegungen zurück, so liegt es nahe, wieder an das Recht zu erinnern, das sich von den Sitten und Gebräuchen ja nicht nur durch den Grad seiner Formalisierung unterscheidet, sondern zugleich dadurch, daß es bewußt gesetzt wird — und als gesetztes versetzt, abgeändert werden kann. Nach berühmt-berüchtigter Formel macht ein Federstrich des Gesetzgebers ganze Bibliotheken zur Makulatur, und, so ließe sich hinzufügen, weitaus mehr als nur Bibliotheken. Das Recht eben setzt und versetzt Grenzen, beispielsweise Eigentumsgrenzen. Projiziert man diesen verändernden — oder im Modus möglicher Veränderungen ausdrücklich bewahrenden — Charakter des Rechts auf den Hintergrund der seit Beginn der Neuzeit ablaufenden Entwicklung, so kann es nicht als zufällig erscheinen, daß Gewohnheits- und Naturrecht mehr und mehr durch das gesetzte, positive Recht zurückgedrängt worden sind, wobei dieses positive Recht zugleich immer tiefer in alle Lebensbereiche eingedrungen ist und sie durchformt hat: eine ständig steigende und immer kurzwelligere Gesetzesflut ist Kennzeichen der modernen Entwicklung.

Freilich ist unverkennbar, daß aus der Rechtssetzung allein die Möglichkeit sozialer Veränderungen keinesfalls abgeleitet werden kann. Denn Recht, soll es wirksam werden, muß nicht allein gesetzt, sondern auch und vor allem durchgesetzt werden: Anders als Sitten, Gebräuche oder Rollen führt es Sanktionen nicht direkt mit sich; es muß sich Hilfe leihen. Gewiß gibt es ein Rechtsbewußtsein, angesiedelt in einem Zwischenbereich zwischen Sitte und Recht; wo es völlig fehlt, bleibt alles Recht unsicher und weithin unwirksam. Aber das Recht muß im wesentlichen doch gerade da ansetzen, wo die Wirksamkeit, die grenzenziehende Sicherheit der Sitten endet oder jedenfalls nicht mehr ausreicht, um bestimmte Verhaltensformen zu garantieren. Es bedarf der organisierten politischen Macht.

Max Weber definiert: «*Politischer* Verband soll ein Herrschaftsverband dann und insofern heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geographischen *Gebietes* kontinuierlich durch Anwendung und Androhung *physischen* Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden. *Staat* soll ein politischer *Anstaltsbetrieb* heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das *Monopol legitimen* physischen Zwangs für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.»

Läßt man die schwierige Frage der Legitimität ebenso beiseite wie das historisch wohl eng zu umgrenzende Staatsmonopol, so bleibt die Einsicht, daß ohne Macht, das Recht, notfalls gegen Widerstand, durchzusetzen, jeder Rechtstitel leer ist. Wenn man, um ein aktuelles deutsches Beispiel zu wählen, mit einem «Recht auf Heimat» Ansprüche auf Gebiete jenseits der

Oder und Neiße anmeldet, zugleich aber — wie in der «Charta der Vertriebenen» — einen Gewaltverzicht ausspricht, dann wird man, da Polen die beanspruchten Gebiete gewiß nicht freiwillig herausgeben dürfte, über kurz oder lang entweder auf den Gewaltverzicht verzichten und dem proklamierten Recht eine gepanzerte Faust leihen oder aber den Rechtsanspruch aufgeben müssen. Tertium non datur.

Allerdings läßt sich einwenden, daß es sich im Grunde gar nicht um Rechtstitel handelt; das «Recht auf Heimat» ist umstritten und dem klassischen Völkerrecht unbekannt. Es handelt sich vielmehr um politische Ansprüche, das heißt um den Willen, eine Veränderung der gegebenen Verhältnisse herbeizuführen bzw. die seit 1945 eingetretenen Veränderungen rückgängig zu machen; der behauptete Rechtstitel stellt nur eine Waffe des politischen Kampfes dar. Oder um ein historisches Beispiel zu wählen: Im 18. Jahrhundert bewaffnet man sich zunächst mit einem Rechtstitel, mit dem Gedanken der Menschen- und Bürgerrechte, um mit seiner Hilfe zum Sturm auf gegebene Machtverhältnisse anzusetzen, mit dem Resultat unter anderem der Losreißung der englischen Kolonien vom Mutterland und der Französischen Revolution.

Wie also die politische Macht der Rechtssetzung und -durchsetzung dienen muß, so bedient sich umgekehrt die Politik der Rechtsansprüche, um Veränderungen durchzusetzen — oder natürlich auch: um gegebene Verhältnisse vor drohenden Veränderungen zu bewahren, um Grenzen, sei es im territorialen Sinne, sei es der Machtbefugnisse, der Eigentumsordnung oder welcher Art auch immer, festzuhalten. Politik, allgemein formuliert, ist Kampf, Kampf um die Veränderung — oder die Bewahrung gegen drohende Veränderung — gegebener Verhältnisse; Politik ist, auf die kürzeste Formel gebracht, immer Grenzkonflikt. Der berühmte Satz von Clausewitz, daß der Krieg Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei, bringt das nur besonders drastisch zum Ausdruck: Politik ist Kampf mit — im Normalfall — anderen als kriegerischen Mitteln. Wobei es übrigens zum Problem wird, wie denn, wenn zufolge technologischer Entwicklungen der Krieg als Fortsetzung der Politik unbrauchbar, am Ende einfach selbstmörderisch wird, bestimmte Konflikte noch ausgetragen und gelöst werden sollen; sie werden — Stichwort «Kalter Krieg» — oft überhaupt nicht mehr gelöst, sondern eingefroren in der vagen Hoffnung, daß irgendwelche fernen Entwicklungen sie schließlich aus der Welt schaffen werden.

Doch kehren wir zum Verhältnis von Politik und Recht zurück: Offensichtlich hat Politik immer einen dynamischen Aspekt, ja sie *ist* Dynamik, Kampf um Veränderungen oder gegen Veränderung im Modus möglicher Veränderungen. Recht scheint hingegen immer einen statischen Aspekt zu haben, wenn nicht gar, darin den Sitten, Gebräuchen oder Rollenschemata verwandt, schlechthin Statik zu sein: Festlegung und Wahrung von Grenzen.

Das wird ja auch an dem eben angeführten deutschen Beispiel deutlich: Man will dem Anspruch nach gar keine Veränderungen, sondern lediglich den Status quo ante restaurieren. Ähnliches gilt für den Anspruch der Menschen- und Bürgerrechte: tyrannischer Anmaßung soll entrissen werden, was sie gegen den Status quo ante schlechthin, den ganz ursprünglichen, «natürlichen» Zustand usurpierte. In Wahrheit handelt es sich natürlich doch um Veränderungen; die Politik versteckt sich gewissermaßen im Mantel des Rechts, der menschliche Wolf schlüpft in den Schafspelz, um seine Beute desto sicherer zu erjagen.

Die Spannung zwischen Politik und Recht schließt das Zusammenwirken, und zwar keineswegs nur im Sinne der Bemäntelung, nicht aus. Im Gegenteil: Wie schon früher angedeutet, muß alles politische Handeln, wenn es Bestand haben soll, zugleich aufs Recht, auf Rechtssetzung zielen; bloßes Einreißen von Grenzen wäre eine völlig nihilistische Politik — ein theoretischer Grenzfall, dem sich etwa der Nationalsozialismus teilweise angenähert haben mag. Aber die Norm ist das nicht. Der Wille, Grenzen zu verändern, sagt ja nicht, sie einfach zu vernichten, sondern sie zu versetzen, sie anders zu ziehen, als sie bisher gezogen waren, sie dann aber, nachdem sie neu gezogen sind, zu befestigen und zu wahren. In diesem Sinne wird jeder siegreiche Revolutionär einmal zum Konservativen. Und, natürlich, umgekehrt: Der besiegte Konservative wird, indem er die Restauration des Status quo ante erstrebt, notwendig zum Konterrevolutionär.

Daß also die etablierte politische Macht dem Recht den Arm leiht, um es durch Sanktionen wirksam zu machen, ist mit dem Gesagten nicht aus-, sondern nachdrücklich eingeschlossen; Rechtsdurchsetzung ist eben das Mittel, um mögliche Veränderungen abzuwehren. Nur muß man erkennen, daß die Politik in solcher Sanktionierung des Gegebenen sich nicht nur nicht erschöpft, sondern daß diese im Gegenteil nur die negative Folie möglicher Veränderungen darstellt: erzwungene Statik als Abwehr gegen unabsehbare Dynamik, Sicherung, Fest-Stellung menschlichen Verhaltens durch Grenzziehung gegen den Abgrund der Freiheit, Behausung gegen die prinzipielle Un-Heimlichkeit aller menschlichen Existenz.

Bei Max Scheler heißt es: «Mit dem Tiere verglichen, das immer ‹Ja› zum Wirklichsein sagt — auch da noch, wo es verabscheut und flieht — ist der Mensch der ‹Neinsagenkönner›, der ‹Asket des Lebens›, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit.» Weil ihm also sein Verhalten gerade nicht als blindes Schicksal vorgegeben ist, gibt es grundsätzlich kein Verhalten und keine Verhältnisse, die er nicht infragestellen, keine Grenze, die er nicht in Gedanken und Tat überschreiten könnte. Indem er aber Grenzen, die er sich selbst setzt, überschreitet, wird er zu dem politischen Wesen, das er, anders als das Tier, seit je seiner Möglichkeit nach ist: zoon politikon.

Fundamentalpolitisierung: die geschichtliche Entfaltung anthropologischer Möglichkeiten

Die anthropologische Struktur hat zugleich eine geschichtliche Dimension ihrer progressiven Entfaltung. Denn eben das ist der grundlegende und problemgeladene Tatbestand: daß seit Beginn der Neuzeit zunächst in West-Mitteleuropa und dann von Europa her die Welt ergreifend ein Durchbruch erfolgt ist, ein qualitativer Sprung im Sinne wachsender Dynamik, stets zunehmender Veränderbarkeit und tatsächlicher Veränderung aller Lebensverhältnisse.

In der alten, vormodernen Welt lagen die wesentlichen Umstände menschlichen Zusammenlebens und Verhaltens ganz natürlich, ja buchstäblich als Naturnotwendigkeit fest. Niemand, kein Krieg, kein Herrschaftswechsel konnte beispielsweise etwas daran ändern, daß die große Mehrheit der Menschen auf dem Lande und von der Landwirtschaft leben mußte, eingebettet in die Voraussetzungen des Bodens und des Klimas und in den Rhythmus der Jahreszeiten. «Politik» war demgemäß, als Kampf um mögliche Veränderungen, sozusagen nur ein Oberflächenphänomen, Luxusgut privilegierter Oberschichten, für die große Mehrheit der Bevölkerung aber etwas, was man als gute Herrschaft oder Bedrückung, als Frieden oder Krieg duldend hinzunehmen hatte wie Sonnenschein oder Hagel, wie reiche Ernten oder Mißwuchs.

Doch seit Beginn der Neuzeit hat sich, um einen Begriff Karl Mannheims zu variieren, eine schrittweise «Fundamentalpolitisierung» vollzogen. Politik ist nun etwas geworden, was alle Menschen in beinahe allen Lebensumständen angeht. Daran ändert sich wenig, wenn die Menschen sich von der Politik abwenden, wenn sie unpolitisch zu sein versuchen; sie werden dann, früher oder später, nur um so sicherer von der Politik ereilt, und zwar, je mehr sie «unpolitisch» zu sein wähnen, desto sicherer in der Form von Katastrophen und «Zusammenbrüchen», wofür die deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert besonders drastisches Anschauungsmaterial geliefert hat.

Die *Angst* vor der Politik, die Meinung, daß politisch Lied ein garstig Lied sei, ist allerdings verständlich, um so verständlicher, je mehr man sich noch an Normen oder Idolen der «Natürlichkeit», der Unabänderlichkeit aller Verhältnisse, der «Ordnung» im Sinne von Stabilität und Konfliktlosigkeit orientiert, denn dann erscheint Politik in der Tat nur als Bedrohung, als böses Schicksal, als etwas Feindseliges und Finsteres.

Wenn jedoch Fundamentalpolitisierung einen irreversiblen Prozeß bezeichnet und wenn sie zugleich, in anthropologischer Betrachtungsweise, für den Menschen als ein grenzsetzend-grenzüberschreitendes Wesen die Entfaltung und Erfüllung spezifischer Möglichkeiten bedeutet, dann kann es offenbar nicht mehr darum gehen, der Herausforderung durch die Politik auszuweichen, sondern nur darum, sie auszuhalten und zu bestehen.

Dies ist freilich leichter postuliert als getan. Denn es geht wirklich um einen problemgeladenen Sachverhalt: Die Schrecken totalitärer Gewalttat haben Abgründe aufgerissen und demonstriert, was im Zeitalter der Fundamentalpolitisierung und in ihrem Zeichen Menschen von Menschen angetan werden kann. Die Frage ist daher, in genauer Umkehr der vorher an die soziologische Theorie gerichteten Frage, wie — um an einen so schlichten wie tiefgründigen Buchtitel von Hans Barth zu erinnern — gegen eine immer steigende Flut wirksame Dämme errichtet werden können.

Das ist zugestandenermaßen eine konservative Frage. Aber konservatives Denken und konservative Politik sind so wenig ein Zufallsprodukt wie ihre Gegenspieler, wie revolutionäre Theorie und Praxis. Sie entspringen gemeinsam der menschlichem Handeln verfügbar und als verfügbar bewußt gewordenen Veränderbarkeit menschlicher Lebensverhältnisse. In Rousseaus «Discours über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen» heißt es: «Der erste, dem es in den Sinn kam, ein Grundstück einzuhegen und zu behaupten: ‹Das gehört mir›, und der Menschen fand, einfältig genug, ihm zu glauben, war der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviel Verbrechen, Kriege, Mordtaten, Elend und Scheußlichkeit hätte *der* Mann dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen, den Graben eingeebnet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‹Hütet euch, diesem Betrüger zu glauben! Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem!›» Solches Herausreißen der Grenzpfähle, hier noch in die Form rückwärtsgewandter Utopie gekleidet, wird mit der Französischen Revolution politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit. Wie deshalb 1789 den eigentlichen Auftakt moderner Revolutionen symbolisiert, so signalisieren in unmittelbarem Gegenentwurf Edmund Burkes «Reflections on the Revolution in France», 1790, den Beginn moderner Konservativität.

Dabei gehört es zur konservativen Grundeinsicht, daß der Mensch ein höchst gefährdetes und gefährliches, ein problematisches Wesen ist, an dessen mythischem Beginn in dieser Welt nicht zufällig der Brudermord Kains an Abel steht. «The nature of man is intricate», wie es bei Burke heißt. Daraus folgt, daß Freiheit, soll sie nicht verderblich sein, stets zugleich Zügelung erfordert. «Menschen», sagt Burke, «sind in genau dem Maße für bürgerliche Freiheit qualifiziert, in dem sie bereit sind, ihren Leidenschaften moralische Bindungen aufzuerlegen... Die Gesellschaft kann nicht bestehen, wenn dem Willen und der Leidenschaft nicht irgendeine kontrollierende Macht übergeordnet wird, und je weniger es von ihr im inneren des Menschen gibt, desto mehr muß sie von außen kommen. In der ewigen Ordnung der Dinge ist es bestimmt, daß Menschen von ungezügeltem Geist

nicht frei sein können. Ihre Leidenschaften schmieden ihnen Ketten.» Oder um den anderen Klassiker konservativer Liberalität, Tocqueville, zu zitieren: «Durch das Fordern zu großer Vorrechte und Freiheiten gerät man in zu große Knechtschaft.»

Es liegt nun freilich ein Mißverständnis, eine Art von Kurzschlußlogik nahe, die sich zumal in Deutschland verhängnisvoll ausgewirkt hat, daß allein der Staat, als der menschlichen Sündhaftigkeit Sold, dazu berufen sei, mit der Macht seines Schwertes Bindung und Zügelung zu gewährleisten, Grenzen zu setzen. Denn die konzentrierte, ihrerseits keiner Bindung unterliegende Staatsgewalt ist selbst die größte Gefahr. Ihr sich anvertrauen hieße, wie schon Locke es gegen Hobbes formulierte, «anzunehmen, die Menschen seien so töricht, sich gegen den Schaden von Iltissen und Füchsen zu versichern, um gleichzeitig damit einverstanden zu sein — nein: es für Sicherheit zu erachten! —, sich von Löwen verschlingen zu lassen».

Das ist durchaus auch die Meinung der konservativen Klassiker. Burke war ein entschiedener Vorkämpfer gegen den Spätabsolutismus Georgs III.; die Französische Revolution erschien ihm gewissermaßen als ins Grenzenlose gesteigerter Absolutismus. Er nahm insofern bereits die noch tiefere Einsicht Tocquevilles vorweg, daß die Revolution lediglich die Schlußfolgerung der im Absolutismus vorbereiteten Konzentration und Willkür der Staatsgewalt darstelle.

Daß also der autoritäre Obrigkeitsstaat gerade keine Lösung des Problems bringt, ist die von unberufenen Nachfahren nur zu sehr mißachtete Einsicht der Begründer konservativen Denkens. Die Lösung kann vielmehr nur gefunden werden in einer politischen Ordnung der sowohl «vertikalen» wie «horizontalen» Dezentralisation, das heißt in einem Verfassungssystem sorgfältig ausbalancierter Gewaltenteilung, dessen — um es im Blick auf den soziologischen Rollenbegriff zu formulieren: — grundlegende «Spielregeln» weniger konstruiert denn aus praktischer Erfahrung gewonnen und die zugleich durch Tradition wirksam sanktioniert — Burke würde sagen: geheiligt — sind.

Die amerikanischen Autoren des «Federalist» sprachen allerdings weniger von Traditionen als vielmehr von Interessen, die in jedem Verfassungsorgan so investiert sein müßten, daß ihre Eifersucht und ihr Eigennutz sie zur Aufrechterhaltung der stets prekären Verfassungsbalance beitragen lasse. Dabei wird wieder das anthropologische Konzept sichtbar, das die Autoren des Federalists als Mitbegründer konservativen Denkens erweist. Denn, so heißt es, «Ehrgeiz muß durch Ehrgeiz unschädlich gemacht werden. Das persönliche Interesse muß mit den verfassungsmäßigen Rechten des Amtes Hand in Hand gehen. Es mag ein schlechtes Licht auf die menschliche Natur werfen, daß solche Kniffe notwendig sein sollten, um Mißbräuche der Regierung hintanzuhalten. Aber setzt nicht schon die Tatsache, daß Regierung

überhaupt nötig ist, die menschliche Natur in ein schlechtes Licht? Wenn die Menschen Engel wären, so bedürfte es keiner Regierung. Wenn Engel über die Menschen herrschten, dann wäre weder eine innere noch eine äußere Kontrolle der Regierung notwendig. Entwirft man jedoch den Plan einer Regierung, die von Menschen über Menschen ausgeübt werden soll, so liegt die große Schwierigkeit darin, daß man zuerst die Regierung instand setzen muß, die Regierten zu überwachen und im Zaum zu halten und dann die Regierung zwingen muß, sich selbst zu überwachen und im Zaum zu halten. Die Abhängigkeit vom Volk ist zweifellos das beste Mittel, um die Regierung im Zaum zu halten. Aber die Menschheit hat aus Erfahrung gelernt, daß zusätzliche Vorsichtsmaßregeln notwendig sind».

Die Sanktionierung der «Spielregeln» durch Tradition und das Interessenkonzept schließen einander keineswegs aus, sondern tragen und ergänzen sich wechselseitig. Das wird auch von Burke bestätigt, wenn er etwa sagt, daß «Vertrauen von allen öffentlichen Tugenden die gefährlichste und Eifersucht (jealousy) von allen öffentlichen Lastern das zuträglichste» sei. Und bei Tocqueville heißt es: «Ich scheue mich nicht zu sagen, daß die Lehre vom wohlverstandenen Interesse mir von allen philosophischen Theorien die zu sein scheint, die den Bedürfnissen des heutigen Menschen am besten entspricht, und daß ich sie für die wirksamste Sicherung des Menschen vor sich selbst halte. Zu ihr hin müssen sich also vor allem die heutigen Moralisten wenden. Selbst wenn sie sie als unvollkommen beurteilen würden, müßte man sie doch als notwendig bejahen.» Die größte terroristische Gefahr, könnte man e contrario hinzufügen, ist noch stets von Idolen der «Selbstlosigkeit» ausgegangen.

Konservatives Prinzip und Reaktion

Es bleibt die Frage, wie denn Traditionen in einem Zeitalter reißender Veränderungen und allgemeiner Zukunftszuwendung noch eine wirksame Verhaltenssicherung darstellen können, ob die konservativen Prinzipien nicht mehr und mehr zu dem Verhängnis bestimmt sind, sich gerade, wo sie erfolgreich sind, selbst zu vernichten, weil das erstarrende Festhalten überholter Positionen keinen Wandel mehr zuläßt und so die konservativ geprägten Systeme schließlich in die Katastrophe ihres Zusammenbruchs hineintreiben. Aber diese Meinung beruht auf einer Verwechslung von Konservativität und Reaktion. Sogar Burke, dem man in vieler Hinsicht die Verteidigung überholter Privilegien vorwerfen kann, wußte, daß «ein Staat ohne Möglichkeiten des Wandels auch keine Möglichkeit besitzt, sich selbst zu erhalten». Und Tocqueville warnte, wie wenn er in der Gegenwart spräche: «Die christlichen Völker scheinen mir heute ein erschreckendes

Schauspiel zu bieten; die Bewegung, die sie davonträgt, ist schon zu stark, als daß man sie aufhalten könnte, und sie ist noch nicht reißend genug, daß man daran zweifeln müßte, sie zu lenken: Die christlichen Völker halten ihr Schicksal in ihren Händen; aber bald wird es ihnen entgleiten... Aber daran denken wir kaum: Mitten in einem reißenden Strom stehend, heften wir die Augen hartnäckig auf einige Trümmer, die das Auge noch am Ufer wahrnimmt, während uns die Strömung mit sich führt und uns rücklings dem Abgrund zutreibt.»

Vergebliche Warnung: die fortschreitende Entartung kontinentaleuropäischer, zumal deutscher, Konservativität zur bloßen Reaktion ließ diese sich an inhaltliche Positionen anklammern, führte und führt zur verbissenen Privilegienverteidigung, die, je unhaltbarer sie insgeheim wird, um so mehr sich ideologisch aufladen und um so mehr aufs Hazard bloßer Gewalt setzen muß. Denn wo immer Privilegienverteidigung und freiheitliche Verfassungsordnung zur Alternative werden und wo immer man sich dann für das Privileg und gegen die Verfassung entscheidet, da ist die abschüssige Bahn vorgezeichnet, deren Ende nur das fatale Zerrbild einer «konservativen Revolution» oder, in der präzisen Bezeichnung Hermann Rauschnings, «die Revolution des Nihilismus» sein kann.

Wirkliche Konservativität meint hingegen nicht die Inhalte, sondern die Form, sondern die Spielregeln; sie allein sind es, die in Tradition verankert und sanktioniert sein müssen, damit sie, als wirksame Umgrenzungen, ein Höchstmaß von Freiheit und Chancengleichheit für alle Individuen und Gruppen, für die dynamische Entfaltung einer Vielfalt von Interessen und Anschauungen dadurch gewährleisten, daß sie die Anarchie verhindern, deren Ausgang, wie Burke schon 1790 prophezeite, nur das Regime des populären Generals sein kann.

Ausblick

Es mag Zeiten gegeben haben, in denen Fortschrittsoptimismus statthaft war und große Skeptiker — wie Jacob Burckhardt — einsame Warner blieben. Uns ist dergleichen nicht mehr erlaubt, denn wir leben in einer Zeit, in der, nach einem Wort Schumpeters, «Optimismus nichts ist als eine Form der Pflichtvergessenheit». Zu deutlich ist die mörderische Selbstgefährdung des Menschen in seiner progressiven Weltbemächtigung geworden. Zugleich hat die Erfahrung demonstriert, daß nur dort, wo eine freiheitliche Verfassungsordnung in Tradition verankert und durch sie bewahrt wird, der Bogen ohne Furcht und Gefährdung in die Zukunft gespannt werden kann.

Als Deutscher und von Deutschland aus kann man in solchem Sinne freilich nur voll Bewunderung zu dem glücklicheren, stammesverwandten Nach-

barn hinüberblicken. Allein Resignation sollte so wenig erlaubt sein wie flacher Optimismus: Es gibt die schöne Geschichte von jenem alten französischen Marschall, der von seinem Gärtner begehrte, er solle ihm einen Baum pflanzen, weil er so gern im Schatten eines Baumes die Mittagsstunde verbringe. Und auf den Einwand, der Baum werde hundert Jahre brauchen, bis er vollen Schatten spende, entgegnete der Marschall: «Dann ist keine Zeit zu verlieren — pflanze ihn noch heute nachmittag!» Vielleicht, wer will es wissen, wird es doch einmal ein Baum der Erkenntnis, dessen Früchte wie die Grenzen, so die Größe menschlicher Existenz symbolisieren und mit der Sündhaftigkeit zugleich Humanität, Würde und Verantwortung.

Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie

HANS BLUMENBERG

Das Verhältnis des Staates zur Norm des Friedens steht unter der Bedingung seines Wirklichkeitsbezuges. Und zwar im doppelten Sinne: einmal der Wirklichkeit, die der Staat für sich selbst beansprucht und in politischen Akten manifestiert, und dann der Wirklichkeit, die er *dem* zubilligt, was er selbst *nicht* ist. Der Wirklichkeitsbegriff ist ein Kontrastbegriff; er entzieht sich der Definition, denn «definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat»[1]. Der jeweils zwingendere Anspruch, das am wenigsten Überhörbare und zu Übersehende, womit wir rechnen und was uns Zumutungen stellt, wofür man sich schlägt und wogegen man rebelliert, was Emotionen und Opfer zu mobilisieren vermag — das alles und zumindest dieses hat Wirklichkeitsrang. Wie Wirklichkeit verstanden wird, gehört zu den «Implikationen des Begriffs einer Lebensform»[2], aus denen der Komplex von Handlungen eines Individuums oder einer Gesellschaft — jenseits der Unterstellung, es gebe nur Reaktionen auf Reize — als Einheit eines sich Regeln gebenden oder doch prinzipiell auf Regeln reduzierbaren Verhaltens zu Realitäten begriffen werden kann. Auf den Wirklichkeitsbegriff konvergieren theoretische und praktische Einstellung.

Im Komparativ und in konkurrierender Präsenz wird verstanden, was es heißt zu sagen, der Staat beanspruche Wirklichkeit und lasse sie zu für das,