

Dietmar Braun

Normative Theorien autoritärer Herrschaft



Springer VS

Normative Theorien autoritärer Herrschaft

Dietmar Braun

Normative Theorien autoritärer Herrschaft

 Springer VS

Dietmar Braun
Universität de Lausanne
Lausanne, Schweiz

ISBN 978-3-658-29960-6 ISBN 978-3-658-29961-3 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-29961-3>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Jan Treibel

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
	Literatur	8
2	Die analytischen Dimensionen von Rechtfertigungsdiskursen autoritärer Herrschaft	9
2.1	Die normative Begründung der Autorität	10
2.2	Die normativen Ziele der Rechtfertigungsdiskurse	18
2.3	Die Herrschaftsorganisation	19
	Literatur	22
3	Der sittliche Autoritarismus: Die Herrschaft der Gelehrten	25
3.1	Einleitung	25
3.2	Platon und die Herrschaft der Philosophen	26
3.2.1	Gründe und normative Ziele	27
3.2.2	Die normative Theorie	28
3.2.3	Legitimitätsquellen und Herrschertypus	34
3.2.4	Herrschaftsweise	37
3.2.5	Herrschaftsanspruch	40
3.2.6	Weitere Aspekte der Herrschaftsorganisation	42
3.2.7	Bilanz	44
3.3	Konfuzius: Die Politik des „rechten Weges“	46
3.3.1	Einleitende Bemerkungen	46
3.3.2	Die Begründung der normativen Ziele	48
3.3.3	Die praktische Philosophie des Konfuzius	50
3.3.4	Legitimitätsquellen	57
3.3.5	Herrscherrolle	59

3.3.6	Herrschaftsanspruch und Herrschaftsweise	61
3.3.7	Weitere Aspekte der Herrschaftsorganisation	65
3.3.8	Befähigung der Bürger	67
3.3.9	Bilanz	69
3.4	Der sittliche Autoritarismus im Rückblick	72
	Literatur	74
4	Religiöser Autoritarismus: Die Herrschaft der Priester	77
4.1	Was ist religiöse Autorität?	78
4.2	Warum Religionen einen überwiegend autoritären Charakter haben	80
4.2.1	Geistiger Gehorsam	80
4.2.2	Politischer Gehorsam	82
4.3	Der christliche Rechtfertigungsdiskurs	85
4.3.1	Augustinus (354–430)	85
4.3.2	Thomas von Aquin (1225–1274)	90
4.3.3	Hierokratischer Machtanspruch im Kirchenstaat (1050–1500)	93
4.3.4	Der Konziliarismus im 14./15. Jahrhundert	94
4.3.5	Geistige Befreiung und politischer Gehorsam – die Lehre des Martin Luther	95
4.3.6	Geistiger Gehorsam und politischer Gehorsam – der Calvinismus	99
4.3.7	Der theokratische Diskurs des Islam	101
4.4	Bilanz	108
	Literatur	115
5	Der schützende Autoritarismus: Die Herrschaft der absoluten Alleinherrscher	117
5.1	Einleitung	117
5.2	Normative Ziele	119
5.3	Legitimitätsquellen der absoluten Autorität	121
5.4	Autoritäres Regieren	125
5.4.1	Der Anspruch auf absolute Macht	125
5.4.2	Die institutionelle Struktur	128
5.4.3	Die normativen Grenzen absoluter Gewalt	131
5.5	Ermächtigung/Entmachtung der Bürger	137
5.6	Bilanz	139
	Literatur	142

6	Der vernünftige Autoritarismus: Die Herrschaft des konstitutionellen Monarchen	145
6.1	Einleitung	145
6.2	Hintergrund der „Rechtsphilosophie“	146
6.3	Grundgedanken der normativen Theorie Hegels	148
6.3.1	Der philosophische Anspruch	148
6.3.2	Die geschichtliche Entwicklung der Vernunft	150
6.4	Herrscherrolle und „Staatsmechanik“	154
6.5	Die Rolle der Bürger im Staatswesen	159
6.5.1	Hegels Begriff der Freiheit	159
6.5.2	Pflichten und Rechte	160
6.5.3	Patriotismus	161
6.5.4	Die Vermittlung von Bürger und Staat über Institutionen	162
6.6	Bilanz	167
	Literatur	170
7	Der ideologische Autoritarismus: Die Herrschaft der revolutionären Intellektuellen und der Führer	171
7.1	Einleitung	171
7.2	Die historischen Bedingungen bei der Herausbildung der ideologischen Rechtfertigungsdiskurse	173
7.3	Normative Ziele und theoretische Grundlagen	175
7.3.1	Gemeinsamkeiten	176
7.3.2	Unterschiede in den theoretischen Grundlagen	184
7.4	Der autoritäre Charakter von Herrschaft im marxistisch-leninistischen und faschistischen Rechtfertigungsdiskurs	195
7.4.1	Die Diktatur des Proletariats im Marxismus-Leninismus	195
7.4.2	Das „Führertum“ im faschistischen Rechtfertigungsdiskurs	204
7.5	Bilanz	209
	Literatur	212
8	Der elitäre Autoritarismus: Die Herrschaft der Aristokraten und Oligarchen	215
8.1	Normative Ziele	216
8.2	Die theoretischen Bausteine	219

8.2.1	Nicht Gleichheit, sondern natürliche Ungleichheit	219
8.2.2	Zur Bedeutung der „Nicht-Elite“	221
8.2.3	Führungsqualitäten von Eliten	226
8.2.4	Verlust an Führungsqualitäten	230
8.2.5	Elitenzirkulation	231
8.2.6	Die Beziehung von Eliten und Bürgern	238
8.3	Bilanz	242
	Literatur	247
9	Der populistische Autoritarismus: Die Herrschaft der Cäsaren	249
9.1	Die normative Begründung populistischer Herrschaft	251
9.1.1	Grundaussage des Populismus	252
9.1.2	Volk vs. Elite	254
9.1.3	Die Einheit des Volkes	256
9.1.4	Reine Mehrheitsherrschaft	258
9.1.5	Die Rolle der Volkstribune im Populismus	263
9.2	Plebiszitäre Führerdemokratie und Cäsarismus	264
9.2.1	Zuschauerdemokratie	267
9.3	Bilanz	270
	Literatur	276
10	Die Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft im Überblick und Vergleich	279
10.1	Die Bedeutung normativer Theorien	279
10.2	Die normativen Ziele der autoritären Rechtfertigungsdiskurse	280
10.2.1	Der sittliche Autoritarismus	280
10.2.2	Die Heilslehren	281
10.2.3	Der populistische Autoritarismus	282
10.2.4	Der schützende Autoritarismus	283
10.2.5	Der vernünftige Autoritarismus	284
10.2.6	Der elitäre Autoritarismus	284
10.3	Nähe und Distanz zu Rechtfertigungsdiskursen der Volkssouveränität	285
10.4	Willkür als Entscheidungsfreiheit	286
10.5	Kollektiv vor Individuum	288
10.6	Die Legitimitätsprinzipien und Herrschertypen autoritärer Herrschaft	290

10.6.1 Das meritokratische Legitimitätsprinzip	291
10.6.2 Das Legitimitätsprinzip des fiktiven Machttransfers	292
10.6.3 Das Legitimitätsprinzip der persönlichen Eignung	293
10.6.4 Das organizistische Legitimitätsprinzip	294
10.7 Die Herrschaftsorganisation in den Autoritarismuskursen	295
10.8 Schlussbemerkung	301
Literatur	301



Autoritäre Regime haben in demokratischen Ländern einen schlechten Ruf. Repression, Unterdrückung, korrupte Machthaber, Pressezensur, Demonstrationsverbot, manipulierte oder keine Wahlen, hierarchische Machtverteilung – all das schwingt meist mit, wenn das Gespräch auf solche autoritären Regime kommt, deren Zahl in der Welt in den letzten 15 Jahren, nach einer Periode des relativen Niedergangs, wieder deutlich im Zunehmen begriffen ist (Freedom House 2019). Umso interessanter ist es darum zu fragen, wie sich autoritäre Herrschaft, trotz aller negativen Konnotationen, die wir mit ihr verbinden, eigentlich begründen lässt? Worauf kann sie ihre Legitimität basieren?

Eine Antwort hierauf versuche ich in diesem Band über eine Untersuchung *normativer Theorien in der politischen Ideengeschichte* und nicht über empirisch-analytische Analysen zu existierenden autoritären Regimen zu finden. Diese Theorien zeichnen sich durch ihre Suche nach den normativen Fundamenten einer politischen Ordnung aus. Sie sollen, wie Buchstein für Demokratien formuliert, was sich aber ohne Weiteres auch auf autoritäre Regime beziehen lässt „überzeugende Begründungen für (...) Herrschaftssysteme und deren konkrete institutionelle Ausgestaltung geben (...)“ (Buchstein 2016, S. 27).

Damit betrete ich ein gewisses Neuland. Die Aufmerksamkeit für unser eigenes Regime, die Demokratie, hat lange Jahre im Vordergrund der vergleichenden Forschung und der politischen Ideengeschichte gestanden. Übersichten wie die von David Held (2006) und Manfred G. Schmidt (2010) zeigen ausführlich die unterschiedlichen normativen Begründungsversuche und Kritikpunkte in Bezug auf demokratische politische Ordnungen bei den Denkern der Ideengeschichte von der Klassik bis heute auf. Eine ähnliche Übersicht für autori-

Ich danke Johanna Schnabel und Philipp Trein für ihre Kommentare zu einer früheren Version des Buches.

täre politische Ordnungen gibt es bis heute nicht. Von daher meine Frage: Welche normativen Begründungen hat es in der politischen Ideengeschichte für die Einrichtung autoritärer Herrschaftsregime gegeben?

Ich bezeichne solche Begründungsversuche in diesem Band als *Rechtfertigungsdiskurse* autoritärer Herrschaft. Mit diesem Begriff meine ich theoretische Erörterungen mit dem Ziel, einen bestimmten normativen Standpunkt hinsichtlich der Unterstützungswürdigkeit autoritärer Regime herzuleiten und argumentativ zu vertreten.

Drei Fragen stellen sich Rechtfertigungsdiskurse politischer Herrschaft im Allgemeinen, ob demokratisch oder autoritär:

1. Wozu soll ein politisches Herrschaftsregime dienen? Was ist das normative Ziel bzw. der Referenzpunkt des normativen Diskurses?
2. Wie lässt sich die Autorität politischer Machtausübung begründen?
3. Wie sollte die politische Ordnung beschaffen sein, mithilfe derer das normative Ziel erreicht werden soll?

Diese Fragen bilden auch den Untersuchungsrahmen dieser Abhandlung. Sie gestalten den analytischen Zugang zu den einzelnen Rechtfertigungsdiskursen autoritärer Herrschaft in der politischen Ideengeschichte.

Die drei Fragen machen darauf aufmerksam, dass die Begründung autoritärer (und demokratischer) Herrschaft immer nur Mittel für weiterreichende normative Ziele ist. Die politische Ordnung ist in normativen Theorien nie Selbstzweck, wie man es zum Beispiel in den Beiträgen der Theorien rationaler Wahl argumentativ vertreten findet, in denen die Existenz autoritärer Regime rein aus den egoistischen Machtinteressen bestimmter Akteure erklärt wird. Normative Theorien sehen dagegen autoritäre Regime als wünschenswert an, um, je nach Denker, unterschiedliche normative gesellschaftliche Ziele zu erreichen. Sie sind nicht Zweck an sich. Auf der Grundlage dieses normativen Fernziels wird dann der Legitimitätsanspruch autoritärer Regime begründet.

Um die Stoßrichtung autoritärer Rechtfertigungsdiskurse zu verstehen, ist es richtig, auf die vielen Zweifel an der Demokratie hinzuweisen, die gerade auch immer wieder von Demokratietheoretikern selber im Laufe der Ideengeschichte der Demokratie geäußert wurden. Die Volkssouveränität als dominantes Prinzip der politischen Organisation gilt zwar als richtig und sinnvoll, aber die Demokratie als Regierungsform, die diesem Prinzip Ausdruck verleiht, ist ganz sicherlich keine ideale Ordnung, die in jeder Hinsicht glänzen kann.

Zu den Kritikpunkten gehören etwa die Befürchtungen, dass Demagogie der Herausbildung einer kompetenten Volksmeinung schaden könnte (Aristoteles);

die sich mit Zweifeln an der grundsätzlichen Kompetenz der Wähler verbindet (John Stuart Mill); dass unter anderem hierdurch bewirkt eine schlechte Auslese von Repräsentanten, die zur Führung wirklich befähigt sind, möglich wird; ein instabiler Willensbildungsprozess besteht, der erratische Politik befördert (Hobbes); dass demokratische Entscheidungen, bewirkt durch „politische Kurzatmigkeit“, hastige Entscheidungen und Planungsunfähigkeit generell eine schlechte Qualität aufweisen (de Tocqueville); dass eine „Tyrannei der Mehrheit“ entsteht, die zu ständigen politischen Konflikten führt (Maddison; de Tocqueville); und dass bei direkten Abstimmungen die große Gefahr emotionaler Entscheidungen bestehe – um nur einige der Kritikpunkte aufzuführen, die geäußert werden (Schmidt 2010).

Meines Erachtens besteht ein gemeinsamer Nenner dieser aufgezählten Defizite, nämlich die Befürchtung, dass in letzter Instanz keine kompetenten, gemeinwohltauglichen Entscheidungen in der Demokratie getroffen werden könnten. Fehlende Selektionsfähigkeit bei den Wählern und inadäquate, durch die Demokratie bedingte Entscheidungsprozeduren erwecken Zweifel hieran. Dies ist einer der Gründe, warum zum Beispiel Aristoteles – und Platon vor ihm und spätere Philosophen nach ihm – für eine Mischverfassung plädiert, in der sich „aristokratische“ mit „demokratischen“ Elementen verbinden.

Und es ist gerade dieser Gesichtspunkt der *Entscheidungsqualität*, bei dem sich durchaus gute Gründe angeben lassen, um Machträgern autoritäre Entscheidungsbefugnisse zuzuerkennen:

Autoritäre Herrscher können einfach „weiser“ sein bzw. bessere Entscheidungskompetenz besitzen als die Wähler (was oft dem Bild des „guten Hausvaters“ entspricht); sie können einen festeren und beständigeren Willen haben, der sich positiv gegenüber den ewigen Interessenauseinandersetzungen und Streitereien in der Gesellschaft abhebt; Koordinationsprobleme könnten besser gelöst werden und überhaupt könnten Lösungen für Politikprobleme herangetragen werden, die die Gesellschaftsmitglieder kaum selber zu lösen imstande sind; hinzu kämen die geringeren Transaktions- und Zeitkosten von autoritären Entscheidungen, also die höhere Effizienz, und schließlich würde man auch nicht so schnell im „Gefangenendilemma“ verharren, hervorgerufen durch die „individuelle Rationalität“ bei demokratischen Entscheidungen (Raz 1986, S. 73–78, 100, 104; Simmons 2012, S. 33).

Solange die autoritären Machträger diese funktionalen Vorteile auch verwirklichen, ließe sich eine grosszügige Machtverleihung rechtfertigen, womit dann im nächsten Zug aber das in der Prinzipal-Agent-Theorie zentrale Problem des „moral hazard“ auftreten kann, also inwiefern nicht ein Risiko besteht, dass die Machträger diese viele Macht auch ausnutzen könnten und einen möglichst

hohen Anteil des nationalen Einkommens in ihre eigene Taschen oder die ihrer Familien und Mitstreiter stecken.

Die normativen Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft nun greifen genau die Befürchtungen der Demokratietheoretiker auf und versuchen ihr mit der Forderung nach einer ungebundenen und kompetenten Führung zu begegnen. Eine autoritäre Ordnung, wie wir sie in den im folgenden präsentierten Rechtfertigungsdiskursen dargestellt finden, zielt auf die größtmögliche Entscheidungsfreiheit der Regierenden. Dies wird in den verschiedenen Varianten autoritärer Diskurse deutlich werden. Dabei treten die normativen Ziele der demokratischen Rechtfertigungsdiskurse wie Gleichheit und Freiheit von staatlicher Bevormundung sowie politische Partizipation an die zweite Stelle oder ganz auf den Hintergrund.

Man wird auch sehen, dass es diesen Rechtfertigungsdiskursen keineswegs, wie man aufgrund der empirischen Beobachtung heutiger autoritärer Regime meinen könnte, um eine repressive Unterdrückung der Bevölkerung geht. Im Gegenteil: alle hier aufgelisteten Diskurse betonen die Notwendigkeit der Akzeptanz dieser Herrschaft durch die Bevölkerung. Entscheidungsfreiheit sollte legitimiert sein, ansonsten wäre sie despotische Herrschaft und diese wird in keinem der Diskurse vertreten. Allerdings soll die Akzeptanz kaum aufgrund der politischen Teilhabe der Bevölkerung über Wahlen und Repräsentanten oder über zivilgesellschaftliche Beteiligungsformen stattfinden. Statt dessen wird unterschiedlich auf implizite Verträge zwischen Volk und Herrschern verwiesen (Hobbes), göttliche Segnung herbei gerufen (Bodin), die organische Einheit von Volk und Führern herbeibeschworen (in der faschistischen Ideologie) oder die Einsicht in die „wahre Theorie“ verlangt (in der marxistisch-leninistischen Ideologie). Die jeweiligen Akzeptanzmechanismen unterscheiden sich bei den Denkern und Ideologen, die wir hier behandeln werden.

Auf den Punkt gebracht, lässt sich behaupten, dass es den demokratischen Rechtfertigungsdiskursen in erster Linie auf die Sicherstellung von Freiheit und Gleichheit sowie um die politische Partizipation der Bevölkerung geht und „good governance“ in die zweite Reihe tritt, während die autoritären Diskurse gerade die Entscheidungsfreiheit der Herrschenden zentral stellen und die verschiedenen normativen Bezugspunkte einer Regierung, die auf der Volkssouveränität beruhen, in den Hintergrund treten. Autoritäre Diskurse sind in erster Linie funktionalistisch auf das Wohl des Kollektivs angelegt, demokratische pochen vorrangig auf die individuelle Freiheit und Gleichheit in der Politik.

Was soll also konkret in diesem Band geleistet werden?

Das Ziel ist in erster Linie über einen Streifzug durch die politische Ideengeschichte, über eine „Theorieschau“, die Begründungsmuster autoritärer

Herrschaft kennen zu lernen und zu verstehen. Das heißt konkret von den philosophischen Anfängen bei Platon und Konfuzius über die theologisch-philosophische Literatur im Christentum und Islam weiter zu den Philosophen der beginnenden Neuzeit (Machiavelli, Bodin, Hobbes) und der Moderne (Hegel) bis zu den Theorien und Ideologien Anfang des 20. Jahrhunderts (Marxismus-Leninismus; Faschismus, Elitentheorie) und den heute im Blickpunkt stehenden Theorien des Populismus fortzuschreiten. Dabei wird keine vertiefte Darstellung der einzelnen Philosophien oder Ideologien angestrebt. Es gibt eine ausführliche Sekundärliteratur zu den einzelnen Denkern, in denen man auch eine Darstellung der politischen Konzepte findet. Mir geht es vielmehr darum, die verschiedenen Rechtfertigungsdiskurse analytisch aufzubereiten und sie vergleichend zu systematisieren, das heißt gleichartige Begründungsmuster zu bündeln und ungleichartige voneinander zu trennen. Das Ergebnis ist eine Darstellung von sieben „Autoritarismustypen“¹, die sich von ihren normativen Zielen, Arten der Rechtfertigung und Herrschertypen voneinander unterscheiden, vor allem bei der Herrschaftsordnung aber auch viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Man findet so einen sittlichen, einen religiösen, einen schützenden, einen vernünftigen, einen ideologischen, einen elitären und einen populistischen Autoritarismus, wobei der religiöse und der ideologische Autoritarismus starke Affinitäten aufweisen und unter dem Begriff der „Heilslehren“ zusammengefasst werden können.

Es ist offensichtlich, dass die einzelnen Diskurse in unterschiedlichen historischen Kontexten entstanden sind und auch durch diese Kontexte geprägt wurden. Trotzdem möchte ich die Diskurse als für sich selbst stehende und zeitlose Begründungsdiskurse behandeln mit der Absicht, eine umfassende analytische Schau möglicher abstrakter Begründungsmuster für autoritäre Herrschaft in der politischen Ideengeschichte vorzulegen, die ihren Sinn durchaus auch heute noch haben können, wenn man sie auf die heutigen Rechtfertigungsstrategien von aktuellen autoritären Regimen anwenden oder sie den Diskursen zur Rechtfertigung der heutigen Demokratien gegenüberstellen würde. Dies gehört hier aber nicht zur Aufgabenstellung in diesem Band. Das alleinige Ziel ist eine Systematisierung der Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft, wie wir sie bei ausgewählten Denkern der politischen Ideengeschichte vorfinden.

¹Der Begriff „Autoritarismus“ zielt hier nicht auf die Kennzeichnung einer Herrschaftsordnung oder eines Führungsstils, sondern auf die Lehren, die eine autoritäre Ordnung normativ verteidigen.

Die Darstellung der Rechtfertigungsdiskurse beginnt mit einem begriffsklärenden Kap. 2, in dem eine Heuristik zur Systematisierung der Diskurse vorgestellt werden soll. Kap. 3 fährt fort mit der eigentlichen „Theorieschau“. Dabei folge ich dem geschichtlichen Verlauf: An den Anfang wird Platons Philosophie gestellt, der sich als einer der ersten mit Fragen der politischen Philosophie auseinandersetzte. Ich möchte danach einen Blick in die asiatische Philosophie werden, die bei Darstellungen oft zu kurz kommt, und das Denkgebäude des Konfuzius und einigen seiner Schüler erörtern. Ich meine, dass die normativen Ziele beider Philosophen recht ähnlich waren und fasse die beiden Theorien schließlich unter dem Label „sittlicher Autoritarismus“ zusammen. Die Herrscherfigur des Philosophen ist bekanntlich Platons Erfindung. Der „Junzi“ bei Konfuzius weist ähnliche Merkmale auf.

Kap. 4 umfasst praktisch eine Zeitspanne von der Geburt von Jesus Christus bis heute und beschäftigt sich mit dem „religiösen Autoritarismus“. Im Mittelpunkt stehen einerseits die Bibel, die Lehren des Augustinus und des Thomas von Aquin, die Reformbewegung des Konziliarismus, bei der Nicolaus von Cues eine Hauptrolle spielte und die Reformation mit den Lehren Luthers und Calvins. Ich möchte hier aber auch die Auffassungen der islamischen Lehre zur politischen Herrschaft, wenn auch weniger umfassend, integrieren und zwar einmal aus schiitischer und dann aus sunnitischer Sicht. In beiden großen monotheistischen Religionen geht es um die Priesterherrschaft. Die Religionen hatten aber auch Auswirkung auf die Vorstellungen über die Organisation „weltlicher Herrschaft“.

Kap. 5 vereint drei Denker, die im 15. (Machiavelli), 16. (Bodin) und 17. (Hobbes) Jahrhundert schrieben, von ihrer Überzeugung her aber relativ ähnliche normative Ziele verfolgten und auch ähnliche Legitimitätsargumente für autoritäre Herrschaft vorbrachten, ohne dass hier auch die Unterschiede im Denken vergessen werden. Alle drei Denker vertreten letztlich das, was ich den „schützenden Autoritarismus“ nenne, in dem der absolutistische Fürst und bei Machiavelli sogar der Fürst als Tyrann zentral stehen.

Dem schließt sich in Kap. 6 eine Exegese der politischen Philosophie Hegels an, die sich als ein eigenes Denkgebäude eines „vernünftigen Autoritarismus“ verstehen lässt, obwohl es Verbindungslinien sowohl zum sittlichen wie zum schützenden Autoritarismus gibt. Wenn man eine Herrscherfigur mit Hegels Autoritarismus verbinden möchte, dann ist es wohl der konstitutionelle Monarch, obwohl dies nicht genau das Gleiche meint, was wir heute mit der konstitutionellen Monarchie in demokratischen Staaten verbinden.

Kap. 7 greift dann die Denkgebäude der beiden großen Ideologien im 20. Jahrhundert, den Marxismus-Leninismus und den (deutschen und italienischen) Faschismus auf. Ideologien sind normative Theorien mit dem Zweck der

Massenmobilisierung. Beide Ideologien unterscheiden sich in wichtigen Punkten, ihre Grundmuster wie die Heilsorientierung, der Manichäismus als argumentative Struktur und eben die Massenmobilisierung sind aber gleich. Ich beschäftige mich hier einmal mit Marx und Engels politischer Lehre und vor allem dann mit Lenins Revolutionsphilosophie. Auf der anderen Seite sollen Mussolini und Gentiles Streitschrift aus dem Jahre 1932 und Hitlers „Mein Kampf“ sowie Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ ausgewertet werden. Obwohl die Herrschaftsweise in beiden Ideologien schließlich ähnlich konzipiert wird, so unterscheiden sich doch die Herrschertypen, die aus den normativen Zielen und den Legitimationsquellen abgeleitet werden: zum einen finden wir den „revolutionären Intellektuellen“ und zum anderen den „Führer“ oder „duce“. Beide nutzen aber die Einheitspartei als Vehikel für die Ausübung autoritärer Herrschaft.

In Kap. 8 soll der „elitäre Autoritarismus“ behandelt werden. Hier beziehe ich mich auf die Lehren von Pareto, Mosca und Michels, die alle zur etwa gleichen Zeit, Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, entstanden. Diese Lehren wollten explizit nicht normativ, sondern rein wissenschaftlich-objektiv sein. Sie präsentieren von daher auch keine normativen Ziele, wie es die anderen Diskurse tun. Trotzdem beinhalten viele ihrer Denkfiguren eine wertende Haltung und wird die Elitenherrschaft, wenn richtig gehandhabt, auch zu einer erstrebenswerten Alternative zu den stark kritisierten Modellen der parlamentarischen Demokratie. Mit der Hervorhebung der Eliten wird außerdem eine weitere wichtige Herrscherfigur vorgestellt.

Kap. 9 greift durchaus aktuelle Diskussionen über den Populismus in den heutigen Demokratien auf. Dieser vertritt an sich autoritäre Herrschaft nicht als normatives Ziel. Tatsächlich aber lässt sich zeigen, wenn man Gedankengänge der „plebiszitären Demokratie“ und der „Zuschauerdemokratie“ einbezieht, dass der Populismus von seiner Logik her zu einem „populistischen Autoritarismus“ führen kann, in dem ein „Cäsar“ praktisch uneingeschränkt regiert. Es lohnt sich von daher diesen Herrschertypus und seine Legitimation in die Theorieschau mit einzubeziehen.

Das Kap. 10 soll dann abschließend die Rechtfertigungsdiskurse nebeneinanderstellen und übergreifend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede systematisieren.

Literatur

- Buchstein, H. (2016). *Typen moderner Demokratietheorien*. Wiesbaden: Springer.
- Freedom House (2019). Democracy in retreat. Freedom in the World 2019. Heruntergeladen von <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2019/democracy-in-retreat>.
- Held, D. (2006). *Models of democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, M. G. (2010). *Demokratietheorien: Eine Einführung* (4. überarbeitete Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- Simmons, A. J. (2012). Authority. In D. Estlund (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Die analytischen Dimensionen von Rechtfertigungsdiskursen autoritärer Herrschaft

2

In diesem Kapitel geht es darum, analytische Spuren zu legen, die in diesem Band verfolgt werden können, wenn es darum geht, die normativen Theorien autoritärer Herrschaft darzustellen. Zunächst gilt es, den eigentlichen Gegenstand, autoritäre Herrschaft, näher zu bestimmen. Wovon sprechen wir, wenn wir über autoritäre Herrschaft reden? Dann soll nach den analytischen Elementen gefragt werden, die einen normativen Diskurs über politische Ordnungen fundieren können. Mit der Hilfe solcher analytischen Elemente wird dann versucht, die Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft in der politischen Ideengeschichte zu systematisieren und einzuordnen. Beginnen wir mit der Bestimmung des Gegenstandes in diesem Buch: die autoritäre Herrschaft.

Jeder Herrschaftsverband bedarf, um dauerhaft und gesichert politische Macht ausüben zu können, der staatlichen Autorität. „Autorität“ meint zunächst nach Max Weber ein soziales Interaktionsverhältnis von Befehl und Gehorsam, in dem „das Handeln des Gehorchenden im Wesentlichen so abläuft, als ob er den Inhalt des Befehls um dessen selbst willen zur Maxime seines Verhaltens gemacht habe, und zwar lediglich um des formalen Gehorsamsverhältnisses halber, ohne Rücksicht auf die eigene Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls als solchen“ (Weber 1976, S. 123). Autorität bezeichnet also grundsätzlich eine *asymmetrische* soziale Interaktion, in der dem Befehlenden das Recht bzw. die Legitimität zuerkannt wird, bindende Entscheidungen zu treffen, die der Befehlsempfänger folglich „um ihrer selbst willen“, ohne also zu hinterfragen, akzeptiert und dementsprechend gehorcht. In diesem Sinn ist nach Weber ein Autoritätsverhältnis synonym mit einem Herrschaftsverhältnis. Jede Herrschaftsordnung ist also eigentlich eine „autoritäre Ordnung“. Das wichtige Element hierbei ist, dass die „Beherrschten“, also die gehorchenden Bürger in einem politischen Zusammenhang, Autorität verleihen, die Befehlsgewalt *freiwillig* – aus unterschiedlichen

Motiven heraus, die es näher zu bestimmen gilt – anerkennen. Dieser Glaube an die *Legitimität* einer Herrschaftsordnung, an ihre „Rechtmäßigkeit“, unterscheidet diese von einer auf reiner Gewaltausübung gegründeten politischen Ordnung, einer nicht-legitimen Gewaltordnung, einer Despotie¹. „Authority precludes the use of external means of coercion; where force is used, authority itself has failed“ (Arendt 2003, S. 463).

Die Despotie ist eine politische Ordnung, die der völligen Freiheit des Herrschers Macht auszuüben, seiner Willkür² bzw. seiner „Selbstherrlichkeit“, unterstellt ist. Herrschaftsordnungen wie die autoritären und demokratischen Regime versuchen sich der Zustimmung ihrer Bürger zu versichern. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich nicht, sehr wohl aber in dem, was die *normative Begründung dieser Autorität, die normativen Ziele und die Vorstellungen über die institutionelle Herrschaftsordnung* betrifft. Um die Herleitung dieser drei analytischen Dimensionen eines Rechtfertigungsdiskurses geht es im Weiteren. Die so gewonnene Heuristik wird als Schlüssel zu den Rechtfertigungsdiskursen autoritärer Herrschaft in der politischen Ideengeschichte fungieren.

2.1 Die normative Begründung der Autorität

Was bewegt Bürger dazu, ihre Souveränität, also ihre angeborene eigenständige Befehlsgewalt, freiwillig an politisch Regierende abzugeben? Was ist die „Triebfeder“, wie Max Weber es ausdrückt? Und wie unterscheiden sich demokratische und autoritäre Regime?

Natürlich kommen hier, wenn man Webers Ausführungen folgen möchte, „rein materielle und zweckrationale Motive“ infrage (Weber 1976, S. 122), wie etwa das Verlangen nach körperlicher Unversehrtheit oder nach wirtschaftlicher und sozialer Stabilität. Solche zweckrationalen Motive, so Weber, könnten aber keine stabile Herrschaft begründen (idem), ebenso wenig wie wertrationale Motive oder

¹Natürlich spricht man im Allgemeinen auch von einer „Gewaltherrschaft“. Nach Webers Definition wäre der Ausdruck Herrschaft im Zusammenhang mit Gewalt aber ein Kategorienfehler. Er verwendet Herrschaft im „engeren Sinne“ identisch mit „autoritärer Befehlsgewalt“ (Weber 1976, S. 544).

²Unter diesem Namen haben sich in der etymologischen Geschichte zwei Bedeutungen herausgebildet: einmal Willkür als Streben nach *Entscheidungsfreiheit* – die ursprüngliche Bedeutung – und andererseits als Ausdruck einer *rücksichtslosen Interessenverfolgung* – eine spätere Bedeutung (siehe Duden, Herkunftswörterbuch: „Willkür“).

rein affektive Bande. Dauerhafte Herrschaft bedürfe immer eines *Legitimitätsglaubens*, der den „Bestand festigt und die Art der gewählten Herrschaftsmittel mitbestimmt“ (Weber 1976, S. 123)³. Und um die Begründung des Legitimitätsglaubens an eine bestimmte politische Herrschaft geht es im Wesentlichen in den normativen Theorien der politischen Ideengeschichte.

Auch Demokratien bedürfen der Anerkennung der verabschiedeten Gesetze, der impliziten oder expliziten Einwilligung ihrer Bürger, um politische Autorität ausüben zu können. Die demokratische Herrschaft beruht dabei auf von den Bürgern „selbstvergebener Autorität“, das was Weber auch „Autokephalie“ nennt. In letzter Instanz kann, normativ gesehen, nur der Bürger selbst als Quelle der Gesetze bzw. der Befehle der Herrschenden gelten, weil das Stimmvolk als der „Souverän“ jeder politischen Machtausübung angesehen wird. Die Idee der „*Volkssouveränität*“ liegt in der Demokratie jedem Anspruch auf politische Machtausübung zugrunde.

Um dieser Idee realen Ausdruck zu verleihen, bedarf es Verfahren, die Mehrheiten in Bezug auf konkrete politische Entscheidungen ermitteln helfen. Das Mehrheitsprinzip ist sozusagen das in konkrete, machbare Politik umgesetzte Symbol der Volkssouveränität. Auf Mehrheiten basierende Gesetzesentscheidungen können folglich Autorität in der Bevölkerung beanspruchen. Der Bürger, als an der Politik teilhabender Akteur, unterstellt sich dem Beschluss der Mehrheit. Die Regierenden sind in diesem Verfahren grundsätzlich nur Stellvertreter bzw. Repräsentanten des Stimmvolkes und besitzen keinen Anspruch auf persönliche Autorität. Sie können zwar stellvertretend für die Bürger Gesetze verabschieden, die Gesetze haben dann aber trotzdem den Status, „als ob“ das Volk selbst hierüber entschieden hätte. Damit ist jedes Gesetz, auch wenn es über Repräsentationsverfahren verläuft, gleichsam vom Stimmvolk selbst legitimiert.

³David Easton hat die zweckrationalen Motive mit „spezifischer Legitimität“ umschrieben und den Legitimitätsglauben mit „diffuser Legitimität“. Er faßt diese Unterscheidung so zusammen: „One step on the road to a solution of this puzzle has seemed to me to require us to recognize that support is not all of a piece. The consequences for the system will vary with the differences. Some types of evaluations are closely related to what the political authorities do and how they do it. Others are more fundamental in character because they are directed to basic aspects of the system. They represent more enduring bonds and thereby make it possible for members to oppose the incumbents of offices and yet retain respect for the offices themselves, for the way in which they are ordered, and for the community of which they are a part. The distinction of roughly this sort I have called ‚specific‘ as against ‚diffuse‘ support“ (Easton 1975, S. 437).

Demokratie beruht, wie Arendt hervorhebt (Arendt 2003, S. 463), auf dem *Prinzip der Überzeugung* (persuasion), dem Argument, das benötigt wird, um tatsächlich eine Mehrheitsentscheidung zustande zu bringen. Insofern ist Demokratie auch jenseits von persönlicher Willkür. Sie ist das Gegenteil selbstherrlicher Entscheidungen. Demokratisches Regieren bedeutet immer Bindung: der Repräsentanten an den Volkswillen über die demokratischen Verfahren und der Bürger an die im Mehrheitsverfahren zustande gekommenen unpersönlichen Gesetze. Der übergreifende Legitimitätsglaube beruht hier also nicht einfach auf der „legalen Rationalität“ politischer Machtausübung, Webers erstem „reinen Typus des Legitimitätsglaubens“, sondern grundlegend auf der Idee der Volkssouveränität.

Autoritäre Herrschaft nun verneint dieses Prinzip der Volkssouveränität und basiert auf anderen „Codes“ (Arendt 2003), auf anderen Legitimitätsprinzipien bzw. einem anderen Legitimitätsglauben. Autoritäre Herrschaft ist grundsätzlich *selbstherrlich*, basiert auf Entscheidungen „ohne andere zu fragen“⁴, ist aber im Gegensatz zu despotischen Entscheidungen, die auch selbstherrlich sind, *normativ eingeschränkt* (s. u.).

Zunächst einmal können wir autoritäre Herrschaft als eine Herrschaftsordnung „kraft Autorität“ (Weber 1976, S. 542) bezeichnen, in der eine oder mehrere Personen *hierarchische Befehlsgewalt* besitzen⁵, bei der diese Personen ihre Autorität nicht auf die Bürger als Quelle der politischen Macht zurückführen müssen und dementsprechend auch nicht dem Zwang zur Überzeugung unterstehen, sondern nach eigenem Willen autoritative Entscheidungen treffen können (personalautoritativ), die nicht hinterfragt werden können. Trotzdem sind diese Entscheidungen nicht völlig „willkürlich“ oder „selbstherrlich“, wie dies in der Despotie angenommen werden kann, wie wir gleich sehen werden. Ein wesentlicher Teil der Rechtfertigungsstrategien in den normativen Theorien autoritärer Herrschaft besteht gerade darin, diese in bestimmter Hinsicht normativ zu binden.

An dieser Stelle ist es nützlich, um den Unterschied zwischen demokratischer und autoritärer Befehlsgewalt deutlicher zu machen, analytischer zu verfahren und die Beziehung von Herrschern und Beherrschten mit Hilfe von Denkfiguren

⁴Duden: Bedeutungswörterbuch: Stichwort: „selbstherrlich“.

⁵„Against the egalitarian order of persuasion stands the authoritarian order, which is always hierarchical....The authoritarian relation between the one who commands and the one who obeys rests neither on common reason nor on the power of the one who commands; what they have in common is the hierarchy itself, whose rightness and legitimacy both recognize and where both have their predetermined stable place“ (Arendt 2003, S. 463).

der Theorien rationaler Wahlhandlung und von Repräsentationstheorien darzustellen.

Lane hat zum Beispiel demokratische Herrschaftsbeziehungen als „Prinzipal-Agent-Verhältnis“ dargestellt (Lane 2007). Dabei wird angenommen, das Autoritätsverhältnis beruhe auf der Grundlage eines impliziten Vertrages, den das Stimmvolk mit den politischen Repräsentanten abschließt. Die Repräsentanten, einschließlich der Regierung, sind in diesem Sinn „Agenten“, die den Auftrag haben, im Sinne des Volkes politische Entscheidungen zu treffen und sie umzusetzen. Der Prinzipal, das Stimmvolk, ist der Auftraggeber und kann diesen Auftrag jederzeit wieder zurückziehen. Dies entspricht der Stellung eines „Souveräns“, wie wir sie oben skizziert haben.

Wenn man sich das hierarchische Autoritätsverhältnis ansieht, dann lässt sich analog denken: jedes Herrschaftsverhältnis beruht auf der freiwilligen Unterordnung unter den politischen Befehl. Das heißt, man kann immer davon ausgehen, dass ein Akt der Übergabe von einem eigenen sozusagen „naturrechtlichen“ Anspruch der Bürger auf Machtausübung auf beauftragte Regenten stattfindet. Bei der hierarchischen Autorität, die ja personalautoritativ entscheiden kann, bedeutet dies aber, dass hier kein Anspruch auf Einschreiten oder auf Ablösung des Herrschers seitens der Bürger mehr bestehen kann. Es muss also so etwas wie eine vollständige Übergabe politischer Macht an die Regierenden stattgefunden haben und zwar „zu treuen Händen“, was diesen die vollständige und unbedingte Gewaltausübung ermöglicht. Der Herrscher in solchen hierarchisch-autoritären Herrschaftsordnungen ist also wie ein *Treuhänder* und nicht wie ein Delegierter oder Repräsentant (beide Bedeutungen finden sich im Begriff des „Agenten“)⁶. Der Treuhänder kann aus freien Stücken entscheiden, nach eigenem Willen und trotzdem besteht ein Treueverhältnis, das sich implizit im Akt der fiktiven Übergabe von Macht der Bürger an den Treuhänder ausdrückt.

⁶Den Begriff habe ich von Hannah Pitkin entlehnt, die ihn in ihrer Repräsentationstheorie verwendet. Jedes öffentliche Amt, so Pitkin, fundiere auf einem Treueverhältnis, aber ein Treuhänder ist nicht gleich einem Repräsentanten für den Bürger. „He must act for the latter’s benefit, but the property is in the trustee’s own name; when he administers it he is not acting in someone else’s name. He does not take orders from or consult with the beneficiary....We do not ordinarily attribute his actions to the beneficiary; hence we have no occasion to call him a representative. The implications of calling government a trusteeship are thus by no means democratic ones. It is implied that the government must then act for the benefit of the people, but it is equally implied that this does not require consultation or responsiveness to their wishes“ (Pitkin 1967, S. 129 f.).

Der demokratische Repräsentant erhält „geliehene Machtkompetenz“; dem autoritären Treuhänder dagegen wird Machtkompetenz „überlassen“.

Aber auch der Treuhänder ist gehalten – dies macht das Treueverhältnis gerade „gegenseitig“ –, wie auch der demokratische Repräsentant zum Wohl des Volkes zu regieren. Von dieser Annahme geht der Bürger bei der Machtübergabe aus. „Herrschaft kraft Autorität“ geht immer von der Anerkennung einer „Dienstleistungsfunktion“ der Herrschenden aus (Raz 1986, S. 55 ff.). Mit dieser Annahme hat die moderne Demokratietheorie Probleme: meist behauptet man, dass Herrscher – in welchen Herrschaftsordnungen auch immer – ihre Machtposition missbrauchen können und damit die Dienstleistungsfunktion verletzen wollen und debattieren darüber, wie man dies verhindern kann. Wir werden aber im Verlaufe der Darstellung der autoritären Rechtfertigungsdiskurse sehen, dass das Vertrauen der Bevölkerung in die Herrscher bezüglich der Erfüllung dieser Dienstleistungsfunktion als ein grundsätzlich berechtigtes Vertrauen dargestellt wird.

Diese stillschweigende Unterstellung bei dem Treueverhältnis in hierarchisch-autoritären Ordnungen kann schon *als eine* Begrenzung möglicher Willkür der Herrschenden betrachtet werden. Tatsächlich werden aber, wie wir im Verlauf dieser Abhandlung sehen werden, immer wieder auch andere normative Begrenzungen der Machtausübung im Zusammenhang mit der autoritären Herrschaft diskutiert, die sie gerade von einer reinen negativen Willkürherrschaft unterscheiden sollen und die auch erklären, worauf der Legitimitätsglaube der Bevölkerung basieren sollte.

Versuchen wir also die möglichen normativen Begrenzungen autoritärer Herrschaft besser zu verstehen. Weber brachte zur Begründung von Herrschaft drei „reine Legitimitätstypen“ vor, von denen der erste die „rational-legale Legitimität“ ist, die sich weitgehend mit demokratischen Regimen verbinden lässt. Interessanter sind in unserem Zusammenhang die beiden anderen Typen, die auch Weber selbst mit autoritären Formen des Regierens zusammenbrachte (Weber 1976, S. 580–726). Der zweite Typus ist für Weber die „*traditionale Legitimität*“, die auf dem „Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltenden Traditionen“ aufbaut (Weber 1976, S. 124). Damit sind nach Arendt Fiktionen gemeint, die als *externe Quelle der Legitimität* dienen, hier etwa das „Naturrecht oder Gottes Gebote“⁷. „Extern“ zielt hier auf Fiktionen, die außerhalb der eigenen Macht des

⁷„The difference between tyranny and authoritarian government has always been that the tyrant rules in accordance with his own will and interest, whereas even the most draconic authoritarian government is bound by laws. Its acts are tested by a code which was made

Herrschers stehen und damit unabhängig von der konkreten Person sind. Gleichzeitig aber genießen sie oder er ihre Machtstellung aufgrund dieser externen Quelle, wie zum Beispiel als vermeintlicher Gesandter Gottes⁸. Das Besondere hierbei ist, dass diese Fiktionen vom Bürger anerkannt sein müssen und geglaubt werden. Es bedarf der gemeinsam geteilten Überzeugung von Herrscher und Beherrschten über die Rechtmässigkeit dieser Quellen.

Es ist wichtig zu verstehen, dass diese externen Quellen der Macht Grenzen ziehen, so wie die Kontrolle durch das Volk das Handeln des demokratischen Herrschers begrenzt⁹: nur im Handeln in Übereinstimmung mit der externen Quelle der Legitimität kann der Herrscher tatsächlich hoffen, Anerkennung zu erfahren. Wenn er diese stillschweigende Übereinkunft mit den Bürgern über die Gültigkeit dieser Legitimitätsquellen verletzt, droht sie oder er den Anspruch auf Treue seitens der Bürger zu verlieren.

Solche Fiktionen sind damit eine mögliche Quelle für die Machtübergabe an autoritäre Herrscher. Sie sind aber keineswegs, wie Arendt meint, die einzigen.

Zumindest in Bezug auf eine weitere Quelle lässt sich hier auf Webers dritten Typus legitimer Macht zurückgreifen und das ist die „*charismatische Legitimität*“, die nach ihm auf der „Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person“ beruht (Weber 1976, S. 124). Dies liesse sich als die „*interne Quelle von Legitimität*“ bezeichnen, die eine Person aufgrund besonderer *eigener* Fähigkeiten zugeschrieben bekommt. Das Treueverhältnis kann hier aufgelöst werden, wenn die Person diese Fähigkeit verliert oder aber die Wertschätzung dieser Fähigkeit gesellschaftlich gesehen signifikant abnimmt.

Analytisch gesprochen suggeriert die demokratische Legitimität noch einen dritten Legitimitätstypus, den ich nicht auf die Anerkennung unpersönlicher

either not by man at all, as in the case of the law of nature or God's commandments or the Platonic ideas, or at least not by those actually in power“ (Arendt 2003, S. 467).

⁸„The source of authority is always a force external and superior to its own power; it is always this source, this external force which transcends the political realm, from which the authorities derive their „authority“, that is, their legitimacy, and against which their power can be checked“ (Arendt 2003, S. 467).

⁹In bestimmter Weise ist auch die Volkssouveränität als Begründungsquelle der Legitimität demokratischer Regierenden einer „externen Fiktion“ unterworfen, nämlich dem Glauben an die „natürliche Gleichheit“ wie wir sie etwa in den Demokratietheorien von John Locke und Jean-Jacques Rousseau wiederfinden. Die Annahme, dass die natürliche Ordnung zum Referenzpunkt für eine demokratische Herrschaftsordnung wird, ist eine Berufung auf eine externe Quelle der Legitimität.

Gesetze wie Weber zurückführen würde, sondern auf den Gedanken eines „compact“, einer impliziten oder expliziten Übereinkunft zwischen Regierenden und Regierten, wie ich sie oben beim „Treuänder“ angesprochen habe. In der Demokratie ist dies offensichtlich: der Repräsentant erhält geliehene Macht, um das Gemeinwohl zu fördern. Die Passgüte des Prinzipal-Agenten-Schemas macht dies noch einmal deutlich. Wir werden später sehen, dass der „compact“ als Legitimitätsgrund auch in den Begründungsdiskursen autoritärer Regime auftauchen kann, allerdings auf andere Weise und mit anderen Implikationen bezüglich der politischen Machtausübung. Thomas Hobbes hat diesen Gedanken zum Beispiel ganz explizit aufgenommen und die Legitimitätsfigur, die auf der Identität der Interessen von Herrschenden und Beherrschten beruht (Kailitz 2009, S. 227), wie wir sie im faschistischen Denken finden, kann ebenfalls als eine stillschweigende Übereinkunft gesehen werden. Ich werde zum Schluss diese unterschiedlichen Legitimitätsquellen wieder aufgreifen und sie dabei auch in Bezug setzen zu den anderen beiden Bestandteilen eines Rechtfertigungsdiskurses, nämlich die normativen Ziele und die institutionelle Organisation der Herrschaft.

Jede Machtquelle oder Legitimitätsquelle schreibt dem Herrscher aber auch eine andere *Herrscherrolle* im autoritären Beziehungsgeflecht vor, die ebenfalls Bestandteil der Herrschaftslegitimität als Ganzem ist. Die Diskussion über den Repräsentanten und den Treuänder machte dies deutlich. Es sind unterschiedliche Rollen mit unterschiedlichen Implikationen für die Art der Herrschaft: Der Treuänder kann selbstherrlich regieren, der Repräsentant im demokratischen System nicht. Ähnliche unterschiedliche Rollen lassen sich auch, wie wir in der weiteren Abhandlung sehen werden, mit den anderen Legitimitätsquellen verbinden. Und jedes Mal geht es darum zu verstehen, wie sich dies auf die konkrete Begründung autoritärer Herrschaft ausübt.

Es gilt an dieser Stelle allerdings noch einen anderen Punkt anzusprechen. Bisher haben wir zum einen Gewaltherrschaft und zum anderen demokratische und autoritäre Herrschaftsordnungen unterschieden. An dieser Stelle ist es aber richtig, noch auf einen Herrschaftsbegriff einzugehen, dem wir bei der Darstellung der normativen Theorien autoritärer Herrschaft wieder begegnen werden, und zwar die *totalitäre Herrschaft*.

Totalitäre Regime werden in vielen Klassifikationsversuchen der Regimeforschung von autoritären Regimen unterschieden. Juan Linz war der erste, der dies systematisch getan hat (Linz 2000). Ohne hier in die Details zu gehen, werden im Wesentlichen zwei Aspekte hervorgehoben: Totalitäre Regime unterscheiden sich einmal durch die Rolle der Ideologie als Legitimitätsinstrument, die eine umfassendere und grössere Bedeutung für den Machterhalt besitzt als in autoritären Regimen. Zum anderen gewähren die autoritären Systeme den

Bürgern eine gewisse Privatheit, während der Totalitarismus – das rechtfertigt seinen Namen – auf die ununterscheidbare Durchdringung von öffentlicher und privater Sphäre drängt, oder, mit anderen Worten, auf die ständige Verfügbarkeit des Bürgers für den öffentlichen Raum. Der Bürger ist keine Privatperson mehr, sondern Teil eines Kollektivs, das nur als Ganzes verstanden werden kann. Wir werden bei der Behandlung des ideologischen Autoritarismus in Kap. 7 darauf zurückkommen. Mit anderen Worten, die Regime unterscheiden sich in der Art der Herrschaftslegitimität und in Aspekten der Herrschaftsorganisation. Trotzdem sind totalitäre Regime bzw. ist totalitäre Herrschaft nach wie vor hierarchisch-autoritär strukturiert, wie wir es oben definiert haben: es gilt das Prinzip selbstherrlicher Autorität und die Regime bemühen sich, ihre Herrschaft zu rechtfertigen.

Hannah Arendt ist radikaler und möchte totalitäre Herrschaft nicht als Teil autoritärer Herrschaft sehen. In ihrem Artikel „What is authority“ (Arendt 2003) reklamiert sie für die totalitäre Herrschaft eine völlig andere Herrschaftsorganisation: sie beruhe eben nicht auf der hierarchischen Autorität – wofür sie das Bild einer pyramidischen Konstruktion der Herrschaftsorganisation verwendet – sondern ähnele eher einer „Zwiebel“, „in whose center, in a kind of empty space, the leader is located; whatever he does – whether he integrates the body politic as in an authoritarian hierarchy, or oppresses his subjects like a tyrant – he does it from within, and not from without or above“ (Arendt 2003, S. 468). Dies habe Auswirkungen auf das Funktionieren und die Stabilität der Herrschaftsorganisation.

Auch auf der Grundlage dieser Gedanken, die, wie wir sehen werden, durchaus relevante Aspekte des Rechtfertigungsdiskurses des ideologischen Autoritarismus wiedergeben, bleibe ich dabei, totalitäre Herrschaft nicht als einen vierten unterschiedenen Fall von Herrschaft zu begreifen, sondern sie als Teil der Rechtfertigungsdiskurse zu sehen, die hierarchische Autorität zu begründen versuchen. Die Organisationsform mag differieren und auch die Machtquellen und normativen Ziele, der Anspruch auf souveräne Machtausübung seitens der Herrscher, das Autoritätsprinzip, ist aber nach wie vor das Gleiche; es gibt ideelle Begrenzungen der Macht, die wir noch herausarbeiten werden und die Forderung nach Anerkennung durch die Bürger ist auch vorhanden. Bei einer Darstellung von Rechtfertigungsdiskursen autoritärer Herrschaft, also bei Einnahme einer Legitimitätsperspektive (Kailitz und Steffen 2014, S. 11), kann der Anspruch auf totalitäre Herrschaft als ein autoritärer Diskurs neben anderen angesehen werden, dessen Besonderheiten erst noch herausgearbeitet werden müssen.

2.2 Die normativen Ziele der Rechtfertigungsdiskurse

Wenn wir die analytischen Bestandteile eines Rechtfertigungsdiskurses politischer Autorität benennen wollen, dann handelt es sich bei dem bisher Besprochenen um einen Aspekt von *Herrschaftslegitimität*, nämlich die Bestimmung der *Quelle politischer Macht*, das Autoritätsprinzip, auf das sich die Herrschenden berufen können, um Anerkennung für Machtausübung zu erfahren. Hinzu kommt aber in den Rechtfertigungsdiskursen grundsätzlich auch ein anderer Legitimitätsaspekt, der ebenfalls zum Legitimitätsglauben beitragen soll und das sind die *normativen Ziele*, die mit der anzustrebenden Herrschaftsorganisation erreicht werden sollen. Alle Philosophen und Ideologen stellen solche Ziele in ihren Rechtfertigungsdiskursen vor. Wenn wir hier auf die normative Demokratietheorie schauen, so lässt sich etwa in der Antike Aristoteles Bild des Menschen als „Zoon Politikon“ nennen und die Vorstellung, dass jede politische Organisation das Ziel haben muss, dem Menschen seine Erfüllung und Bestimmung durch politische Teilhabe zu ermöglichen. Dieser Wunsch nach politischer Partizipation zieht sich durch die gesamte politische Ideengeschichte demokratischer Rechtfertigungsdiskurse, wie Held aufzeigt (Held 2006). Die „Entwicklungsdimension“, wie er dieses normative Ziel benennt, findet sich bei den republikanischen Diskursen, etwa bei Marsilius von Padua und Rousseau oder in modernen Demokratiediskursen, etwa bei de Tocqueville und John Stuart Mill bis Hannah Arendt. Ein anderer normativer Strang ist die Suche nach der Verwirklichung und Bewahrung individueller (politischer) Freiheit – Helds „protective dimension“ -, zum Beispiel bei Montesquieu, Madison oder James Bentham, was zu Forderungen nach einer ganzen Reihe von „Schutzmaßnahmen“ führt, die in eine demokratische Ordnung eingebaut sein müssten (Held 2006). Solche normativen Ziele im Rechtfertigungsdiskurs und die hergeleitete Autoritätsquelle politischer Macht sollten einander entsprechen, kongruent sein. Sie sind zwei Seiten derselben Medaille, der Begründung der Herrschaftslegitimität.

Es ist zu erwarten, dass auch die Denker autoritärer Herrschaft bestimmte normative Ziele, unterschieden von denjenigen der Demokratietheoretiker, vertreten, ja dass diese als das tatsächliche Ziel der gesamten politischen Philosophie gelten, während die Begründung einer autoritären Herrschaftsform lediglich als Mittel für dieses Ziel erscheint. Sie sollte sich aus den normativen Zielen ableiten lassen.

2.3 Die Herrschaftsorganisation

Die dritte Dimension eines Rechtfertigungsdiskurses, die ideale institutionelle Gestaltung der Herrschaftsordnung, sollte aus den Begründungen zur Herrschaftslegitimität (Quellen der Legitimität, Herrschertypen und normative Ziele) ableitbar sein. Dieser Gedanke lässt sich am besten kurz anhand der Volkssouveränität als Quelle politischer Macht und den normativen Zielen in der demokratischen Herrschaftsorganisation veranschaulichen. Ich möchte dabei auf die institutionelle Gestaltung real existierender liberal-demokratischer Regime zurückgreifen, um systematisch die verschiedenen „Herrschaftsdimensionen“ einer Herrschaftsorganisation aufzuzeigen. Diese Dimensionen können später bei der Analyse der autoritären Rechtfertigungsdiskurse ein lockeres Analyse-Raster vorgeben, um fest zu stellen, inwieweit sich die Vorstellungen über die institutionelle Organisation mit dem Diskurs zur Herrschaftslegitimität in autoritären Regimen decken.

Die Darstellung folgt der grundsätzlichen Einteilung einer Herrschaftsorganisation, wie sie Merkel vorgenommen hat, wobei die Herrschaftslegitimität bereits behandelt wurde (Merkel 2010, S. 22 ff.):

- In jeder Herrschaftsorganisation muss der *Zugang* zu Herrschaftspositionen geklärt sein. In den demokratischen Rechtfertigungsdiskursen fordert die Idee der Volkssouveränität, dass die Herrscher aus dem Volk hervorgehen („government of the people“ nach der berühmten Dreiteilung von Abraham Lincoln) und das Volk möglichst umfassend repräsentieren. Außerdem sollte es einen Wettbewerb um die Ämter geben.
- Das *Herrschaftsmonopol* soll in der Demokratie so gestaltet sein, dass nur demokratisch legitimierte Instanzen politische Entscheidungen treffen können, es also keine „Nebenlegitimation“ gibt, die anderen Personen oder Institutionen Macht aufgrund von anderen Normen Macht verleiht.
- Die *Herrschaftsstruktur*, also die Verteilung von Macht innerhalb des Staates, soll in der Demokratie auf dem Prinzip der Gewaltenteilung und Gewaltenteilung basieren, um Machtmissbrauch zu verhindern und die individuelle Freiheit als normativem Ziel zu verteidigen. Demokratie bedingt auch, dass unterschiedliche soziale Kräfte in der Politik eingebunden sind (politischer Pluralismus).
- Der *Herrschaftsanspruch* manifestiert, wie weit der Staat bei seinen Eingriffsrechten zur Regelung der Gesellschaft gehen darf. In Demokratien sollten

als normative Grundprinzipien klare rechtsstaatliche Grenzen und der Schutz individueller Freiheit und Gleichheit vorherrschen.

- Die *Herrschaftsweise* schließlich hält fest, wie sehr der Staat bzw. die Machthaber selbst an rechtsstaatliche Grenzen und Normen gebunden sind oder aber ihre Macht willkürlich ausüben können, was ebenso einen Schutz individueller Freiheit und Gleichheit darstellt.
- Gerade der partizipative Strang im demokratischen Rechtfertigungsdiskurs (s. o.) betont zudem noch die *Bedeutung der Zivilgesellschaft als Einspruchsmechanismus und die politische „Ermächtigung“ der Bürger durch Bildung und Erziehung*. Hierüber lassen sich einerseits die Regierenden kontrollieren (Verhinderung des Machtmissbrauchs). Andererseits entspricht es aber auch dem oben genannten Prinzip der politischen Partizipation als normativem Ziel des demokratischen Rechtfertigungsdiskurses.

Alle hier genannten Dimensionen sollen, wie angedeutet, die Idee der Volkssouveränität reflektieren und den Prinzipien von politischen Partizipationsmöglichkeiten und individuellen Freiheiten entsprechen, obwohl sich die institutionelle Gestaltung noch voneinander unterscheiden kann. Das normative Ziel der politischen Partizipation verlangt zum Teil andere institutionelle Mechanismen (zum Beispiel direktdemokratische) wie die „geschützte Demokratie“, die den Schwerpunkt auf Verhinderungsmechanismen unbeschränkter Machtausübung in der staatlichen Organisation legt. Dementsprechend unterschiedliche Forderungen findet man dann auch bei den dem jeweiligen normativen Ziel zugeordneten normativen Theoretiker in der Demokratietheorie.

Bei autoritären Rechtfertigungsdiskursen sollte – ohne hier den Ausführungen über die autoritären Rechtfertigungsdiskurse vorgreifen zu wollen – demgemäß eine Herrschaftsorganisation argumentativ vertreten werden, die dem Anspruch auf die souveräne Macht des Herrschers entspricht und den noch zu bestimmenden normativen Zielen der Herrschaftsorganisation. Grundsätzlich würde man so auf der Grundlage des Autoritätstypus die Verteidigung einer institutionellen Ordnung erwarten können, die heute typisch für autoritäre Regime ist (Schmidt 1995: Stichwort „Autoritäres Regime“), nämlich

- dass autoritäre Systeme das demokratische Selektions- und Sanktionssystem anhand von Wahlen nicht respektieren. Stattdessen besteht das Recht der Herrschenden, selbst auszuwählen, wer zur Regierung gehören soll. Falls doch Wahlen formhalber stattfinden, gibt es zumindest keine Mechanismen der Abwahl. Hierarchische Macht bedeutet eben nicht die Möglichkeit der Ein-

flussnahme über die Auswahl und Abwahl des Regierungspersonals, sondern das Recht selbst zu selektieren, wer zu den Führungsschichten zählt.

- dass autoritäre Systeme auf keinen Fall nach einer möglichst breiten Vertretung unterschiedlicher Meinungen in der Politik streben, die bei den Entscheidungen berücksichtigt werden müssten (Pluralismus der Meinungsbildung). Stattdessen herrscht ein „Monismus“, eine absolute Meinungsführerschaft der Herrschenden vor.
- dass so auch wenige Chancen insgesamt bestehen, die Interessen der Bevölkerung in die Politik einzubringen und wenn, dann geschieht dies eher über „nicht-authentische Formen“ wie Akklamation (idem).
- dass es an institutionellen Gegengewichten und „Gegenkräften“ fehlt, weil auch sie dem monistischen Prinzip widersprechen sowie dem Anspruch auf selbstherrliche Machtausübung.

Diese Auflistung ergibt ein stimmiges Bild, das weitgehend mit dem Autoritätsprinzip der Selbstherrlichkeit übereinzustimmen scheint. Es gilt aber bei den normativen Rechtfertigungsdiskursen weiter danach zu schauen, in welcher Weise die jeweiligen normativen Ziele und der jeweilige beanspruchte Legitimitätsglaube – der ja bei autoritärer Herrschaft weitaus differenzierter sein kann als in demokratischen Regimen (siehe die Unterscheidung der Quellen von Legitimität oben) – die Struktur determinieren und wie das Gesamtgefüge schließlich aussieht.

Die folgende Figur listet die gesamte Heuristik der Argumentationsstruktur noch einmal auf, wobei die Pfeile auf die Begründungsmuster verweisen: ein „Auslöser“, womit hier bestimmte Ereignisse oder Bedingungen in der Umwelt des Denkers gemeint sind, die zu reflexivem Handeln über die politische Ordnung führen, bedingt ein bestimmtes Rechtfertigungsmuster für autoritäre Herrschaft. Hierbei ist das normative Ziel der Ankerpunkt der Argumentation und bedingt die Art der Legitimitätsquelle. Diese wiederum führt auch zu einem bestimmten Herrschertypus autoritärer Herrschaft. Das Rechtfertigungsmuster schließlich hat auch Auswirkungen auf die Vorstellungen über die Organisation der autoritären Herrschaft selbst. Hier unterscheide ich zwischen den Vorstellungen über den Zugang zur politischen Macht (also Wahlen, Kooptation usw.), dem autoritären Regieren, worunter ich die institutionelle Struktur, die Weise des Regierens (willkürlich oder begrenzt) und den Umfang der Regulierungsansprüche in der Gesellschaft, den Herrschaftsanspruch, verstehe. Schließlich umfasst die Herrschaftsorganisation auch die mögliche Ermächtigung oder Entmachtung von Bürgern im politischen Prozess (Abb. 2.1).

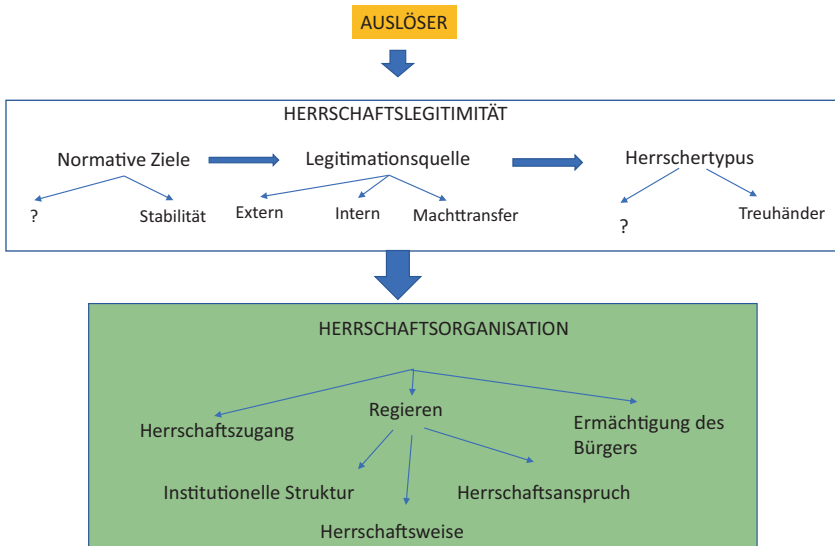


Abb. 2.1 Argumentationsstruktur der Rechtfertigungsdiskurse. (Quelle: eigene Darstellung)

Es gilt in den folgenden Kapiteln die einzelnen Rechtfertigungsdiskurse nach ihren Vorstellungen bzw. Begründungen für die vier Bestandteile eines Diskurses, das Legitimitätsprinzip, die normativen Ziele, der Herrschaftstypus und die Herrschaftsorganisation zu befragen. Indem wir diese analytischen Unterscheidungen treffen, wird es möglich, systematischer nach den Unterschieden in den autoritären Rechtfertigungsdiskursen zu fahnden und am Ende Verallgemeinerungen über die Rechtfertigung autoritärer Herrschaft in der politischen Ideengeschichte zu treffen.

Literatur

- Arendt, H. (2003). What is Authority? In P. Baehr (Hrsg.) *The Portable Hannah Arendt* (S. 462–507). New York: Penguin.
- Easton, D. (1975). A Re-assessment of the Concept of Political Support. *British Journal of Political Science*, 5(4), 435–457.
- Held, D. (2006). *Models of democracy*. Stanford: Stanford University Press.

- Kailitz, S. (2009) Varianten der Autokratie im 20. und 21. Jahrhundert. *Totalitarismus und Demokratie*, 6(2), 209–251.
- Kailitz, U., & Steffen, B. (2014). *Ideokratien im Vergleich. Legitimation – Kooptation – Repression*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lane, J.-E. (2007). *Comparative politics: The principal-agent perspective*. London and New York: Routledge.
- Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and authoritarian regimes*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Merkel, W. (2010). *Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- Pitkin, H. F. (1967). *The concept of representation*. Berkeley: Univ of California Press.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, M. G. (1995). *Wörterbuch zur Politik*. Stuttgart: Kröner.
- Weber, M. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Der sittliche Autoritarismus: Die Herrschaft der Gelehrten

3

3.1 Einleitung

Der erste autoritäre Rechtfertigungsdiskurs in der Geschichte politischer Ideen kann mit den Namen Platon und Konfuzius verknüpft werden. Wer hätte noch nicht vom „Philosophen-König“ gehört, der als Herrscherfigur so prominent in der Platonischen Lehre auftaucht? Und tatsächlich spielt die Rolle des Herrschers als „Gelehrter“ eine ganz zentrale Rolle und zwar sowohl bei Platon (428–328 v. Chr.) wie bei Konfuzius (551–479 v. Chr.). Übergreifend möchte ich diesen Diskurs aber mit dem Label „sittlicher“ autoritärer Rechtfertigungsdiskurs oder, kurz, *sittlicher Autoritarismus* belegen. Warum wird im weiteren Verlauf ausführlich dargelegt werden. Das Ziel einer „tugendhaften Gesellschaft“ und die moralisch einwandfreie Lebensführung bei Herrschern und Bürgern ist das wesentliche argumentative Band, was diesen Rechtfertigungsdiskurs zusammenhält. Die Narrative sind natürlich immer andere, die Folgen für die Organisation der politischen Ordnung und vor allem die Herleitung der Legitimität für die Herrscherrolle sind aber sehr ähnlich.

Ich möchte diese Philosophen nacheinander von ihren Kerngedanken in Bezug auf die autoritäre Herrschaft her darstellen, um dann die Gemeinsamkeiten herauszustellen. Es geht nicht um eine Gesamtwürdigung des Werks dieser Denker und auch nicht um eine Gesamtdarstellung ihrer Philosophie. Mich interessieren nur die Argumente, die den „autoritären Rechtfertigungsdiskurs“ ausmachen. Ich lese die Theoretiker sozusagen mit einem Brennglas, das mir genau diesen Aspekt in den philosophischen Lehren, die natürlich viel weiter gehen, vergrößert.

3.2 Platon und die Herrschaft der Philosophen

„Eine gewisse Scheu nämlich, mein Freund, hielt mich ab, das zu sagen, was nun doch kühn herausgesagt worden ist; nunmehr sei denn auch dies kühn herausgesagt, daß die vollendeten Hüter, die wir bestellen, Philosophen sein müssen“ (Platon 2010, S. 287 f.)

Platons philosophisches Gesamtwerk ist zweifellos ein Meilenstein in der Geschichte der politischen Philosophie, am Anfang des abendländischen Denkens, das viele spätere Denker inspiriert hat. Seine Wirkung reicht bis heute. Auch in der politischen Ideengeschichte beginnen fast alle Abhandlungen mit Platons „*Politeia*“, im Deutschen der „*Staat*“ (im Englischen „*The Republic*“). Der „*Staat*“ meint hier allerdings übergreifend die gesamte politische und gesellschaftliche Ordnung eines Gemeinwesens. Die *Politeia* ist ein faszinierendes Werk, einzigartig in ihrem Aufbau, Duktus und in ihrer Begründung einer Herrschaft der „*Philosophen*“ bzw. allgemeiner der „*Gelehrten*“¹. Platon spricht selbst auch von den „*Weisen*“ oder den „*vollendeten Wächtern*“ (Platon 2010, S. 167 (428 St.)).

Im Vergleich zu seinen späteren Werken zur politischen Philosophie, vor allem dem „*Politikon*“ (Platon 1857), d. h. dem „*Staatsmann*“ und den „*Nomoi*“ (Horn 2013) also den „*Gesetzen*“, die sich durch das Bemühen um realistische und realisierbare Reformen politischer Herrschaft auszeichnen, will Platon in der *Politeia* die Voraussetzungen und die Gestalt eines Gemeinwesens als „*moralische Anstalt*“ begründen oder, in anderen Worten, eine politische Ethik errichten. Die konkrete institutionelle Ausgestaltung eines solchen ethisch wertvollen Staates spielt in diesem Werk kaum eine Rolle. Wie er dann später in seinen beiden Spätwerken versuchte, seine philosophischen Einsichten in der *Politeia* konkret mit einer demokratischen institutionellen Ordnung zu verbinden, ist kein Thema in diesem Kapitel. Die *Politeia* steht hier im Vordergrund, weil sie den Autoritätstypus der „*sittlichen Autorität*“, den wir auch bei Konfuzius vorfinden, entwickelt. Die Rolle des „*Gelehrten*“, des „*Philosophen*“, bildet darin ein zentrales Element. Sie versinnbildlicht die Herrscherrolle.

¹Ich bevorzuge den Begriff „*Gelehrter*“, weil er als Sammelbegriff gut auch die Darstellung der Herrscherrolle in manchen anderen autoritären Rechtfertigungsdiskursen andeuten kann, wie zum Beispiel den Priester als religiösen Gelehrten.

3.2.1 Gründe und normative Ziele

Als Auslöser, um sich mit den ethischen Voraussetzungen und der Gestalt eines „idealen Staates“ zu beschäftigen, wird in der Literatur immer wieder Platons pessimistische Einschätzung des damaligen für ihn unbefriedigenden Zustands der athenischen Demokratie genannt, die durch die Folgen des Peloponnesischen Krieges großen internen Spannungen unterworfen war. Platon, selber aus einer Adelsfamilie stammend, diagnostiziert einen Verfall von Moral und Sitten in Politik und Gesellschaft, der aber nicht einmal nur die athenische Demokratie betraf, sondern praktisch alle existierenden politischen Regime (Precht 2016, S. 182). Eine gewisse Ausnahme macht er bei Sparta, den Gewinner des Peloponnesischen Krieges. Dies weniger, weil Sparta autokratisch geführt wurde, sondern weil ihn dessen Kultur von Disziplin und Gemeinschaftsorientierung faszinierte (Sabine 1973, S. 55). In der athenischen Demokratie kritisierte er vor allem das Regieren von selbstbezogenen und inkompetenten Herrschern und deren politischen Konkurrenten (Sabine 1973, S. 55)², die wesentlich zum Sittenzerfall und politischen Instabilität beitragen würden.

Es ist dieser von ihm perzipierte moralische Zerfall der Demokratie, aber auch das Fehlen von institutionellen Alternativen, die ihn schließlich dazu bewegen, ein ideales Gegenbild zu zeichnen, etwas, an dem sich alle Verfassungen messen lassen sollten. Auch wenn, wie Ottmann meint (Ottmann 2001, S. 2), Platon an die mögliche Realisierung seiner „Ideenwelt“ glaubte, so lässt sich doch nicht abstreiten, dass zu dieser Zeit kein vergleichbarer Ort in der Welt existierte. Die Politeia ist daher, um mit Kant zu sprechen, eine „regulative Idee“ gewesen, die „den Verstand zu einem gewissen Ziel“ richtet (Kant 1956, S. 606 (B672))³. Es ist

²Dies ist schön im berühmten Schiffsgleichnis zu sehen, in dem Platon das demokratische Gemeinwesen in seiner ganzen Unfähigkeit versucht darzustellen: Selbstbezogene und machtbesessene Herrscher (der Schiffsherr) und Schiffsleute, die „in Fehde miteinander über die Führung des Steuers“ streiten, „indem jeder meint, ihm käme dies Amt zu, ohne daß er doch jemals diese Kunst erlernt hat oder seine Lehrmeister angeben kann...“ (Platon 2010, S. 262 (488 St.)).

³Die ganze Stelle bei Kant geht folgendermaßen: „Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“.

der Versuch, philosophisch streng eine ideale politische Ordnung zu begründen, an der man sich geflissentlich zu orientieren hat, um gesellschaftlich stabiles Zusammenleben zu ermöglichen.

Die ganze Politeia ist Gedankenspiel, mit Humor und Übertreibungen, mit einer sicherlich, hierin ist Ottmann recht zu geben, karikaturistischen Darstellung der Demokratie, aber Platons Absichten sind – wie Ottmann ebenfalls richtig sagt – ernst, bitterernst⁴.

Daß diese Ordnung keine demokratische mehr sein wird, ergibt sich dann aus den philosophischen Prämissen, die Platon unterstellt, vor allem aus dem aus dem Naturrecht entlehnten Begriff der *Harmonie* (s. u.).

Zusammenfassend gesagt: Platon entwirft in der Politeia mehr eine politische Ethik als einen Verfassungsentwurf, wie es Aristoteles später viel deutlicher tun wird. Es geht um eine moralisch gute politische Ordnung, oder, in Platons eigenen Worten, um eine „*gerechte Ordnung*“. Was das bedeutet, wird weiter unten erläutert. Er will eine „beste“ Ordnung schaffen, eine, die den moralisch höchsten Ansprüchen genügen kann. Dies ist ein hehres Ziel. Viel kommt dabei allerdings auf die Prämissen und Ableitungen an. Was ist eine gerechte Ordnung? Und sollten wir uns diese so wünschen, wie Platon sie sich vorstellt? Immerhin zeigt die hier genannte Absicht Platons aber schon, dass es nicht einfach um eine krude Rechtfertigung autoritären Regierens geht, die Unterstützung irgendwelcher autoritärer Machthaber oder Tyrannen, sondern darum, etwas alle bisherigen Verfassungen übersteigende, ja eine diese transzendierende politische Ordnung zu erdenken, die – dies ist das normative Ziel – dem Glück des Einzelnen und dem Zusammenhalt der Gesellschaft als Ganzem optimal dienen kann.

3.2.2 Die normative Theorie

Man hat Platon viel angedichtet in Bezug auf seine wirklichen Absichten mit dem Niederschreiben der Politeia, zum Beispiel – wie vor allem prominent Popper

⁴„Wenn Platon gelegentlich scherzt, dann ist darin kein Gegensatz zum Ernst zu sehen. Bei Sokrates paaren sich Ironie und tödlicher Ernst; bei Platon vereint sich das Bedürfnis des Gebildeten (und des Aristokraten) nach Scherz und Spiel mit der Überzeugung des frommen Denkers, der allen Ernst dem Ewigen und Göttlichem zuspricht und dadurch Augen für die Komödie dieses Daseins hat. Aber alle schöne Leichtigkeit sollte nicht darüber hinwegtäuschen, wie ernst es dem Philosophen mit seiner Stadt der Gerechtigkeit ist“ (Ottmann 2001, S. 24).

(1966) – dass es ihm um die totalitäre Vorherrschaft des Kollektivs vor dem Individuum ginge. Ottmann zeigt, dass dies sicherlich vom normativen Ziel her – die für uns ja Teil der Legitimität des Regimes ist – nicht haltbar ist, dass aber die Konstruktion als Ganzes dann durchaus Züge eines, ich würde sagen kollektiven Funktionalismus trägt. Ich komme weiter unten darauf zurück. In erster Linie, so lässt sich behaupten, geht es Platon um die Begründung der Voraussetzungen für eine harmonische Gesellschaft. Und Harmonie kann nichts anderes als das Glück der gesellschaftlichen Individuen bedeuten. In bestimmter Beziehung ist letzteres sogar Platons Primärziel und Harmonie das Mittel dazu. Beides bedingt sich aber: ohne gesellschaftliche Harmonie kein individuelles Glück, ohne individuelles Glück keine gesellschaftliche Harmonie.

Der Harmoniebegriff ist bei Platon der „Natur“ nachgebildet, die im damaligen griechischen Denken eine zentrale Referenz bei der Entwicklung moralischer Betrachtungen hatte (Precht 2016, S. 189). Das Glück der Individuen zu finden bedeutet für Platon, ihren „Seelenhaushalt“ – zusammengesetzt aus den drei Seelenbestandteilen Vernunft, Mut und Begehren – in einen harmonischen Einklang zu bringen (s. u.). Nur ein in dieser Beziehung „ausgeglichener“ Mensch ist auch ein glücklicher Mensch. Es bedarf hierfür aber gewisser gesellschaftlicher und eben politischer Voraussetzungen. Welches das sind, darüber geht die ganze Politeia.

Im Moment ist es nur wichtig zu verstehen, dass Platon tatsächlich in erster Linie das Individuum vor Augen hat in seiner politischen Ethik. Er stößt sich vor allem an einem: der herrschenden Selbstsucht in der Gesellschaft, meist angefacht durch das Geldstreben, das ihm als Adligen zutiefst zuwider war. Solches Streben nach Reichtum oder anderen Dingen verschaffe keine Befriedigung, sondern führe letztlich durch die Missachtung von Besitz und Rechten anderer zu einer instabilen Gesellschaft. Sie sei Ausdruck eines Handelns wider die natürliche Ordnung, die in sich harmonisch sei. Deswegen müsse sie beseitigt werden.

Was also kann das gesellschaftliche Individuum stattdessen glücklich machen? Welcher Voraussetzungen bedarf es, um das Ziel zu erreichen? Diese Fragen führen uns zum zentralen Begriff der „Gerechtigkeit“.

3.2.2.1 Die Gerechtigkeit und ihre Folgen für die Konstruktion von Politik und Gesellschaft

Platon gebraucht den Begriff „Gerechtigkeit“, um einen ausgeglichenen Seelenhaushalt zu bezeichnen. Es hat also nichts mit Fairness oder Verteilungsfragen zu tun. Der Begriff besitzt im Grunde genommen gar keine „politische“ Konnotation, zumindest solange dieser Begriff auf das Individuum fokussiert.

Er wird politisch – aber eben ganz anders als wir es ansonsten kennen – wenn die „Seelenzustände“ der gesellschaftlichen Individuen, die Platon sozusagen als die psychologischen Grundkomponenten menschlichen Verhaltens sieht, auf das Makroniveau, also auf die gesellschaftliche Ebene übertragen werden, und das heißt als Bestandteil der Bedürfnisstruktur von „Klassen“ interpretiert werden.

Allerdings ist es interessant, dass Platon in der Politeia die Darstellung genau anders herum erfolgen lässt: er analysiert erst auf dem Makroniveau und geht dann auf die individuelle Ebene. Es fiel ihm offensichtlich leichter, die drei Grundeigenschaften der Seele anhand der Makroebene zu entwickeln. Da er von einer vollendeten Homologie zwischen beiden Ebenen ausgeht, bereitete ihm diese Reihenfolge der Darstellung keine Schwierigkeiten.

„Auch für den einzelnen Menschen also, mein Freund, werden wir uns dahin entscheiden, daß er die nämlichen drei Grundformen in seiner Seele hat und wegen der Gleichheit seiner Zustände mit denen des Staates mit Recht auch dieselben Namen zu erhalten habe wie der Staat“ (Platon 2010, S. 179).

Und umgekehrt behauptet er:

„Müssen wir also nicht unbedingt einräumen, daß jedem von uns dieselben Grundformen und Verhaltensarten innewohnen wie dem Staate? Denn woher anders sollten sie in den Staat gelangt sein?“ (Platon 2010, S. 179 f.).

Beim Menschen sind, wie angedeutet, diese drei Seelenarten, die drei „Grundformen und Verhaltensarten“, die „Begehrlichkeit“, dann die „Herzhaftigkeit“ (bzw. der Mut und der Zorn) und schließlich die „Lernbegier“. Das Problem bei den bestehenden politischen Regimen ist nach Platon, dass die gesellschaftlichen Individuen nicht in die Lage versetzt werden, diese unterschiedlichen Verhaltensarten „in Einklang“ zu bringen (Platon 2010, S. 194). Ein solcher Zustand des Einklangs ist „gerade so als wären es die Haupttöne eines Zusammenklangs, der höchsten, der untersten und der mittleren Saite....all diese hat er fest verbunden, so daß er nicht mehr eine Vielheit darstellt, sondern völlig Einer geworden ist, besonnen und wohlgefügt...“ (idem). In den existierenden Ordnungen kommt es meist zur Dominanz einer Seelenart, während die anderen in den Hintergrund treten. Am plastischsten macht Platon dies bei der Begehrlichkeit, die wenn dominant – und das sieht er gerade in der existierenden athenischen Demokratie als Problem an –, zu zerstörerischen Zuständen führe. Sie ist dann „eine Sucht, alles Mögliche zu betreiben und sich in die Geschäfte anderer zu mischen, um in ihr die Herrschaft zu erlangen, während er (der Mensch; DB) seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht dazu berufen ist...“

(Platon 2010, S. 195). Reine „Erwerbsgier“ verdirbt nicht nur den Menschen, sondern auch die sozialen Beziehungen. Vom „homo oeconomicus“ hält Platon gar nichts. Ihm schwebt stattdessen, wie gesagt, der „Einklang“ aller Seelenarten vor Augen, wie er meint, dass sie in der Natur herrsche. Nur das verschaffe Stabilität und dem Einzelnen individuelles Glück⁵. Begehren, Mut (und Zorn als Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit), und Verstand müssen zusammen funktionieren.

„Gerechtigkeit“ nun, der zentrale Begriff Platons – es geht ihm um die Verwirklichung des „gerechten Staates“ – ist genau dieses Herbeiführen des harmonischen Gleichgewichts der Seelenlagen. Genauer heisst dies für Platon, dass jeder Seelenteil „naturgemäß“ herrschen soll, sich aber auch in den richtigen Augenblicken beherrschen läßt (Platon 2010, S. 196). Wenn man dies tatsächlich erreicht hat, dann spricht Platon auch von „Tugend“: „eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele“⁶.

Auf der gesellschaftlichen Ebene nun reduziert Platon Gesellschaft analog zu den drei Seelenarten auf drei Klassen, deren „Seelenart“ jeweils einem dieser sich im Individuum befindlichen Verhaltensarten entspricht: der Erwerbsstand (Begehrlichkeit); die Krieger (auch als Wächter bezeichnet)(Mut und Zorn) und die Regierenden („vollendete Wächter“, die Weisen). Allerdings verbinden sich mit jeder Seelenart auch besondere *Tugenden*, die für das Funktionieren des Ganzen extrem wichtig sind. Diese Tugenden werden nicht auf der individuellen Ebene diskutiert. Ottmann fasst dies so zusammen: „Jeder Seelenteil und jeder Stand hat seine spezifische Leistung, seine spezifische Könnerschaft. Der Nährstand hat Besonnenheit und Maß (sophrosyne); in der gerechten Stadt kann er seine Begierden mäßigen, in Form halten. Der Wehrstand hat Tapferkeit (andreia). Er verteidigt die Stadt, unbeirrt von Furcht. Die Regierenden wiederum haben Weisheit (sophia), die ihnen die Einsicht in die richtige Politik gewahrt“ (Ottmann 2001, S. 35). Eine Gesellschaft, in der sich solche Tugenden entfalten

⁵Platon macht die Folgen des Ungleichgewichts noch anhand einer Fabelwesens mit vielzähligen Köpfen, einem Löwen und einem kleinen Menschen, die alle in der Gestalt des Menschen erscheinen, deutlich (Platon 2010, S. 427 f.). Die drei Bestandteile (Köpfe, Löwe, kleiner Mensch) drücken die drei Seelenarten aus.

⁶Ottmann zeigt dies noch am Beispiel des besagten Fabelwesens: „Weder die vielköpfige Bestie der Begierden noch der Löwe, der mutartige Seelenteil, sollen den Menschen im Menschen (die Vernunft) in ihre Richtung ziehen. Vielmehr soll die Vernunft die Begierden und den Mut (die Bestien und den Löwen) zähmen. Der Mensch soll mit Hilfe des Löwen die vielköpfige Bestie in Schach halten.“ (Ottmann 2001, S. 66).

können, bietet zusammen mit der sozial arbeitsteiligen Struktur die besten Voraussetzungen für eine „moralische Anstalt“, für ein ethisch vollkommenes und stabiles Gemeinwesen.

Wie lässt sich aber eine solche statische und segmentierte Gesellschaftsstruktur begründen und warum entspricht sie den Wünschen der Gesellschaftsmitglieder? Denn nur, wenn man zeigen kann, dass jeder mit seiner funktional verorteten Position in der Gesellschaft auch zufrieden ist, kann man Harmonie erwarten. Hierzu müssen wir uns kurz mit Platons Herleitung der Entstehung einer Gesellschaft beschäftigen:

3.2.2.2 Die Entstehung der Gesellschaft als arbeitsteilige Gesellschaft

Platon geht, ganz im Gegensatz zu anderen Autoren seiner Zeit, genau wie die heutigen Wirtschaftswissenschaften schon vom Mängelwesen aus, das alleine nicht überleben kann. Hobbes spricht später von gegenseitiger Ausbeutung und dem Krieg Jeder gegen Jeden und kommt zum gleichen Schluss wie Platon, dass es für den Menschen notwendig ist zur Kooperation zu finden und eine Gemeinschaft zu gründen. Bei Hobbes erfolgt dies über den Vertrag und die Machtübergabe an den „Leviathan“ (siehe das Kap. 6 über den „schützenden Autoritarismus“). Platon begründet die Gemeinschaft über die Vorteile der Arbeitsteilung und seine Seelentheorie.

Die erste Prämisse in Platons Konstruktion des Entstehens der Gesellschaft ist also der Mensch als ein Mängelwesen, das der „Helfer“ bedarf, um zu überleben (Platon 2010, S. 75). Die zweite anthropologische Prämisse, die Platon hier einbaut, ist, dass alle Menschen *ungleich* sind von ihrer Ausstattung an Fähigkeiten und Begabungen. Und man kann schon vorgreifen: dass sie am zufriedensten dann sind, wenn sie gemäß ihren ungleichen Fähigkeiten leben können.

Mängelwesen und ungleiche Ausstattung an Fähigkeiten machen es rational, machen es vernünftig, den Zusammenschluss zu suchen und eine arbeitsteilige Welt zu schaffen, in der Jedem durch den Anderen geholfen werden kann: Jeder produziert andere Waren oder Dienstleistungen, die getauscht werden können. Auf diese Art und Weise können die Bedürfnisse aller befriedigt werden. Das Gebilde, das so entsteht, der Staat, hat also diesen Zweck: die Bedürfnisse aller zu befriedigen und so zum Glück aller beizutragen. Das gesellschaftliche Individuum auf der anderen Seite muss dann auch seinen entsprechenden Beitrag zum „Bruttosozialprodukt“, modern gewendet, leisten. Er soll arbeiten (auf verschiedenen Gebieten als Bauer, Handwerker usw.), schützen (als Krieger) oder regieren (als Gelehrter), die drei wesentlichen „Seelenbestandteile“, und damit die wichtigen funktionalen Tätigkeiten in einem Gemeinwesen verrichten.

Durch diese Herleitung entstehen zentrale Implikationen für das ganze politische Denkgebäude: durch das Bild der Arbeitsteilung werden Klassen geschaffen, wobei schließlich die drei Seelenzustände die Grundlage für die Klassifikation abgeben: es ist also nicht wichtig, ob man Bauer oder Handwerker ist, sondern ob man zur Erwerbsklasse (die das Begehrliche ausdrückt, das Sich-Aneignen), zur Kriegerkaste (die der Verteidigung des Gemeinwesens dienen) oder zu den „Weisen“ zählt und regiert. Dies ist deshalb so wichtig, weil über diese „Psychologisierung“ der sozialen Verhältnisse angenommen wird, dass jeder auf seinem gesellschaftlichen Platz am glücklichsten ist, weil es den eigenen „natürlichen“ Fähigkeiten entspricht. Zwar kann man bei Platon auch mal die Klasse wechseln – durch entsprechende Erziehung vor allem von der Kriegerklasse in die Klasse der Regierenden, zu den „Philosophen“ aufsteigen – aber im Großen und Ganzen fühlt sich jeder dort am wohlsten, wo es ihn aufgrund seiner intrinsischen Begabungen und Neigungen hinträgt. Vor allen bei den Philosophen ist es dabei wichtig, erst einmal die nötigen Fähigkeiten über Erziehung und Ausbildung zu vermitteln, eine gewisse Grundbegabung an Fähigkeiten, wie zum Beispiel das angeborene Interesse am Lernen (die „Lernbegierde“), ist aber bei diesen Personen vorhanden. Hiernach werden sie selektiert.

Jeder hat also gewisse Grundbegabungen und Interessen und diese sind von Natur aus ungleich. Unzufriedenheit kommt, wenn einmal der Platz festgelegt ist, nicht mehr auf, denn der Platz ist dann ja „natürlich“ und was natürlich ist, ist gut, weil harmonisch geordnet. Diese *Annahme der natürlichen Bestimmtheit* erklärt das Statische in Platons Gesellschaft, die festgelegten Rangordnungen und auch die grundsätzliche Akzeptanz von Autorität. Wer nicht zum Regieren geboren wurde, gehört dort auch nicht hin und will es nicht einmal. Arbeitsteilung heißt, dies denjenigen zu überlassen, die am besten imstande sind zu führen, selbst aber voll Vertrauen in und Loyalität zu den Herrschenden auf seinem Platz zu bleiben. Dies ist die „gesellschaftliche Grundlage“ autoritärer Herrschaft bei Plato, die gleichzeitig zur Rechtfertigung autoritärer Herrschaft beiträgt. Wie wir gesehen haben, sind dabei eine ganze Reihe von Prämissen aufgestellt worden, denen man ohne Weiteres widersprechen könnte. Einmal die Pflöcke eingeschlagen, gibt es aber kein Zurück mehr und wird die Legitimität der autoritären Herrschaft argumentativ festgezurr.

Wirklich „gut“ ist eine Gesellschaft aber erst dann, wenn die oben genannten „Kardinaltugenden“ – Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit – verwirklicht sind und das heißt, wenn jede der drei Klassen ihre besonderen Tugenden, die auf ihrer gesellschaftlichen Position basieren, zum Tragen bringt. Es ist an dieser Stelle, dass Platon dem Erwerbstrieb, dem Begehren der arbeitenden Klasse,

die „Besonnenheit“ zuordnet, die sie in ganz besonderer Weise entwickeln können und mit der harmonisches Wirtschaften erst möglich wird (anstelle eines unersättlichen Begehrens auf immer mehr und andere Positionen), obwohl er die Besonnenheit, die Mäßigung, als so zentral ansieht, dass er sie „schlechtweg über das Ganze verbreitet“ sehen möchte (Platon 2010, S. 173). Da ist die Kriegerkaste, die aus ihrem angeborenen Mut und ihrer anerzogenen Furchtlosigkeit die Tugend der Tapferkeit entwickeln soll, die am besten der Verteidigung des Gemeinwesens dient. Und da ist schließlich die Klasse der Vernünftigen, die Weisheit erwerben und walten lassen muss, um das Gemeinwesen zu seinem eigenen Besten steuern zu können.

Eine Schlussfolgerung liegt auf der Hand: Keine Klasse kann ohne die andere auskommen. Nur im Gleichklang, in der gegenseitigen Anerkennung des Wertes jeder Klasse kann das Gemeinwesen vorteilhaft voranschreiten. In der Politeia wird deswegen der Standpunkt vertreten, dass es eben nicht zur Dominanz einer Klasse kommen wird. Die Regierenden sind auf die Hilfe der Krieger angewiesen (wie die Vernunft im Einzelnen auf den „Löwen“ in ihm; siehe Fußnote oben) und den Erwerbstrieb des Nährstandes. Letzterer muss arbeiten und sich schützen lassen und das Regieren den Weisen überlassen. Wenn eine Gemeinschaft in der Lage ist, jedem „Teil“, also jeder Klasse das zu geben, „was ihm gebührt“, dann wird das „Ganze schön“ gemacht oder, mit anderen Worten, haben wir einen „gerechten Staat“ (Platon 2010, S. 154). Das ist das politische Gebäude, das Platon zu errichten versucht. Schauen wir uns nun genauer an, wieso nun gerade die Philosophen in die besondere Rolle der Politiker schlüpfen sollen. Was macht sie zu „natürlichen“ Kandidaten?

3.2.3 Legitimitätsquellen und Herrschertypus

Philosophen müssen von klein auf besondere Veranlagungen aufweisen, die Platon an verschiedenen Stellen in der Politeia benennt. Ihre Erziehung ist aber ein ganz wesentlicher Bestandteil der Herausbildung von Philosophen und stellt eine Aufgabe der Gesellschaft und das meint vor allem des Staates dar. In die Reihen der Regierenden aufzusteigen, beruht für Platon keineswegs allein auf Veranlagung und Vererbung, sondern auch auf Verdiensten, die sich die Einzelnen im Laufe ihres Heranwachsens erwerben müssen. Die schließlich Herrschenden sind auf Herz und Nieren geprüft!

Die anderen Klassen akzeptieren die Führungsrolle der Philosophen. Aber wieso eigentlich? Warum sind gerade Philosophen und nicht etwa die Krieger mit ihrer Tapferkeit oder die Kaufleute mit ihrer Anhäufung von Reichtum die

prädestinierten Regierungsfachleute? Die Frage ist hier nicht, warum die Bürger überhaupt gehorchen. Das ist mit der „natürlichen Gesellschaftsordnung“ geklärt. Hier geht es um die Frage: Warum gerade die Philosophen? Diese Frage ist für uns von besonderem Interesse, weil damit ein eigener Herrschertypus, der des „*Gelehrten*“, geschaffen wird.

Die Antwort hierauf lässt sich im berühmten „Höhlengleichnis“ finden (Platon 2010, S. 303 ff.)⁷. Dieses Gleichnis gibt eine Antwort auf die Frage: Was ist wahres Wissen und führt zu den „Ideen vom Guten, Schönen und Gerechten“ als den obersten regulativen Prinzipien menschlicher Gemeinschaft.

Es gibt viele Abhandlungen zum Konzept der Ideen bei Platon. Ich möchte hier aber einen Shortcut nehmen und nur das Prinzip herauskehren, das den Philosophen schließlich so heraushebt und ihn oder sie⁸ zur Führungsfigur macht.

Worauf es nach Meinung von Platon vor allem ankommt ist, dass das, was letztendlich seiner Meinung nach „wahr“ und somit nicht zu hinterfragen ist, das, was uns mitteilt, was wirklich „Gut“ und „Schön“ ist, unabhängig von allen Einzelercheinungen der empirischen Erfahrung, einer äußersten gedanklichen Anstrengung bedarf. Der Weg der Erkenntnis ist dabei wie zum Licht geführt zu werden. Aber dieser Weg ist mühsam und bedarf, wie oben schon angedeutet, grundsätzlicher Veranlagungen und Anstrengungen. Die Belohnung, die winkt,

⁷Hierbei handelt es sich in aller Kürze um das Bild einer menschlichen Gemeinschaft, die angekettet in einer Höhle lebt und immer gelebt hat. Es gibt einen hoch oben gelegenen Höhleneingang, durch den Licht eindringt, das auf die Höhlenwände geworfen wird. Am Eingang gehen menschliche oder tierische Gestalten auf und ab, die als Schatten auf den Höhlenwänden erkennbar sind. Diese Schatten erscheinen den Höhlenbewohnern – da sie nie die wirklichen Gestalten gesehen haben – als die reale Welt. Tatsächlich ist es aber nur eine „Traumwelt“, eine Schattenwelt. An irgendeinem Zeitpunkt gelingt es einigen Wenigen zum Höhleneingang hinauf zu gelangen. Nach viel Mühen und Zeit sind sie in der Lage die Lichtquelle zu erkennen, nämlich die Sonne, und nach und nach auch die wirklichen Gestalten zu unterscheiden. Dieser „Aufstieg“ und dieser langsame Erkenntnisprozess ist für Platon das Sinnbild des Erkenntniswegs, der zum Licht, zur „Idee vom Schönen, Guten und Gerechten“ führt. Die Erkennenden, die Philosophen, steigen schließlich wieder in die Höhle hinab, um diese Erkenntnis zu verbreiten, werden dort aber keineswegs freundlich aufgenommen, sondern angefeindet und zum Teil sogar ermordet. Es bedarf erheblicher Geduld, um tatsächlich Licht in die Schattenwelt zu bringen.

⁸Platon vertrat, ganz im Gegenteil zu seiner Zeit, durchaus ein emanzipiertes Verständnis der Rolle der Frau in der Gesellschaft, wenn dies auch eingeschränkt war. Auf der Ebene der Kriegerkaste konnten sie durchaus eine ähnlich wichtige Rolle wie die Männer spielen. Bei den Philosophen allerdings findet man wenige Hinweise auf die mögliche Rolle von Frauen.

ist aber die Erkenntnis der „Wahrheit“, d. h. einem nur über die Vernunft erkennbarem regulativem Prinzip menschlichen Handelns, die uns ein für alle Mal sagen kann, was gut für das Gemeinwesen ist und unmittelbar auch praktisches Wissen bereithält. Im Höhlengleichnis ist gerade das wieder Hinuntersteigen der „Erleuchteten“ zu den vormaligen Mithöhlenbewohnern das Sinnbild für die Konfrontation von theoretischer Einsicht und praktischer Umsetzung, von theoretischer und praktischer Vernunft.

Dieser Weg der theoretischen Einsicht und praktischen Vermittlung findet sich schön in folgender Passage der *Politeia*: der Philosoph, der die „Erkenntnis des wahrhaft Seienden an jeglichem Ding“⁹ besitzt, kann wie „ein Maler auf das eigentliche Urbild der Wahrheit hin(zu)schauen, sich immer nach diesem (zu) richten und es so scharf wie nur möglich ins Auge (zu) fassen, um daraufhin die Anschauungen über das Schöne, Gerechte und Gute hienieden gesetzlich zu regeln und auch in seinem Bestand zu hüten“ (Platon 2010, S. 256).

Die Ideen vom Guten, Schönen und Gerechten zu kennen – und das können eben nur die mit entwickelter Vernunft Begabten – ist das Höchste, was ein Mensch erreichen kann. Ganz offensichtlich kann diese Aufgabe, das Wissen über die Ideen zu erlangen, nur von Gelehrten, von mit „Leidenschaft“ erfüllten Philosophen erreicht werden (Platon 2010, S. 257). Nur sie „lieben die Wahrheit und nur die Wahrheit“. Und das „von jung auf“. Nur sie versteifen sich rein auf die „Seelenlust“ anstatt auf die „Sinneslust“. Sie haben „Gedächtniskraft“ (idem: S. 259) und andere kongeniale Eigenschaften wie eine „maßvolle und Wohlgefallen erweckende Sinnesart“ (idem: S. 260), ein ganz wichtiger Gesichtspunkt, weil er die Annahme Platons von dem Desinteresse der Philosophen an Macht vorweg nimmt (s. u.). Er fasst zusammen: „von Natur gedächtnisstark und lernbegierig, hochsinnig, voll Anmut, befreundet und verwandt mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit“ (idem). Nur solchen Personen soll man den Staat anvertrauen. „Also weisheitsliebend (philosophisch), beherzt, behend und stark von Natur muss der sein, der ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll“ (Platon 2010, S. 88). Er ist derjenige, der ein Schiff nach allen Regeln der Kunst steuern kann (Platon 2010, S. 262–264).

Und hier lässt sich noch auf ein anderes Argument hinweisen, das Platons Ruf als „Elitentheoretiker“ begründet hat: Wie könnte es anders sein als dass *nur eine kleine Elite* „das wahre Schöne“ schauen könnte (Platon 2010, S. 272)! Menschen mit solchen Begabungen, solcher Disziplin und solcher Wissbegierde

⁹Und nicht des dauernd Vergänglichen, das, was unsere Sinne wahrnehmen.

und natürlich Verstand gibt es nicht zuhauf und sie müssen ja zudem noch mühsam selektiert und ausgebildet werden. „*Philosophie also ist für die große Masse ein Ding der Unmöglichkeit*“ (idem).

Wir sehen hier eine pyramidenartige Zuspitzung des Autoritätsgebäudes: die Philosophen sind an Zahl minim, die Wächter etwas häufiger und die große Masse des Volkes befindet sich in der Erwerbsklasse. Herrschen aber ist allein die Aufgabe der kleinen Elite der Philosophen, die dies mithilfe der Kriegerklasse erledigt.

In Platons Welt regiert also eine „*Denkaristokratie*“ (Horn et al. 2009, S. 175), eine Herrschaft der Wenigen, und dies auf der Grundlage überlegenen Wissens und ihrer besonderer Begabungen, die den Erwerb dieses Wissens möglich machen.

Wenn wir zu unseren heuristischen Basiskategorien zurückkommen wollen: Tatsächlich ist die *Legitimitätsquelle* in Platons Theorie eine Fiktion, die „Vernunft“, oder, „wenn man will“, die „Idee vom Guten, Schönen und Gerechten“, das „wahre Wissen“. Ihre Kenntnis berechtigt zur Herrschaft, weil damit das Gemeinwesen zur Zufriedenheit aller geregelt werden kann. Die Kenntnis der Ideen verhilft den Philosophen dazu, gerecht zu herrschen, was heißt, die Harmonie im Gemeinwesen herzustellen. Die Macht der Philosophen ist also abgeleitet aus der Kenntnis der Ideenwelt. Diese ist die *conditio sine qua non* für das Regieren. Diejenigen, die es mit Mühen schaffen, sich des „Lichtes“ zu bemächtigen¹⁰, sind legitimiert, autoritäre Herrschaft auszuüben. Wir werden dies in ähnlicher Weise auch bei der religiösen Autorität wieder finden und auch in der marxistisch-leninistischen Lehre, die ebenfalls beide den „Gelehrten“ einen zentralen Platz einräumen, ohne die anderen Prämissen Platons zu teilen.

3.2.4 Herrschaftsweise

In der *Politeia* regieren also Gelehrte, die, nach Begabung, mühevoller Erziehung und Ausbildung sowie eigener Suche nach dem „wahren Wissen“ das nötige Regierungswissen erworben haben und politische Macht, also politisches Entscheiden, in eigener Regie vornehmen dürfen. Dies entspricht unserer Definition von „selbstherrlicher Autorität“. Es gilt an dieser Stelle aber die Frage zu

¹⁰„Für uns Gründer der Stadt ergibt sich daraus also die Aufgabe, den besten Köpfen die Beschäftigung mit derjenigen Wissenschaft zur Pflicht zu machen, die wir im Vorhergehenden für die wichtigste erklärten, nämlich daß sie sich der Betrachtung des höchsten Gutes widmen und jenen Anstieg nach der Höhe vollziehen“ (Platon 2010, S. 311 (519 St.)).

beantworten, inwiefern diese Herrscherrolle „Willkür“ im Sinne selbstbezogenen und rücksichtslosen Herrschens meint oder aber den Gebrauch der Entscheidungsfreiheit zur Verbesserung des Allgemeinwohls?

In der Beantwortung dieser Frage offenbart sich Platons insgesamt „funktionalistische Konstruktion“ des „Staates“: Alle Mitglieder der Gesellschaft erfüllen quasi Rollen und sind hierbei sogar „biologisch determiniert“ (den eigenen Anlagen und Bedürfnissen entsprechend). Aus diesen Rollen gilt es nicht auszubrechen. So lässt sich zumindest die ideale Sichtweise beschreiben, die Platon in der Politeia anwendet. Für die Philosophen hebt er hervor, wie sie, nachdem sie die „Sonne“, die wahre Erkenntnis, oben geschaut haben, gehalten sind, wieder in die Tiefe hinabzusteigen, zu „jenen ewig Gefesselten“ und „an ihren Mühsalen und Auszeichnungen“ teilzunehmen (Platon 2010, S. 307). Theoretisches Wissen kann nur praktisch werden – und politisches Handeln ist notwendig praktisch – wenn man sich nicht im Elfenbeinturm aufhält, sondern unter das Volk mischt, das schaut, was der gemeine Mann oder die gemeine Frau sieht und erlebt und auf dieser Ebene die Erkenntnisse nutzen kann, die durch den Gang „nach oben“ gewonnen wurden. So sieht Platon den weiteren Gang und das Wirklich-Werden der „Idee des Guten“ in der realen Welt. Es zählt für ihn zu den *Pflichten* der Philosophen, diesen „Abstieg“ vorzunehmen und nicht in den „höheren Gefilden“ zu verweilen, denn das wäre selbstsüchtig. Sein Ideal ist aber gerade das für die Gesellschaft verantwortliche Verhalten¹¹. Die Gesellschaft hat – durch Erziehung und Ernährung – den Gelehrten ermöglicht, die „Sonne“ zu erblicken. Das „Hinabsteigen in die Wohnstätten der anderen und sich daran gewöhnen, die Finsternis zu schauen“ ist von daher schlicht Pflicht. Es gilt „für die anderen zu sorgen und über sie zu wachen“ (alles auf S. 312 (520 St.)).

Als ein anderes Moment, das Platon unterstellt, kommt hinzu – und das ist eine sehr voraussetzungsvolle Unterstellung, die man in den heutigen Theorien autoritärer Macht kaum teilen würde –, dass die Gelehrten selbst auch *keinerlei Machtstreben* besitzen. Diese Haltung ist für Platon sicherlich einerseits eine

¹¹Diese Ansicht findet sich schön zusammengefasst in folgender Passage auf S. 311 (520 St.): „Es ist dir wohl wieder entfallen, mein Lieber, daß unser Staatsgesetz nicht darauf abzielt, daß es einer Klasse im Staate besonders wohl ergehe, sondern dies Wohlergehen soll dem Staat als Ganzem zukommen; darauf wirkt das Gesetz hin, indem es die Bürger durch Überredung und Zwang zur Einheit zusammenfaßt und sie dazu bringt, einander wechselseitig zugute kommen zu lassen, was ein jeder förderliches für das Gemeinwesen zu leisten vermag, und indem es selbst dem Staate Männer von entsprechender Sinnesart schafft, nicht etwa um jeden ganz nach Belieben seiner besonderen Neigung folgen zu lassen, sondern um selbst die Verwendung derselben für den engeren Zusammenschluß des Ganzen in die Hand zu nehmen“.

regulative Idee, das heißt Wunschdenken: ein idealer Staat kann nur mit solchen machtvergessenen Herrschern tatsächlich funktionieren und insgesamt einen Jeden glücklich machen. Auf der anderen Seite ist es auch ein folgerichtiges Attribut der Philosophen und der Vorrangstellung der Philosophie allgemein, Wissen nicht zur Macht verwenden zu wollen. Die Erkenntnis des „Guten“ beinhaltet ja gerade auch immer die Erkenntnis der negativen Folgen selbststüchtigen Handelns in der Gesellschaft. Derjenige, der diese Idee geschaut hat, weiß darum, was richtig ist und handelt dementsprechend. Der Philosoph ist jemand, der sich voll und ganz der „Seelenlust“ hingeeben und die Sinneslust als minderwertig abgelegt hat. Das prädestiniert ihn oder sie dazu zu regieren. Platon sieht hier die schlechten Beispiele in seiner Welt, die durch Machtstreben verursacht werden, die „Schattengefechte ihrer Leiter und ihrer Parteikämpfe um die Herrschaft, als wäre diese wer weiß was für ein herrliches Gut“. Die Folge sind zum Beispiel Bürgerkriege (Platon 2010, S. 312 f.). Es ist also die *Kombination von „wahrer Erkenntnis“, Pflicht zur praktischen Anwendung und Absenz von Machtstreben, die die Herrschaftsweise bestimmt.*

Dieser Aspekt, nämlich dass die Politiker, also die „Denkaristokratie“, in ihrem Streben rein durch die Pflicht für die Gemeinschaft und ein Gemeinschaftsgefühl geprägt sind, findet sich auch bei der Vorstellung über das Handeln der anderen Klassen wieder. Ohne dies hier ausführlich zu behandeln, so ist Platons gesamtes Streben in der Politeia darauf gerichtet, den Gesellschaftsmitgliedern *Gemeinschaftssinn* mitzugeben. Er plädiert praktisch für die Abschaffung des Privateigentums und gegen das Besitzstreben, gegen die Geldwirtschaft, die ein solches Streben begünstigt und damit zum moralischen Verfall beiträgt (Precht 2016, S. 184). Dem Staat kommt das Recht auf Enteignung zu; er wird zum einzigen Besitzer (Precht 2016, S. 197); er regelt die Erziehung und die Fortpflanzung (idem). Der Staat hat die Aufgabe, die Bürger zu „kultivieren“ und sie zur Tugend zu erziehen (Precht 2016, S. 228). Er ist die „moralische Anstalt“ (idem), die alles zusammenhält und die Philosophen sind diejenigen, die diese Anstalt in Bewegung setzen und in Gang halten.

Wenn man hier den Vertragsgedanken anwenden will, dann müssten wir von einer Art „*Moralpakt*“ zwischen allen Beteiligten sprechen, der aus der moralischen Bindung der Herrscher an das Gemeinwohl und aus der Anerkennung der Beherrschten dieser Rolle bei gleichzeitiger Akzeptanz ihrer eigenen apolitischen Rolle besteht. Die Pflichten der Herrschenden sind bei Platon eindeutig definiert. Ebenso auch die Pflichten der anderen Gesellschaftsmitglieder. Einen solchen Moralpakt kann man als das unsichtbare Band sehen, das das Herrschaftsverhältnis legitimiert. In dieser Beziehung ist dann auch der Ausdruck einer „moralischen Anstalt“ (s. o.) gerechtfertigt.

3.2.5 Herrschaftsanspruch

Platon wird immer wieder, insbesondere von Popper in seinem Buch „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ (Popper 1966), vorgeworfen, dass sein „Staat“ einen totalitären Herrschaftsanspruch beinhalten würde. Er macht dies in erster Instanz an Platons Umdeutung des Gerechtigkeitsbegriffes fest. Dieser würde, aus einer liberal-demokratischen Sichtweise, so etwas wie eine Gleichbehandlung vor dem Gesetz, die Gleichverteilung von öffentlichen Aufgaben und den Erträgen staatlichen Handelns meinen. Bei Platon meint dann seiner Meinung nach Gerechtigkeit etwas völlig anderes:

„What did Plato mean by ‘justice’? I assert that in the Republic he used the term ‘just’ as a synonym for ‘that which is in the interest of the best state’. And what is in the interest of this best state? To arrest all change, by the maintenance of a rigid class division and class rule. If I am right in this interpretation, then we should have to say that Plato’s demand for justice leaves his political programme at the level of totalitarianism....“ (Popper 1966, S. 84)

Und weiter:

„Plato draws his final conclusion that any changing or intermingling within the three classes must be injustice, and that the opposite, therefore, is justice: ‘When each class in the city minds its own business, the money-earning class as well as the auxiliaries and the guardians, then this will be justice.’ This conclusion is reaffirmed and summed up a little later: ‘The city is just .. if each of its three classes attends to its own work.’ But this statement means that Plato identifies justice with the principle of class rule and of class privilege. For the principle that every class should attend to its own business means, briefly and bluntly, that the state is just if the ruler rules, if the worker works, and if the slave slaves“ (Popper 1966, S. 87).

Für Platon handelt es sich allerdings keineswegs um eine krude Herrschaft von oben und auch um keine Klassenherrschaft noch um Klassenprivilegien. Dass die Ordnung allerdings keine Veränderungen erlaubt, sondern völlig statisch ist, stimmt. Platon würde es auch ablehnen, im „gerechten Staat“ eine Unterdrückung des Individuums durch das Kollektiv zu sehen, auch wenn zugegebenermaßen dem Staat weitgehende Regulierungsrechte in Sachen Besitz, Reproduktion oder Erziehung zukommen.

Sein Standpunkt ist, dass eine staatliche Ordnung, die „gemäß der Natur“ errichtet wurde und damit unmittelbar den Bedürfnissen der gesellschaftlichen Individuen entspricht, nicht eine Ordnung gegen die Individuen sein kann. Der Staat besteht aus allen seinen Teilen und das sind die Individuen in

Klassen geordnet. Ihre gesellschaftliche Position entspricht dabei ihren Fähigkeiten und ihren Bedürfnissen. Die „gerechte Stadt“, so Ottmann, erscheint „als eine einzige große Familie, ja als ein einziger großer Körper“ (Ottmann 2001, S. 45), in der jeder Teil des Körpers die ihm „genetisch“ zukommende Aufgabe erledigt. Dass es in dieser Ordnung trotzdem Autoritätsverhältnisse gibt, stört nicht: jeder „Körper“ braucht den Verstand, um sinnvoll handeln zu können (ein Organismus) und jedes Organ kennt seinen Platz: dies ist der Gedanke des organistisch gewendeten Arbeitsteilung. Erst in der Summe, im Zusammenspiel der einzelnen „Organe“, entsteht das Ganze. Dieses kann dann aber auch nicht unterdrücken und es kann vor allem nicht als Klassenherrschaft im negativen Sinne der „Privilegierung einer bestimmten Klasse“ gesehen werden. Die Philosophen erfüllen aus „Pflicht“ nur ihre Aufgaben und sind, wie wir oben diskutiert haben, in jeder Beziehung „machtvergessen“. Sie regieren, aber nicht, um Privilegien zu genießen, sondern um ihre Pflicht am Gemeinwesen zu erfüllen, das hierdurch „gerecht“ wird. Sabine sagt es so: Was gut für den Menschen ist, ist gut für den Staat und umgekehrt: „It explains why, in Plato’s ethics, there is no ultimate cleft between inclination and duty or between the interests of individuals and those of the society to which they belong“ (Sabine 1973, S. 62). Es stimmt allerdings, dass es in diesem Staat keine individuellen Freiheiten geben kann, die den Gesetzen zuwiderlaufen könnten oder die Gemeinschaft in Frage stellen oder auf einer geschützten privaten Sphäre bestehen. Für Platon bleibt individuelle Freiheit ein Synonym für „Selbstsucht“ und dieses führt, wie gesagt, zur Schädigung der Gemeinschaft. Wenn dagegen Gemeinschaftssinn herrscht und dazu trägt auch weiter die Erziehung des Staates bei, besteht auch kein Bedürfnis nach solcher individuellen Freiheit und zudem ist sie auch nicht sinnvoll. Individuelles Interesse und Gemeinschaftsinteresse fallen zusammen. Auf dieser Grundlage ist Herrschaft immer Herrschaft Aller und niemand wird sich durch die Entscheidungen der Regierenden brüskiert oder benachteiligt fühlen. Für Popper ist dieser Verlust der individuellen Freiheit, die bedingungslose Akzeptanz der Regierenden und die statische Gesellschaftskonstruktion, der Stillstand, eine Kampfansage an eine „offene Gesellschaft“, wie sie in einer liberalen Demokratie herrschen sollte. Für Platon ist in dieser Konstruktion Gesellschaft und Individuum miteinander versöhnt, zum Besten und zum Glück aller. „Justice is the bond which holds a society together, a harmonious union of individuals each of whom has found his life-work in accordance with his natural fitness and his training“. (Sabine 1973, S. 64)

Diese Gesellschaft braucht dann auch keine besonderen Regeln oder Institutionen und auch keines Zwangs (Sabine 1973, S. 62), weil unmittelbar ein

gesellschaftlicher Konsens herrscht und alle aus der „rechten Gesinnung“ heraus handeln (Precht 2016, S. 192).

Die Ungleichheit, die Popper anprangert, wird von den Gesellschaftsmitgliedern akzeptiert, weil sie der „natürlichen Ordnung“ entspricht. Der Rückgriff auf die Natur ist hier der theoretische Kunstgriff, um die demokratischen Forderungen nach Gleichheit beiseitelegen zu können. Das ökonomische Modell der Arbeitsteilung begründet die „rigide(n) Trennung von Herrschenden und Beherrschten. Sie erlaubt keine abwechselnde Regierung, wie sie für Demokratien kennzeichnend ist. Vielmehr zementiert sie eine Ordnung, in der die einen immer zuständig fürs Regieren, die anderen fürs Verteidigen, wieder andere fürs Ernähren sind“ (Ottmann 2001, S. 37).

Naturrechtsdenken und organizistische Gesellschaftslehren vertragen sich offensichtlich nicht mit dem Liberalismus und offensichtlich auch nicht mit dem Gedanken der Freiheit und Gleichheit. Das Gegenteil ist der Fall: Das Wohl des Kollektivs und die Ungleichheit verschaffen dem Individuum erst Glück. Dieses besteht nicht in der auf Selbstsucht basierenden Freiheit.

Natürlich bestehen eine ganze Reihe von Voraussetzungen in diesem Denken, die man akzeptieren muss: wie die Machtvergessenheit der Politiker, die fehlende Verselbständigung des Staates usw. Solange der Gedanke des Organizismus vorherrscht, ist der Machtanspruch des Staates nie „totalitär“ und trotzdem „selbstherrlich“: bedingt durch die ungleichen Fähigkeiten der Menschen.

3.2.6 Weitere Aspekte der Herrschaftsorganisation

Wenn man Platon wörtlich nimmt, dann hängt politisches Handeln nicht von den Institutionen ab, sondern von Personen: es gilt zu fragen, *wer regiert* (Ottmann 2001, S. 49). Wenn derjenige „gut“ ist, dann ist auch die Politik gut für das Gemeinwesen. Das ist das ethisch-normative Fundament, auf dem Platon politische Herrschaft aufbaut. Die Herrscher sind in seinem Fall „vernünftig“ und ihnen ist jedes eigensinnige Machtstreben fremd. Auf dieser Grundlage stimmt die Schlussfolgerung, dass gute Herrscher auch gute Politik machen.

Wie können wir abschließend, trotz der offensichtlichen Unwilligkeit Platons, in der Politeia eine Institutionenordnung zu entwerfen, über die verschiedenen Aspekte der Herrschaftsorganisation sagen? Was können wir aus der Politeia ableiten?

Der „*Herrschaftszugang*“ entspricht in keiner Weise dem demokratischen Prozedere, das Platon später in den „*Nomoi*“ als das „*Losverfahren*“ beschreiben wird und als einen notwendigen Teil einer stabilen, an der Realität ausgerichteten Ordnung ansieht. In der Politeia ist dagegen klar: es ist einer

kleinen Gruppe von „Denkaristokraten“ vorbehalten, an die Macht zu kommen. Die Auswahlprinzipien unterstehen nicht dem Volk, sondern werden von den Herrschenden selbst kontrolliert. Dazu gehört die Selektion der Begabten sowie ihre Erziehung und Ausbildung, damit sie auf den Weg der Erkenntnis gesetzt werden können. Diese Auswahl basiert auf „Ungleichheit“, da die Fähigkeiten der Menschen von Natur aus nun einmal unterschiedlich sind. Dies ist im Übrigen auch der Ausgangspunkt der modernen Elitentheorie, die wir in Kap. 8 dieses Buches behandeln wollen. Wahlen oder Losverfahren sind in der Politeia nicht vorgesehen. Und es gibt ebenso wenig die Möglichkeit der „Abwahl“ der Regierenden, denn wer sollte dazu befähigt oder berechtigt sein? Die sedimentierte soziale Struktur und die Ungleichheit in der Ressourcenausstattung lassen eine solche Abwahl nicht zu. So gibt es in Platons „Staat“ auch keine Mechanismen, von den Herrschenden eine Rechenschaft über ihr Regierungshandeln zu verlangen. Es gibt keine Verantwortung vor dem Volk. Für Platon ist der Moralpakt schlicht nicht zu hintergehen.

Das „*Herrschaftsmonopol*“ ist fest in der Hand der „Gelehrten“, der Experten. Es gibt keine Nebenregierungen weder in Politik noch in der Gesellschaft.

In der „*Herrschaftsstruktur*“ gibt es keine Gegengewalt. Platon sieht keine Hindernisse im politischen Entscheidungsablauf vor, wie etwa die Existenz einer politischen Opposition oder eine mögliche Verweigerungshaltung der Bevölkerung. Eine solche Opposition oder einen solchen Ungehorsam kann es ja auch nicht geben, weil die Gesellschaft, wie gezeigt, wie ein einziger Körper gedacht ist und sich die einzelnen „Teile“ nicht gegen die Funktionalität des Ganzen richten können. Die institutionelle Konsequenz ist eine *monistisch* angelegte Ordnung, in der Meinungsvielfalt und Widerspruch keinen Platz haben, keinen Platz haben können: Wie könnten sich Unwissende gegen „wahre Wissende“ stellen? Dies ist vielleicht in einer fehlerhaften Welt denkbar, aber nicht in der perfekten Ordnung der Politeia.

So ist es schließlich auch klar, dass die „*Befähigung*“ der Bürger, hier, wenn man so will, der Kriegerklasse und der Erwerbsklassen, nicht auf eine Befähigung zum Zoon Politikon, zur aktiven Partizipation hin ausgerichtet ist, sondern sich auf die Entwicklung der eigenen praktischen Fähigkeiten, deren die Gesellschaft bedarf, beschränkt. Politik-Machen ist ein Privileg der „Denkaristokratie“ und damit eine uneinnehmbare Festung für den Rest der Bevölkerung – es sei denn, es gelingt gewissen Mitgliedern der Kriegerkaste, über besondere Befähigung und Selektion und Erziehung in die Denkaristokratie aufzusteigen. Dies ist sogar der normale Weg in Platons Welt, da die Denkaristokratie ihre Erfüllung nicht in der Reproduktion findet, sondern in der Seelenbefriedigung. Man braucht also die Kriegerkaste aus Reproduktionszwecken. Für den Großteil

der Bevölkerung hat dies keinerlei Konsequenzen. Der Machtzirkel bleibt eng geschlossen.

Ein kurzes Wort zu den späteren Schriften Platons: Platon hat schließlich ein alternatives politisches Regime in den „Gesetzen“, zum Teil vorher im „Politikon“ entwickelt. Dabei gelten ihm nun der das Recht respektierende Monarch oder die das Recht respektierenden Aristokraten als zweitbeste Alternative, die sich auch realistischer umsetzen ließe. Die Bindung an allgemeine Gesetze gilt dann als Bedingung für einen „tugendhaften Staat“, wenn die Herrschenden nicht mehr über die „theoretische Autorität“ der Philosophen, sondern nur noch über „praktische Autorität“ verfügen (Simmons 2012)¹². Mit dem Verlust der theoretischen Autorität ist allerdings der selbstsüchtigen Willkür Tür und Tor geöffnet und bedarf es zusätzlicher Mechanismen, die die Machtträger auf dem Kurs des guten und gerechten Staates halten.

3.2.7 Bilanz

Wenn wir uns die Herrschaftslegitimität und die Herrschaftsorganisation anschauen, dann ist es klar, dass Platons Politeia gut in den Typus des selbstherrlichen autoritären Regimes hineinpasst und in jederlei Hinsicht bewusst zur moralisch minderwertigen Demokratie abgegrenzt und unterschieden wird. Platon bemüht sich ausführlich darum zu begründen, warum nur ein kleiner Teil der Bevölkerung zur politischen Führung berechtigt sein kann und deren Legitimität darzulegen. Diese beruht in diesem Fall auf der Vernunft oder der „wahren Erkenntnis“, die in der Erkenntnis der „Ideen des Guten, Schönen und Gerechten“ besteht, die wiederum die Grundlage des Wissens um eine gerechte Gesellschaft ist. Die Vernunft ist die Legitimitätsquelle der Regierenden und ihre Legitimität muss in direktem Zusammenhang mit dieser „externen Quelle“ stehen: in diesem Fall darin, dass die Erkenntnis vernünftiger Prinzipien sie gleichsam zum Medium einer durch und durch tugendhaften und gerechten Gesellschaft werden lässt. Diese Mediumfunktion, diese Vermittlerrolle, legitimiert ihren Machtanspruch. Den Gelehrten wird dabei jedes Machtstreben

¹²„Practical authorities are those whose commands or pronouncements give us distinctive kinds of reasons to act in accordance with them. Theoretical authorities are experts on their subjects. In both cases, our recognition of a pronouncement as issued from an authority provides us with reasons to act or to believe that are both peremptory and content independent (Hart 1982, S. 261; Simmons 2012, S. 23 f.).“

abgesprochen. Regieren heißt unmittelbar „gut“ zu regieren, auf der Grundlage der wahren Erkenntnis und des Fehlens eines Machtstrebens. Wissen bedeutet auch unmittelbar Umsetzung der Idee des Guten in die politische Praxis. Dies gehört zu den Pflichten der Regierenden. Die Herrschaft ist also legitimiert und sie ist autoritär. Letzteres erschließt sich aus dem „Ständecharakter“ der statisch-segmentierten Gesellschaft: die Annahme des Prinzips der Arbeitsteilung und das Ziel der sozialen Kooperation bedingen auch eine Arbeitsteilung in Sachen Regieren. Letztere soll denen zukommen, die es verstehen zu regieren, nicht aber den dazu nicht Befähigten. Ein Überschreiten der sozialen Kompetenzen ist für Platon immer der Vorbote für Chaos und ein Sinnbild für die Demokratie, in der es zu dauernd überlappenden Forderungen nach mehr Kompetenzen und Besitznahme kommt. Eine tugendhafte Gesellschaft kann darauf nicht basieren. Insofern kann es keinen begründeten Widerspruch gegen selbstherrliche Entscheidungen der Denkaristokratie geben. Und dementsprechend ist die ganze Herrschaftsorganisation monistisch aufgebaut, ohne dass Platon diese im institutionellen Detail darstellt.

Der Herrschaftsanspruch eröffnet die Diskussion über einen lediglich hierarchisch-autoritären oder einen totalitären Machtanspruch. Ich habe diesen Aspekt oben anhand von Poppers These diskutiert. Ganz offensichtlich lassen sich hier zwei Messlatten anlegen: Gemäß Poppers liberalistisch-demokratischer Sichtweise endet Platon mit seiner Konstruktion in einen totalitären Anspruch und führt als Beleg die Kollektivierung des Gerechtigkeitsbegriffes an, der den Individuen die Möglichkeit nach Forderung von Gleichbehandlung in der Gesellschaft und individuellen Freiheiten vor dem Gesetz praktisch wegnimmt. Indem Platon dies tut, erhält das Kollektiv, der Staat, umfassende Rechte in das Privatleben einzugreifen, die so weit gehen wie die Abschaffung des Privateigentums, die Kontrolle der Reproduktion der gesellschaftlichen Individuen und die Festlegung der Erziehung. Das Individuum ist also nicht mehr vor dem Kollektiv geschützt. Das Kollektiv dagegen erhält genügend Legitimität, um im Namen der Gleichgesinnten – und das sind ja alle – solche Regulierungen vorzunehmen.

Aus der Sicht Platons stellt es sich anders dar: Für ihn ist der Staat ein ethisches Projekt, ein „moral compact“, eine moralische Vereinbarung auf der Grundlage einer funktionalistischen Argumentation: weil es in meinem eigenen (biologisch begründeten) Interesse liegt, an der sozialen Kooperation teilzunehmen und dort meine Aufgaben bereichsbeschränkt auszuüben, erkenne ich auch unmittelbar den höherwertigen Rang des für alle nützlichen Gemeinlebens und seinen Anspruch auf Regulierung an. Es ist zu meinem eigenen Besten und entspricht meinen eigenen Interessen. Dadurch, dass sich so eine tugendhafte Gesellschaft verwirklichen lässt, erreiche ich auch gleichzeitig mein Grund-

bedürfnis, im Einklang mit der Natur meine Kräfte zu entfalten. Dies bedeutet individuelles Glück. Die Gemeinschaft ist also auf die Verwirklichung des Glücks des Einzelnen konzentriert. Sie ist nicht außerhalb des Individuums, sondern in ihm. In der Hegelschen Sprache: Das Individuum ist in der Gemeinschaft „aufgehoben“, verliert aber dadurch seine Individualität nicht. Aus der Sicht Poppers ist der Machtanspruch so totalitär, weil die individuelle Freiheit, sich auch gegen das Kollektiv zu wehren, weggenommen wird. Aus der Sicht Platons ist der Machtanspruch funktional und dient der Verwirklichung des Individuums über oder mithilfe der Gemeinschaft.

Warum ist es abschließend richtig, hier von einer „sittlichen Autorität“ zu sprechen?

Durch die ganze Politeia zieht sich die Suche nach einer harmonischen, stabilen und „tugendhaften“ Gesellschaft, in der eine „einsichtsvolle Lebensführung“ möglich wird. Diese Einsicht führt zur Gemeinschaftsorientierung und zur Anerkennung der arbeitsteiligen und nach Befähigung geordneten Gesellschaft sowie der hierarchisch-autoritären Ordnung. Die Philosophen als Regierende haben nur ein Ziel und das ist die „Ideen des Guten, Schönen und Gerechten“ zu erkennen. Es ist die Vernunft selbst, die es möglich macht, eine ideale Gesellschaft zu denken und zu verwirklichen. Dementsprechend ist ihr politisches Tun auf die Verwirklichung des „Guten, Schönen und Gerechten“ ausgerichtet. Die Herrschaft ist in diesem Sinn unmittelbar „sittliche Autorität“: sittenstreng und moralisch einwandfrei. Insofern fasst der Begriff tatsächlich gut zusammen, was Platon hier an autoritärer Ordnung vorstellt. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, dass dies Konfuzius, den er nicht kannte, schon vor ihm in einer anderen Kultur ganz ähnlich versucht hat, ohne dass hier natürlich der Diskurs identisch wäre. In ihrer Betonung einer sittlichen Autorität sind sie aber gleich.

3.3 Konfuzius: Die Politik des „rechten Weges“

3.3.1 Einleitende Bemerkungen

Wenn man etwas über die Lehre des Konfuzius (551–479 v. Chr.) erfahren möchte, entdeckt man schnell, dass es sich hier um ein Lehrgebäude handelt, in dem viele Stimmen mitsprechen. Zunächst einmal hat Konfuzius selbst gar keine eigenen Schriften hinterlassen, sondern es gibt lediglich – ganz ähnlich wie bei Sokrates – nicht autorisierte Aufzeichnungen seiner Schüler sowie späterer Gelehrter – vor allem Mencius und Xunzi –, die sich wie Platon bei Sokrates als

„Übersetzer“ von Konfuzius Ideen begriffen, dabei aber durchaus auch eigene Akzente setzten oder bestimmte Thematiken fortspannen, bei denen man nicht weiß, ob Konfuzius sich hierin tatsächlich vollständig wiedergefunden hätte. Hinzu kommt, dass sich die Lehre, ganz im Gegensatz zu Platons Politeia, im Laufe der Jahrhunderte immer größerer Beliebtheit in Politik und Gesellschaft Chinas erfreute und etwa seit dem 3. Jahrhundert nach Christus – unter der Han- und dann, ab dem 6. Jahrhundert unter der Tan-Dynastie – zur offiziellen Staatsphilosophie in China avancierte. Auch dies brachte neue Interpretationen und Auslegungen des Werkes mit sich. Der Konfuzianismus – so kann man die Lehre seit dieser Zeit berechtigterweise nennen – behielt seinen Einfluss in China bis zum Ende des Kaisertums im Jahre 1905. Unter der kommunistischen Regierung verlor er zunächst jede Bedeutung und wurde erst ab den 1990er Jahren wieder als Inspirationsquelle für politische Diskurse der kommunistischen Partei akzeptiert (Rainey 2010, S. 205; Bell 2016). In anderen Ländern Asiens konnte sich der Einfluss auch im 20. Jahrhundert durchgehend erhalten, so etwa in Japan, Südkorea oder Taiwan. Der Konfuzianismus hat also im Gegensatz zu vielen anderen politischen Philosophien tatsächlich Eingang in das politisch-praktische Denken gefunden und ist wirkungsmächtig geworden. In welcher Form werden wir in den folgenden Ausführungen zumindest kurz streifen. Mit dieser Wirkungskraft lassen sich dann später nur noch die marxistisch-leninistische und die faschistischen Lehren vergleichen (siehe Kap. 7).

Trotz dieser Vielzahl an Quellen und Interpretationen von Konfuzius' Ideen wird doch meist eine Sammlung von Denkprüchen – denn darum handelt es sich meistens – als relativ authentische Äußerungen des Konfuzius angesehen, die sogenannten „*Analekten*“ (Confucius 1979). Ich werde mich meist hierauf beziehen, wenn ich die Lehre des Konfuzius darstelle. Hinzu kommt noch eine Lehrschrift, die erst viel später entstanden ist, aber ebenfalls als ein essentielles Werk angesehen wird und das ist die „Doktrin der Mitte“ (Eno 2016). Mencius (372–289 v.C.) gilt als ein sehr wichtiger späterer Interpret. Gelegentlich sollen zumindest anhand der Sekundärliteratur auch seine Gedanken miteinbezogen werden.

Konfuzius als Person kam wohl aus der niedrigeren Adelsschicht und verdingte sich bei verschiedenen Fürsten. Solche Anstellungen sollten ihm nicht nur ein Einkommen verschaffen, sondern durchaus auch dazu dienen, als Berater tätig zu sein. Er war jemand, der von seinen Ideen über die Gesellschaft überzeugt war und bei der Umsetzung dieser Ideen – hier fühlt man sich an Machiavelli erinnert – bei den Herrschern ansetzte. Eine soziale Bewegung gründete er nie, wohl aber – auch hier wieder Parallelen zu Platon – eine Schule, in der er Philosophie, Musik, Sittenpraktiken und Mathematik unterrichtete. Dies war die Basis – obwohl man nie genau erfahren hat, wie viele Schüler er tatsächlich hatte – für

die Verbreitung seiner Ideen, nicht aber der Einfluss auf die Politik über seine Beratertätigkeit. Die blieb eher erfolglos (Rainey 2010). Es sollte Jahrhunderte dauern, bis sich seine Lehre tatsächlich auch in der Politik durchsetzen konnte.

Konfuzius ist deswegen für uns interessant, weil im gesamten Lehrgebäude – also über die Jahrhunderte und viele Interpreten hinweg – das Thema des „guten Regierens“ im Mittelpunkt steht (Chan und Chan 2014), Regieren dabei aber immer autoritäres Regieren meint. Zwar wird gerade in neueren Diskussionen auch die mögliche Demokratietauglichkeit seiner Lehre diskutiert – ich werde darauf am Schluss des Kapitels eingehen –, es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass Konfuzius Regieren als autoritäre Herrschaft verstand – als selbstherrliches, aber legitimes Entscheiden.

Konfuzius ist weiter wichtig, weil das normative Ziel seiner politischen Philosophie eine tugendhafte Gesellschaft ist, deren Gehalt wir noch analysieren müssen. Hier trifft er sich mit Platon und es macht Sinn, diese beiden Autoren in Zusammenhang miteinander zu betrachten. Konfuzius Werk ist weder religiös inspiriert (s. u.) noch vertritt es eine Weltanschauung wie die Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert. Das Ausgangsziel ist die Verbreitung von moralischem Verhalten in Politik und Gesellschaft.

3.3.2 Die Begründung der normativen Ziele

Die Zeit, in der Konfuzius lebte, also im 5. bis 4. Jahrhundert vor Christus, war geprägt vom langsamen Zerfall der alten Zhou-Dynastie, ein zentralistisch geführtes Feudalsystem. Der Zerfall zeigte sich im Verlust der zentralen Macht des Zhou-Kaisers und der Zersplitterung des Reiches in eine Vielzahl von Fürstentümern. Wie Rainey berichtet, bedeutete dies ein ständiges Aufflammen von Kriegen um Territorien, eine gnadenlose Unterdrückung und Ausbeutung der Landbevölkerung und dauernde Palastintrigen, in denen sich selbst Väter und Söhne Kämpfe um die politische Macht lieferten (Rainey 2010). Es war ganz offensichtlich eine Zeit – Platon hatte dies nach den Peloponnesischen Kriegen erlebt (s. o.) – hochgradiger politischer Instabilität mit allen negativen Folgen für die Bevölkerung. Und Konfuzius fühlte sich, wie Platon, veranlasst, dieser zerfallenden Welt eine andere, bessere Welt als Vision, ja als Auftrag an sich selbst, die Herrscher und die Bevölkerung, gegenüber zu stellen.

Dabei war Konfuzius nicht mit einer demokratischen Ordnung konfrontiert, die, wie bei Platon, selbst als Teil des Problems angesehen werden konnte, sondern durchgehend mit monokratischen, ja in zunehmendem Maße mit tyrannischen Systemen. Der Gedanke der Volksherrschaft als eine mögliche Regime-Alternative

konnte so noch keinen Eingang in sein Werk finden. Sein Bemühen konzentrierte sich darauf, die überall herrschenden autoritären Ordnungen besser zu machen, wobei es aber teilweise zu interessanten Gedanken über die Rolle der Regierten kommt, die, wie gesagt, von manchen Autoren durchaus einer Demokratie naheehend betrachtet werden.

Die *Ausgangsfrage*, die Konfuzius sich vor diesem Hintergrund stellt, ist – und das können wir als das normative Ziel seiner Lehre sehen – wie man Politik und Gesellschaft so organisieren kann, dass Ordnung und harmonisches Zusammenleben wiedergewonnen werden können (Yutang 1957; Rainey 2010). Seine Antwort ist im Kern: über eine radikal andere moralische Einstellung. Wie die auszusehen hat, beschäftigt ihn in den „Analekten“. Sein Werk ist in dieser Hinsicht ein Lehrbuch, ein Kompendium für den „rechten Weg“, dem „*Dao*“. Konfuzius offeriert eine Sittenlehre, in erster Linie um die Politik, das heißt die damaligen Herrscher und ihre Machtapparate, einzuhegen, was allerdings nicht ohne eine radikale Umwälzung des Verhaltens aller Bürger vonstatten gehen konnte. In gewisser Hinsicht sehe ich aber sein Anliegen ähnlich wie das von Machiavelli, nämlich als eine „Klugheitslehre“ für die Herrschenden. Sehr viele Passagen in den *Analekten* handeln davon, wie sich Herrscher zu verhalten haben. Im politischen Handeln lag der wesentliche Grund für die vielen Missstände. Dort bedurfte es eines anderen Denkens als dasjenige, das auf reiner egoistischer Willkür beruhte. Allerdings waren seine Empfehlungen genau gegenteilig zu Machiavelli: sie sollten Moral in die Politik bringen, während Machiavelli dezidiert „a-moralisch“ argumentierte (siehe Kap. 5). Konfuzius zeigt zumeist auf, was „gutes“ und was „schlechtes“ Verhalten ist.

Moral oder genauer Tugend im ursprünglichen Sinne des vorbildlichen Verhaltens sollte die Grundlage für harmonisches Zusammenleben liefern und Harmonie war wiederum die Vorbedingung für gesellschaftliche Stabilität und Ordnung. In diesem Dreischritt bewegt sich das normative Ziel der Lehre des Konfuzius.

Im Grunde genommen haben wir auch hier wieder – nach Platon – ein Werk mit „regulativen Ideen“ für eine bessere Welt, eine Zukunftsvision. Der Ausdruck „regulativ“ stimmt hier noch besser als bei Platon, weil sehr genau angegeben wird, welches die konkreten Regeln sind, denen man zu folgen hat. Dies hat Platon so nicht getan, obwohl seine Distanz zu jeder „Selbstsucht“ immer wieder deutlich gemacht wurde und seine „Idee des Guten“ ja nichts anderes als moralisch richtiges Handeln heißen sollte.

Konfuzius präsentiert dagegen kein philosophisch-theoretisches Gebäude wie Platon. Er spekuliert nicht über eine objektive „Ideenwelt“. Es gibt wenig

metaphysische Bezüge im Werk des Konfuzius. Wir finden stattdessen eine *praktische Philosophie* vor, die sich nicht aus ersten Prinzipien ableiten lässt, und die trotzdem Anspruch auf richtiges Wissen über richtiges Handeln erhebt.

3.3.3 Die praktische Philosophie des Konfuzius

Im Folgenden sollen zwei Fragen beantwortet werden: Erstens, was ist das moralische Fundament für harmonisches Zusammenleben bei Konfuzius und, zweitens, was bedeutet das genau für autoritäre Herrschaft?

3.3.3.1 Der moralische Mensch

Allgemein lässt sich behaupten, dass Konfuzius seine moralischen Prinzipien – man fühlt sich an Kant erinnert – zur absoluten innerlichen Richtschnur des Handelns der Einzelnen machen will. Und sie sollen absolut gelten. Dabei geht er – und noch viel stärker Mencius nach ihm (Rainey 2010, S. 87–104) – davon aus, dass im Grunde genommen ein jeder „von Natur aus“ zu moralischem Handeln fähig ist. Die Moral ruht sozusagen in uns. In einer Passage heißt es:

The Master said, “Man is born for uprightness. If a man loses his uprightness, and yet live, his escape from death is the effect of mere good fortune.” (Confucius 1979, S. 12).

„Uprightness“ kann hier mit moralischem Handeln gleichgesetzt werden. Dabei schwingt gelegentlich durch, dass dieser Moralkompass in uns als übereinstimmend mit dem „Tian“, dem Himmel, ist, den man hier vielleicht mit der Natur außer uns, dem Kosmos gleichsetzen kann. Platon hatte diese Verbindung ja explizit hergestellt. Bei Konfuzius wird manchmal darauf angespielt, ohne dass es eine zentrale Bedeutung für die Herleitung seiner Morallehre bekommen würde. Ich komme weiter unten bei den Legitimitätsquellen noch einmal darauf zurück.

Der Mensch ist also zum moralischen Handeln fähig, aber leider sind die Umstände nicht immer so, dass sich dies auch spontan äußern würde. Im Gegenteil, zu oft finden wir „love of superiority, boasting, resentments, and covetousness“ (McArthur 2010, S. 36), die negativ durchschlagen. Eine Morallehre hat natürlich den Zweck, des Menschen natürliche Fähigkeiten wieder hervorzuholen – über Erziehung und Vermittlung von moralischen Einsichten. Wenn dies gelingt, lassen sich die gestörten gesellschaftlichen Verhältnisse beseitigen.

Als positive Eigenschaften zählen bei Konfuzius in erster Linie „*Ren*“, Mitmenschlichkeit und Sympathie, im Englischen als „humanity“ übersetzt¹³; Entschlossenheit, dem „rechten Pfad“ (Dao) zu folgen¹⁴; Bescheidenheit und einfacher Lebenswandel¹⁵. Chan und Chan erwähnen noch ausdrücklich die Bereitschaft, sich für das allgemeine Wohl aufzuopfern als typisches Charaktermerkmal eines „guten Menschen“ (Chan und Chan 2014, S. 61)¹⁶.

Einen Menschen, der sich auf dem „rechten Weg“ oder Pfad befindet, nennt Konfuzius im Chinesischen einen „*Junzi*“¹⁷.

Der Junzi ist eine zentrale Figur in Konfuzius Denken. Er verkörpert den Typus Mensch, der diese Welt durch sein leuchtendes Vorbild tatsächlich verändern kann. Er kommt in bestimmter Hinsicht dem Philosophen Platons nahe in seiner charismatischen Rolle für ein besseres Gemeinwesen. Dabei ist der Junzi nicht einmal ein „Weiser“, der für Konfuzius bereits ein vollkommener Mensch ist¹⁸. Solche findet man aber nur sehr selten. Für ihn zählen dazu nur einige weise Könige älterer Dynastien, die er verehrte und die er als Zeitzeugen einer besseren Periode sah. Der Junzi dagegen ist ein Suchender, aber mit dem festen Willen und erklärten Ziel, sich durch nichts von dieser Suche abbringen zu lassen. Es wird Anfeindungen und Schwächen im Einhalten der moralischen Prinzipien

¹³„In other Confucian texts, however, the meaning of the terms seems more restricted, corresponding to a disposition towards care and concerns for others, rooted strongly in family love, but extending towards others in varying degrees of strength, which may be increased through a regimen of ethical self-cultivation“ (Eno 2016: Glossary: Ren).

¹⁴The Master said, „The superior man, in the world, does not set his mind either for anything, or against anything; what is right he will follow“ (Confucius 1979, S. 11).

¹⁵The Master said, „The firm, the enduring, the simple, and the modest are near to virtue“ (Confucius 1979, S. 35).

¹⁶„Everyone can agree upon fundamental virtues: love is welcome, caution is advisable, self-sacrifice for the greater good will be honoured, humility is the basis for wisdom“ (Chan und Chan 2014, S. 61).

¹⁷Eigentlich bedeutet der Begriff „der Sohn des Herrschers“, bezog sich dann aber insgesamt auf den Erbadel und vor allem auf dessen distinguierte Verhaltensweisen. Das ist der Grund, dass im Englischen gerne „gentleman“ als Übersetzung gebraucht wird (Eno 2016: Glossary: Junzi). Bei Konfuzius steht der Begriff allgemein für eine distinguierte moralische Lebensführung. Ich werde ihn so unübersetzt übernehmen.

¹⁸„Practicing moral virtues, with the attitude of humanity and practicing rituals can make us gentlemen – and if we are perfected in them: a sage“ (Rainey 2010, S. 45).

geben, aber das Entscheidende ist, wie Konfuzius sagt, am „rechten Weg“ festzuhalten. Der Junzi ist jemand, der sich selbst zurücknimmt, nicht nach Reichtum oder sozialen Privilegien, sondern nach moralischer Vervollkommnung strebt, der gerecht denkt und handelt, der ehrlich ist und die Wahrheit ausspricht¹⁹, der sein Wissen weiter gibt, „angemessen“ handelt (im Chinesischen „Yi“; (Eno 2016: Glossary: Yi)) und der vor allem auch die *Rituale* („Li“) pflegt und damit zeigt, dass er Respekt gegenüber seinen Mitmenschen, Eltern und Vorfahren in sich trägt (McArthur 2010, S. 18)²⁰.

The philosopher Tsang said, “Let there be a careful attention to perform the funeral rites to parents, and let them be followed when long gone with the ceremonies of sacrifice; -then the virtue of the people will resume its proper excellence.“ (Confucius 1979, S. 1 f.).

In alten Traditionen und Riten entfaltet sich das „Herz“ der Menschen, wird Ren geweckt, Respekt als Habitus eingeübt und Wissen vermittelt:

The Master said, “I am not one who was born in the possession of knowledge; I am one who is fond of antiquity, and earnest in seeking it there.“ (Confucius 1979, S. 16).

Charakteristiken wie Bescheidenheit und Einfachheit in der Lebensführung, angemessenes Verhalten und Respekt vor den Mitmenschen zeigen – dies gilt

¹⁹If names be not correct, language is not in accordance with the truth of things. If language be not in accordance with the truth of things, affairs cannot be carried on to success (...). „Therefore a superior man (der Junzi; DB) considers it necessary that the names he uses may be spoken appropriately, and also that what he speaks may be carried out appropriately. What the superior man requires is just that in his words there may be nothing incorrect.“ (Confucius 1979, S. 33).

²⁰Chang und Chang führen die vielen Eigenschaften auf, die Konfuzius in seinen Schriften den Junzi zuschreibt: „Considering the substantive content of leadership qualities proposed by Confucianism, this superior person does seem to be the most extraordinary; he is expected to be kind (ci), benevolent (ren), strong (qiang), diligent (qin), reverent (jing), agile (min), bright (ming), wise (zhi), sincere (zheng), polished (wen), responsive (neng ying), reflective (si), gentle (wen), careful (shen), faithful (zhong), humble (qian), flexible (bian), righteous (zheng), generous (wei), courteous (gong), courageous (yong), observing (cha), forgiving (shu), consistent (heng), persistent (yi), appropriate (dong), moderate (jie), magnanimous (kuan), equanimous (jing), impartial (gong), public-spirited (gong), trustworthy (xin), filial (xiao), and so on“ (Chan und Chan 2014, S. 59).

es hier hervorzuheben – dass ein Junzi nie nach Macht streben würde. Seine Erfüllung besteht in der Verkündung der Lehre und dem „guten Leben“ als Vorbild für andere. Allerdings soll sich der Junzi dabei auch durchaus um öffentliche Ämter bemühen, die ihm die Möglichkeit eröffnen, „Gutes“ zu tun. Innerhalb solcher Positionen wird er aber strikt auf dem „rechten Weg“ bleiben. Konfrontiert mit Entscheidungen, die diesen Weg kompromittieren würden, hat sich der Junzi immer für den „rechten Weg“ zu entscheiden und notfalls seinen Abschied aus dem öffentlichen Dienst zu nehmen.

Es ist interessant zu bemerken, dass Konfuzius den Junzi nicht als eine Rolle definierte, die mit bestimmten sozialen Schichten verknüpft war. Die Basisidee war, dass ein jeder in der Gesellschaft zum Junzi werden konnte, wenn er es denn wollte. Die Rolle abstrahiert also von sozialen Unterschieden, obwohl die Wirklichkeit damals wohl anders aussah und nur gehobene Schichten sich die Schule des Konfuzius leisten oder, später, die Unterrichtsmaterialien, die Zugang zu den öffentlichen Ämtern verschaffen konnten, bezahlen konnten (Rainey 2010). In dieser Hinsicht hat seine Lehre – und das wird vor allem in der demokratietheoretischen Diskussion des Konfuzius hervorgehoben – einen gewissen egalisierenden Charakter, ganz ähnlich wie Jesus auch niemanden von der Aufnahme ins Christentum ausschließen wollte. Hier gibt es Parallelen. Platon dagegen konstruierte den Philosophen als eigene Schicht, als Denkaristokratie. Der Junzi hat eine ähnliche herausgehobene Stellung wie der Philosoph bei Platon, die sich hier allerdings durch das tugendhafte Verhalten und nicht rein durch das Wissen – dieses aber auch – auszeichnete (Sim 2007, S. 183). Vor allem kann jemand Junzi werden, egal wo es ihn sozial hin verschlägt (s. u.), in welcher sozialen Position auch immer: ob als Befehlshaber oder Befehlsempfänger als Herrscher oder als Bauer. Die Gesellschaft ist sozusagen mit solchen Junzis durchmischt.

Warum ist der Junzi so wichtig in Konfuzius praktischer Philosophie? Er war sicherlich das Gegenbild zu den existierenden Herrschern und ihrem Machtapparat (Regierung und Bürokratie – Parlamente gab es natürlich nicht). Der grundlegende Gedanke hierhinter war aber, dass sich Gesellschaft durch die *Vorbildfunktion der Junzis*, gerade auf der politischen Ebene, moralisch verändern würde²¹. In zahllosen Passagen wird gezeigt wie der Junzi der Bevölkerung durch sein Beispiel eines guten und gerechten Lebens „Moral“ beibringt. Der normale

²¹The Master said, „He who exercises government by means of his virtue may be compared to the north polar star, which keeps its place and all the stars turn towards it“ (Confucius 1979, S. 2).

Mann oder die normale Frau würden durch solche Vorbilder angeleitet werden und ihre ansonsten selbstsüchtigen Bestrebungen unterdrücken:

Chi K'ang, distressed about the number of thieves in the state, inquired of Confucius how to do away with them. Confucius said, „If you, sir, were not covetous, although you should reward them to do it, they would not steal.“ (Confucius 1979, S. 31)

Wo allerdings Vorbilder regieren, ist Autorität nicht weit, ja, die Vorbildfunktion beruht auf Autorität: Sie entspricht der Lehrer-Schüler-Beziehung. Auf die Politik angewandt, wird sie zum Paternalismus.

3.3.3.2 Gesellschaft und Autorität

Tatsächlich aber ist Autorität bei Konfuzius noch viel mehr als nur die Vorbildfunktion der Junzis. Für ihn baut die Gesellschaft selbst nämlich auf einer Reihe von grundlegenden Autoritätsbeziehungen auf, die praktisch in allen Schichten anzutreffen sind, so wie der Junzi allgegenwärtig sein kann. Und hier kommt ein normatives a priori: das ist auch gut so.

Er greift hier einerseits auf typische soziale Beziehungen zurück, wie man sie in allen Gesellschaften und in allen Schichten finden kann: dazu zählt zuallererst die Beziehung der Kinder mit den Eltern, dann von Ehemann und Ehefrau, die der Geschwister untereinander (älterer und jüngere Bruder oder Schwester), die Beziehung zwischen Freunden (älterer und jüngerer) und schließlich, für uns am Bedeutendsten, die zwischen Herrscher und Beherrschten. Diese Beziehungen lassen sich selbstverständlich überall finden. Es kommt hier nun darauf an, diese Beziehungen qualitativ zu definieren, in dem Bezug der beiden Teile in jeder Beziehung aufeinander und es ist an dieser Stelle, dass Konfuzius das asymmetrische, autoritäre Verhältnis zur wünschenswerten Form der sozialen Beziehung propagiert. Die Kinder gehorchen den Eltern, die Ehefrau dem Ehemann und natürlich die Beherrschten dem Herrscher. Nur wenn dies in der Gesellschaft tatsächlich so gelebt wird, dann sind überhaupt die Grundlagen für eine harmonische Ordnung vorhanden. Es bedarf der Junzis auf der individuellen Ebene, auf der gesellschaftlichen aber der Segmentierung in autoritäre Beziehungen²².

²²„There are five things that extend throughout the world and three means of practicing them: ruler and minister; father and son; husband and wife; elder and younger brother; friend meeting friend. These five form a universal Dao for the world. Wisdom, humanity, valor: these three form the universal virtues for the world. There is but a single means of putting them into practice“ (Eno 2016, S. 32).

Hinzu kommt, dass Konfuzius sich vorstellt, dass sich ein jeder mit seiner „natürlichen“ Position – was aber durchaus auch weiter im Sinne der sonstigen gesellschaftlichen Stellung innerhalb der Schichtensegmentierung meinen kann – auch abfindet, sie anerkennt. Diese Anerkennung der gesellschaftlichen Position durch die gesellschaftlichen Individuen – ob als Befehlshaber oder als Befehls-empfänger – verschafft erst die Grundlage für Ordnung²³.

An dieser Stelle bieten sich wieder Parallelen zu Platon an: Konfuzius konstruiert hier zwar keine Ständegesellschaft, aber doch das Bild einer Gesellschaft, deren Ordnung auf festgelegten (natürlichen) Rangordnungen beruht. Ohne ein solches Bild kommt offensichtlich ein auf Ordnung bedachtes (konservatives) Denken nicht aus.

Wir können hier aber noch nicht stehen bleiben. Denn das Besondere der Lehre des Konfuzius finden wir darin, *wie* die Autoritätsbeziehung nun gedacht ist.

Nehmen wir die für alle anderen Autoritätsbeziehungen grundlegende Beziehung zwischen Eltern und Kind, die aus der *Kindespietät* besteht, wie Weber es nennt (Weber 1976, S. 610), also dem absoluten Respekt des Kindes gegenüber den Eltern und ihren Anweisungen²⁴. Dem gegenüber steht aber auch die absolute Pflicht der Eltern, ihre Verantwortung für die Kinder wahrzunehmen. Eine solche Beziehung ist unauflösbar und sie konstituiert für Konfuzius die Basis für alle anderen Autoritätsverhältnisse, weil man genau in der Familie zuerst lernt, seine angestammte Position einzunehmen und seine Rolle in dieser Autoritätsbeziehung zu erfüllen. Sie ist auch die eigentliche Basis für „Ren“, die Mitmenschlichkeit. Hier lernt man das Akzeptieren der „Weisheit“ des Älteren auf der einen und die Verantwortung als „Weiser“ auf der anderen Seite als die beiden essentiellen stabilisierenden Komponenten einer sozialen Beziehung. Voraussetzung für beide Haltungen ist der gegenseitige Respekt. Die „*Reziprozität*“ sozialer Beziehungen innerhalb von Autoritätsverhältnissen, hier definiert

²³Wir finden diesen Gedankengang bei Konfuzius in der folgenden Passage wieder (Confucius 2007, S. 3): „Duke Ching of Ch'i asked Confucius about government. Confucius replied: „Let the ruler be a ruler, minister be a minister, father be a father, son be a son“. The Duke said: „Excellent! Indeed, if the ruler is not a ruler, the ministers not ministers, fathers not fathers and sons not sons, even if I have food, how can I eat it?“ (Diese Anerkennung seiner eigenen Position in der Gesellschaft ist im Chinesischen „Chen-Ming“).

²⁴„Filial piety and fraternal submission – are they not the root of all benevolent actions?“ (Confucius 1979, S. 1).

durch die beiden Eigenschaften von Kindespietät und Verantwortung, ist *der* Kerngedanke in der praktischen Philosophie des Konfuzius. Reziprozität lässt sich allerdings auch noch in einem allgemeineren Sinn verstehen, ohne diese Qualifizierung von Respekt und Verantwortung, und wird dann quasi zu einem „kategorischen Imperativ“ (im Allgemeinen nennt man das die „Goldene Regel“ im Werk des Konfuzius):

„Indeed, when asked by his student Zigong, ‘Is there a single word that could guide one’s entire life’, he answered, ‘Should it not be reciprocity? What you do not wish for yourself, do not do to others.’“ (McArthur 2010, S. 21).

Diese Regel zeigt, dass es Konfuzius nicht in erster Linie um eine Legitimierung bestehender Autoritätsverhältnisse ging, sondern um deren Transformation auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts und Achtung – ohne dabei allerdings von Autorität selbst Abstand zu nehmen. Das unterscheidet ihn von Kant.

Kommen wir nun zur politischen Herrschaft und das heißt zur *Beziehung von Herrscher und Untertan*, die Konfuzius als eine der fünf fundamentalen gesellschaftlichen Autoritätsbeziehungen anerkennt.

Die Herrschaftsbeziehung gestaltet sich nach demselben Prinzip wie die Eltern-Kind Beziehung. Ihr Funktionieren wird in der Familie vorbereitet und ist praktisch nur eine paternalistische Beziehung auf dem höheren, gesellschaftlichen Niveau. Nichts ist hier anders: Dem Herrscher soll der gleiche Respekt, das gleiche Vertrauen und die gleiche Loyalität entgegengebracht werden wie sie das Kind gegenüber den Eltern empfindet. Und der Herrscher hat sich auf die gleiche Weise um seine Untertanen zu kümmern wie die Eltern um ihre Kinder. Das Reziprozitätsprinzip gilt auch hier. Dies lässt sich mit Weber als ein „patrimoniales Herrschaftssystem“ oder einfach als „paternalistische Herrschaft“ bezeichnen²⁵.

Der Herrscher soll herrschen – daran wird bei Konfuzius nicht gerüttelt -, aber er sollte es „klug“ tun und dafür muss er die Tugendregeln beachten, die wir uns im nächsten Abschnitt etwas ausführlicher ansehen wollen. Und die Regierten sollten sich in diese Herrschaft fügen, sie anerkennen („Te“ im Chinesischen) (Confucius 2007, S. 3).

²⁵„Wie der Patrimonialismus genetisch aus den Pietätsbeziehungen der Hauskinder gegenüber der hausväterlichen Autorität entstanden ist, so gründet der Konfuzianismus die Subordinationsverhältnisse der Beamten zu Fürsten, der niederen zu den höheren Beamten, vor allem auch der Untertanen zu den Beamten und zu dem Fürsten auf die Kardinaltugend der Kindespietät“ (Weber 1976, S. 610).

3.3.4 Legitimitätsquellen

Im vorigen Abschnitt haben wir die Grundlagen der normativen Theorie des Konfuzius behandelt. Die normativen Ziele – Tugend, Harmonie, Ordnung und Stabilität – sind benannt und die Autoritätsbeziehungen als konstituierender Bestandteil harmonischen Zusammenlebens hervorgehoben worden. Die Herrscher-Beherrschten Beziehung wurde als fester Bestandteil der Autoritätslehre des Konfuzius vorgestellt.

In diesem Abschnitt nun stelle ich konkreter die Frage nach der von Konfuzius beschriebenen Legitimität und dem Legitimitätsglauben politischer Herrschaft. Die Antwort ist praktisch schon in der Darstellung der Morallehre eingebaut. Ich möchte sie aber noch einmal hervorheben.

Am Anfang soll aber die Frage stehen, was die „Letztbegründung“ der moralischen Prinzipien bei Konfuzius sein könnte. Platon erschuf hierfür eine ganze „Ideenwelt“ und das Naturrecht war ein ständiger Referenzpunkt für Harmonie. Wie sieht das bei Konfuzius aus?

Es gibt Hinweise, dass Konfuzius Lehre religiös inspiriert sein könnte und praktisch selbst eine Religion darstellt. Tatsächlich lassen sich hierfür aber kaum Belege finden und wenn, sind sie zum Teil widersprüchlich. Es gibt Stellen, in denen Konfuzius zu suggerieren scheint, dass unser „Herz“ („xin“), unser moralischer Verstand, irgendwie durch eine göttliche Kraft gegeben sei, um dann zu behaupten, dass wir demnach den Auftrag zur Schaffung einer ethisch perfekten Welt bekommen haben (Eno 2016, S. 7). Auch sprach Konfuzius manchmal so, als ob der Himmel ihn auserwählt hätte, um das Gute in die Welt zu bringen (Rainey 2010, S. 60). Auf der anderen Seite macht er immer wieder deutlich, dass der „Himmel“ keine große Bedeutung für unser Tun auf Erden habe²⁶ (Rainey 2010, S. 59 f.). Weder Gott noch ein Naturbegriff ergeben „a full-blown view...from which he systematically works out an account of the state and the ruler-ruled relations“ (Sim 2007, S. 169).

Insgesamt spielt das Übernatürliche, das Metaphysische, keine tragende Rolle in der praktischen Philosophie des Konfuzius. Es mag bei Konfuzius irgendwie mitgedacht sein, gehört aber nicht zum Begründungsschema. Das bedeutet

²⁶In one passage where Confucius refers to Heaven, he says, „Does Heaven speak? Yet the four seasons move in their cycle and all things receive life from Heaven. Does Heaven say anything?“ Here Confucius refers to Heaven as nature, neither knowing nor caring what human beings do. Confucius' students said that Confucius never talked about the Way of Heaven (Rainey 2010, S. 60).

aber auch, dass es Konfuzius an einer „Letztbegründung“ seiner praktischen Philosophie fehlt. Die moralischen Prinzipien des Konfuzius sind somit mehr „common sense“ – Prinzipien, die nach seinen Beobachtungen der Welt und wie sie funktioniert das Beste aus dem Menschen und dem Zusammenleben machen sollen. Insofern ist der Konfuzianismus auch keine Religion, sondern bleibt einfache praktische Philosophie, eine Kompendium der Lebensklugheit mit dem Ziel der Verbesserung der Welt²⁷.

Es fehlt damit aber auch an einer „externen Quelle“ der Legitimität. Stattdessen ist die Herleitung für den Legitimitätsglauben rein „intern“: sie basiert auf „Charisma“, definiert hier als moralisch-vorbildliches Verhalten und ist als Begründung sehr ähnlich zu Platons tugendhaften und weisen Philosophen, die allerdings ihre Macht aus der externen Quelle der „Vernunft“ ableiten können (s. o.). Das können die Junzis in der Lehre des Konfuzius nicht.

„Confucius speaks eloquently for the view that a virtuous leader inspires virtue in the people. A vicious ruler, on the other hand, would inspire vices (13.6, 12.18, 12.16). Confucius also believes that the effectiveness of a ruler is bound up with the way he interacts with his family. Being filial toward his elders and faithful to his friends will enable the ruler to earn the respect and loyalty of his people (2.20) and lead his people to aspire to the same humaneness (ren) he possesses (8.2, 1.2)“ (Sim 2007, S. 171).

Die Anerkennung des Vorbildes, die Ausnahmestellung, schafft Anerkennung und Autorität. Sie verleiht die Macht, politische Entscheidungen zu treffen. Sie schafft aber auch, wie oben demonstriert, Verantwortung für die Bevölkerung. Konfuzius äußert sich selten darüber, was dies konkret bedeutet, welche genauen Erwartungen an den Herrscher gestellt werden dürfen. In einer sehr interessanten längeren Passage wägt Konfuzius „spezifische Legitimität“ und „diffuse Legitimität“ gegeneinander ab und macht zum Schluss sehr deutlich, dass der Legitimitätsglaube das ausschlaggebende sein muss für eine stabile Herrschaft, der man Harmonie und Ordnung zutrauen darf:

„Tsze-kung asked about government. The Master said, the requisites of government are that there be sufficiency of food, sufficiency of military equipment, and the confidence of the people in their ruler. Tsze-kung said, ‘If it cannot be helped, and

²⁷Hsieh sieht diese Laizität der Lehre sogar als Waffe gegen religiösen Fanatismus (Hsieh 2013, S. 3 f.).

one of these must be dispensed with, which of the three should be foregone first?' 'The military equipment,' said the Master. Tsze-kung again asked, 'If it cannot be helped, and one of the remaining two must be dispensed with, which of them should be foregone?' The Master answered, 'Part with the food. From of old, death has been the lot of any men; but if the people have no faith in their rulers, there is no standing for the state'" (Confucius 1979, S. 29).

Wohlfahrt und Sicherheit sollen sicherlich eine „gute Herrschaft“ mitbegründen, es ist aber die charismatische Legitimität, die ausschlaggebend ist für eine dauerhafte Herrschaft und das heißt, moralisch vorbildlich zu regieren, entschlossen, wenn nötig mit harter Hand, aber gerecht und gütig zur Bevölkerung, ihr Wohl im Auge habend²⁸. Es gilt hier auch noch mal hervorzuheben wie Konfuzius hier auf dem Endziel, der Stabilität des Staates, besteht und wie die moralische Vorbildlichkeit als die wichtigste Ressource dorthin hervorgehoben wird. Moral aber sollte überall verwirklicht werden, auf der politischen und der gesellschaftlichen Ebene. Die Befähigung zur bestmöglichen Selbstentwicklung der Familien und Individuen und zum „moralischen Subjekt“ zählt natürlich zu den Hauptaufgaben einer Regierung (Chan und Chan 2014).

3.3.5 Herrscherrolle

Damit haben wir eigentlich auch schon die Herrscherrolle beschrieben: Eindeutig kommt es zu einer Distinktion von Herrschenden, womit der Herrscher und sein Machtapparat (Regierung und Bürokratie) verstanden wird und der Bevölkerung, die auf einem klaren Autoritätsverhältnis beruht. Das Reziprozitätsverhältnis zeigt, dass es auch in diesem Fall – wie bei Platon – nicht um die Verteidigung egoistischer Macht und Ausbeutung seitens der Herrscher geht, sondern um deren „Kultivierung“ wie es bei Konfuzius heißt und zwar über die Erziehung zum „rechten Pfad“. Konfuzius Sorge galt gerade der Ausübung tyrannischer Macht, die eine geordnete Gesellschaft unmöglich machen würde. Der „gute Herrscher“ sollte die Sorge um das Wohl aller an die erste Stelle setzen. Er sollte der gute „Hausvater“ sein, wie die Analogie zur Familie nahelegt, dem das Wohl seiner „Kinder“ nähersteht als sein eigenes Wohlbefinden.

²⁸Wie in der „Doktrin der Mitte“ steht: „There are nine canons for ruling the states of the world: refine your person, honor the worthy, cleave to your kin, respect high ministers, empathize with all officers, *treat the common people as your children*, attract the skilled craftsmen, treat those distant from you with gentleness, cherish the patrician lords“ (Eno 2016, S. 32).

Eine solche paternalistische Herrschaftsbeziehung lässt sich als „*Treueverhältnis*“ verstehen, in dem beide Seiten ihre Pflichten wahrnehmen: der Herrscher als autoritär regierender, aber in Kategorien des Gemeinwohls denkender und handelnder Akteur und die Bevölkerung als loyale und gehorsame Untertanen, die ihre gesellschaftlichen Pflichten wahrnehmen. Ein Paternalismus suggeriert ein „win-win-game“, eine Beziehung, die auf gegenseitigem Vorteil aufgebaut ist. Sie verlangt aber die Aufgabe des politischen Einspruchs oder Mitbestimmung seitens der Bevölkerung. Das Vertrauen in die Führung ersetzt eine solche Beteiligung, bringt aber dementsprechende Pflichten seitens der Herrscher mit sich. Selbstherrliche Entscheidungsmacht erfordert im Gegenzug die Berücksichtigung des relativen Wohlergehens der Bevölkerung.

Man kann dies als einen impliziten „*Moralpakt*“ zwischen Herrschern und Beherrschten ansehen, ein Arrangement gegenseitiger Pflichtversprechen, an die sich die beiden Seiten zu halten haben. Dieser Moralpakt lässt sich aber nicht, wie bei Hobbes, als ein fiktiver Vertrag denken, der „vernünftigerweise“ geschlossen wird. Er bildet sich *kulturell-evolutionär* heraus, aus unseren angeborenen moralischen Fähigkeiten, die die Autoritätsverhältnisse erst auf familiärer Ebene, dann auf der weiteren gesellschaftlichen Ebene (Freunde) und schließlich auf der politischen Ebene konstituieren.

In einer Demokratie schreibt man den Institutionen eine korrigierende Kraft zu, um politischen Machtmissbrauch zu verhindern. Im Konfuzianismus ist die institutionelle Ausgestaltung des Regimes letztendlich weniger wichtig, weil es im entscheidenden Moment, bei den realen Entscheidungen, so erläutern Chan und Chan (2014, S. 59), *auf die Regenten ankommt*. Sie müssen die richtige Anwendung von Institutionen und Instrumenten handhaben. Von ihnen hängt es schließlich ab, ob Wohlfahrt generiert wird oder nicht. *Von daher ist die Betonung der Personen im Konfuzianismus* anstatt der Institutionen, anstatt der Prozeduren wie den Wahlverfahren, zentral. Das war bei Platon nicht anders. Und von daher ist auch das Streben nach „exzellenten Führern“, nach „weisen Staatsmännern“ zu verstehen.

Wenn man bei Konfuzius die Herrscherrolle darstellen will, kann man nicht nur an die zentrale Herrscherfigur denken. Ebenso wichtig ist sein Machtapparat, die *Bürokratie*. Die Bürokraten sollten die eigentlichen Junzi sein. Sie sollten den „rechten Pfad“ vertreten und dessen moralische Lehre in den Staatsapparat bringen. Sie sollten den Herrscher beraten und ihm weise Einsichten vermitteln (Rainey 2010, S. 49).

Die Erwähnung dieser Bürokraten ist deswegen so wichtig, weil diese in historischer Perspektive spätestens ab dem 6. Jhd. unter der Tan-Dynastie regelmäßig in den Lehren des Konfuzius unterwiesen wurden und deren Beherrschung

als Voraussetzung für den Eintritt in den Staatsdienst galt. Hier entstand eines der härtesten „Merit-Systeme“ staatlicher Verwaltung auf der Grundlage der konfuzianischen Lehren, das bis zum Ende des 19. Jahrhunderts seine Gültigkeit hatte (eine „Meritokratie“). Selbstverständlich war damit keineswegs gesagt, dass tatsächlich im Sinne des Konfuzius regiert wurde. Formell aber – dies kann man mit der Aufnahme in die Kirche als Priester oder Mönch vergleichen – musste das Wissen seiner Lehre vorhanden sein. Wenn dieses vorhanden war, so räsionierte man, würde auch die Verinnerlichung der konfuzianischen Prinzipien stattfinden. Der Bürokrat wird dann später die Verkörperung des konfuzianischen Systems.

3.3.6 Herrschaftsanspruch und Herrschaftsweise

Der Herrschaftsanspruch im Konfuzianischen System war nicht „totalitär“. An erster Stelle steht die Erziehung zum moralisch wertvollen Subjekt. Dies hieß allerdings auch die Einübung, die Sozialisation in die Autoritätsverhältnisse in Gesellschaft und Politik. Betont werden nicht Tugenden wie Freiheitsgefühl oder Selbstverantwortung, sondern Einordnung ins Kollektiv, das Erfüllen der jeweils spezifischen sozialen Rollen einerseits und die Bereitschaft zur Unterordnung in diesen Rollen andererseits.

Es gibt kein Widerspruchsrecht, keine geduldete politische Opposition, kein Klagerecht für die Bürger. Die Macht des Staates ist in dieser Hinsicht absolut. Sie unterliegt aber, wie mehrfach gezeigt, der moralischen Beschränkung, der Verantwortung für die Bürger. Wenn die Funktion des „guten Hausvaters“ entsprechend ausgeübt wird, sollte auch Harmonie herrschen. Wenn dies aber nicht der Fall ist, was dann? Diese Frage berührt einen Punkt, der in der Zeit nach Konfuzius durch Autoren teilweise unterschiedlich interpretiert wurde. So spricht sich zum Beispiel später Mencius deutlich für ein solches Widerstandsrecht aus (Hsieh 2013, S. 3 f.). Explizit findet sich hiervon kaum etwas in den Analekten. Für Konfuzius ist die Bevölkerung meist bejahend und passiv, hat aber legitimen Anspruch mit ihren Bedürfnissen anerkannt zu werden. Ein explizites Widerstandsrecht im Falle eines „Staatsversagens“ spricht er nicht aus.

Es gibt allerdings eine interessante etwas kryptische Passage in den Analekten, die in die Richtung eines Widerspruchsrechts interpretiert werden könnte:

The Duke Ting asked whether there was a single sentence which could make a country prosperous. Confucius replied, “Such an effect cannot be expected from one sentence. There is a saying, however, which people have -‘To be a prince is difficult; to be a minister is not easy.’ If a ruler knows this -the difficulty of being

a prince- may there not be expected from this one sentence the prosperity of his country?" The duke then said, "Is there a single sentence which can ruin a country?" Confucius replied, "Such an effect as that cannot be expected from one sentence. There is, however, the saying which people have -'I have no pleasure in being a prince, but only in that no one can offer any opposition to what I say!' "If a ruler's words be good, is it not also good that no one oppose them? But if they are not good, and no one opposes them, may there not be expected from this one sentence the ruin of his country?" (Confucius 1979, S. 35).

Hieraus kann man schließen, dass Konfuzius meinte, der Herrscher solle auch Widerspruch dulden können, ja sich sogar damit konfrontieren. Damit ist keine Institutionalisierung einer Opposition noch ein Widerstandsrecht impliziert, aber doch die Forderung an den Herrscher, sich nicht mit Ja-Sagern zu umgeben. Nur so kann er lernen. Die Aufgabe eines Junzi als Politikberater, ja sogar seine Pflicht ist es aber, dem Herrscher zu widersprechen, wenn er Entscheidungen des Herrschers als „unsittlich“ ansieht. In letzter Instanz aber, auch da ist Konfuzius deutlich, kann er sich nicht widersetzen gegen solche unsittlichen Entscheidungen. Wenn es ihm auch beim dritten Mal nicht gelänge, den Herrscher zu überzeugen, sollte er lieber zurücktreten als eine solche Politik weiter mit zu tragen, sagt Konfuzius. Widerspruch allerdings durfte sein – in der Hoffnung auf Einsicht des Herrschers.

Im Prinzip aber sollte ein tugendhafter Herrscher selbst die Konsequenzen aus seinem Fehlverhalten ziehen. Dies ist eine bemerkenswerte Forderung des Konfuzius, die sich aber logisch aus seiner Morallehre ableiten lässt. Der Herrscher solle freiwillig auf seinen Titel verzichten, wenn er das wichtigste seiner Herrschaft verloren hat: das Vertrauen seiner Bevölkerung (Bell 2016)²⁹.

Bei Platon war ein solcher Rücktritt konzeptuell nicht vorgesehen, ganz einfach, weil er nicht von einem möglichen Versagen ausgehen wollte. „Wahres Wissen“ sollte zweifellos auch erfolgreich sein. Bei Konfuzius gibt es diese Möglichkeit des Scheiterns. Ein Scheitern bedeutet aber, dass man das Treueverhältnis verletzt und wenn man dies tut, dann muss der Bürger eigentlich auch keine Treue mehr leisten. So sagt es Konfuzius nicht. Aber diese Implikation folgt aus seinem Denken. Konfuzius würde nie und hat nie zum Widerstand gegen herrschende Tyrannen aufgerufen. Gute Herrschaft muss aber gebunden sein.

²⁹Dies entspricht auch einem allgemeinen Glauben jener Zeit, der sich bis ins 19. Jahrhundert in China erhält, nämlich dass ein glückloser Kaiser, der also die politische und gesellschaftliche Stabilität nicht gewährleisten kann, den Segen des „Himmels“ verloren habe. Die Forderung auch hier: freiwilliger Rücktritt.

Dies sollte in erster Linie durch Eingestehen des eigenen Versagens erfolgen und nicht über einen Volksaufstand. Das Volk bleibt nach wie vor passiv. Der Herrscher muss sich aber bewusst sein, dass seine Legitimität erlischt bei Nicht-Erfüllung seines Teils im „Moralpakt“.

Ein Moralpakt hat die besondere Eigenschaft, dass er aufgelöst werden kann – und wenn es nur fiktiv ist. Allerdings geschieht dies, wie wir gesehen haben, nicht durch einen willentlichen Akt der Unzufriedenen, sondern nur durch Selbsterkenntnis und Läuterung der Herrschenden selber:

„...the common people’s importance is restricted to signalling the appropriateness or lack thereof of a ruler’s appointment, by merely showing outward signs of satisfaction or lack of satisfaction“ (El Amine 2015, S. 47).

Dies deutet bereits an, dass es in der konfuzianischen Welt keinen theoretischen Platz für *Machtbegrenzung* gibt, weder für *institutionelle Gegengewichte* noch für eine *politische Opposition*. In dieser Hinsicht blieb Konfuzius „systemkonform“, soll heißen im Einklang mit dem damals herrschenden Feudalismus und Absolutismus (Sim 2007, S. 176). Staatliches Fehlverhalten sollte ja über Ermahnungen und moralische Läuterung besiegt werden.

Auch beim Rechtsstaat, also den Beschränkungen des Staates in seiner Interventionskapazität in die Gesellschaft, zeigt sich der Konfuzianismus als abweichend von einschlägigen Forderungen im Diskurs der Volkssouveränität. Bei Konfuzius finden sich immer wieder Hinweise darauf, dass das Recht – dessen notwendige Existenz er ansonsten keineswegs anzweifelt – im Zweifelsfall den Kürzeren gegenüber dem Anspruch der Autorität in den sozialen Beziehungen ziehen würde. Bekannt ist hier das Beispiel, in dem Konfuzius die Pflichten des Sohnes gegenüber dem Vater höher einschätzt als die Pflicht, dem Gesetz zu gehorchen (Sim 2007, S. 177)³⁰. Dies ist innerhalb des Lehrgebäudes nur konsequent. Wie Sim erklärt, so ist Konfuzius dezidiert der Meinung, dass kulturelle Praktiken, vor allem die Sozialisation im frühen Alter, ein effektiveres Mittel für moralisch einwandfreies Verhalten sind als die Begrenzung durch das Recht.

³⁰The Duke of Sheh informed Confucius, saying, „Among us here there are those who may be styled upright in their conduct. If their father have stolen a sheep, they will bear witness to the fact.“ Confucius said, „Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son, and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this“ (Confucius 1979, S. 35).

„Li (also die Praxis der Rituale; DB) is the content of cultivation. It is what structures the social hierarchy and harmonizes the parties to it into a virtuous functioning whole. Li can and law cannot accomplish this, according to“ Confucius (Sim 2007, S. 180).

Als weiteren Beleg lässt sich auch Lee Kuang Yew zitieren, ein zeitgenössisches Beispiel, der – als Konfuzianer (und als früherer Regierungschef Singapurs)- in einem Interview vorbringt: Institutionen besäßen eine Macht des negativen Anreizes, der sanktionierenden Kontrolle individuellen Verhaltens. Kultur dagegen habe eine positive Kraft, weil sie eine intrinsische Motivation zu gutem Handeln ausübt (Zakaria 1994).

Konfuzius zeigt dies folgendermaßen:

The Master said, “If the people be led by laws, and uniformity sought to be given them by punishments, they will try to avoid the punishment, but have no sense of shame” (Confucius 1979, S. 3).

So wie Institutionen kaum als Instrumente der Machtkontrolle gelten, so ist im Übrigen auch die Repression als Machtmittel im Konfuzianismus verpönt. Ja, sie ist nicht nötig, weil die Pflichtengemeinschaft über genügend positive Anreize für Regierende und Regierte verfügt. Zwang erscheint da überflüssig (Sim 2007, S. 177)³¹.

Sowohl Recht wie Institutionen spielen also eine untergeordnete, nachrangige Rolle gegenüber der Kultur, die ja nichts anderes als eingeübte moralische Praxis ist (Chan und Chan 2014). In der „Pflichtengemeinschaft“ bedarf es keines Vertrages, weil die kulturellen Bande genügen sollten, die Regierenden und Regierten pflichtgetreu handeln zu lassen. Insofern braucht es auch keines Misstrauensvotums gegenüber den Regierenden, keines institutionellen Instrumentes der Abwahl. Institutionalisierte Machtkontrolle ist im Konfuzianismus praktisch nicht existent.

³¹„Confucius’ ideal government is a government that rules through moral example and moral power rather than through laws, punishments, and coercion. This is government by morality, not government by force“ (Rainey 2010, S. 51).

3.3.7 Weitere Aspekte der Herrschaftsorganisation

Nach dem Vorhergehenden – die Dominanz der Kultur und die entscheidende Rolle, die die Person des Herrschers spielt – ist es keineswegs erstaunlich, dass wir, ebenso wenig wie bei Platon, keine Angaben darüber finden wie Konfuzius sich genau die institutionelle Herrschaftsorganisation vorstellt³². Ihm geht es um die moralische Belehrung, um die Ermahnung an die Herrschenden „besser“ zu sein. Sein höchstes Ziel ist die Beratung der Herrschenden als „Aufklärungskampagne“, was natürlich immer auch ihre Vormachtstellung anerkennt.

Ich möchte hier nur zwei Punkte ansprechen unter dem Thema der Herrschaftsorganisation, einmal die Frage des Herrschaftsmonopols und zum anderen der Herrschaftszugang.

3.3.7.1 Herrschaftsmonopol

Über das *Herrschaftsmonopol* gibt es bei Konfuzius eigentlich keinen Zweifel: es sollte auf einen zentralen Herrscher und seinen Herrschaftsapparat zugeschnitten sein. Nebenmächte sollten ebenso wenig geduldet werden wie es einer politischen Opposition erlaubt sein sollte, alternative Politikziele und -maßnahmen zu vertreten. Der Gedanke einer harmonischen Gesellschaft auf der Grundlage einer stabilen Ordnung impliziert unmittelbar eine monistische Organisation politischer Herrschaft. Die Grenzen der Macht befinden sich, wie ausführlich diskutiert, in der Bindung des Herrschers an den „moralischen Pakt“, an das Treueverhältnis mit den Untertanen. Er oder sie muss sich als Herrscher *für* das Volk empfinden und dementsprechend handeln. Dieses „für das Volk sein“ bedeutet aber nicht, dem Volk eine Stimme in der Politik zu verschaffen. Es meint vor allem die politische Ordnung zu wahren und dazu zählt auch, die notwendigen Lebensbedingungen bereit zu stellen wie Sicherheit, erträgliche Umweltbedingungen und die Ernährung der Bevölkerung. Die Steuerlasten sollten erträglich bleiben, um keine Aufstände zu riskieren.

Der Aufbau der politischen Macht ist monistisch und er ist hierarchisch: „He assumes a hierarchy of king, minister, lords, and common people“ (Sim 2007, S. 175).

³²„Confucius never offers descriptions, theoretical analyses, or evaluations of different constitutions. He concentrates, for the most part, on the benevolent rule of a sage king“ (Sim 2007, S. 175).

3.3.7.2 Herrschaftszugang

Es bedarf nicht viel Fantasie, um zu verstehen, dass Konfuzius kein Vertreter von Wahlen in die höchsten Ämter ist. Im Prinzip sollen diejenigen, die über das notwendige moralische Rüstzeug verfügen und auf den „rechten Pfad“ eingeschworen sind, auch politische Macht ausüben. Das ist die Meritokratie im Konfuzianischen Staat und das meint meistens die Regierung und die Bürokratie, die für den Herrscher arbeiten. Diese werden über *Kooptation*, über Selektionsverfahren, in den Staatsapparat aufgenommen.

Die Frage ist hier, wie elitär der Zugang zu den öffentlichen Ämtern tatsächlich ist. Ich hatte schon erwähnt, dass in der Realität möglicherweise nur begüterte Schichten tatsächlich in der Lage waren, ein Ausbildungsprogramm zu verfolgen, das auf den „rechten Pfad“ führte. Zumindest der Theorie nach wird Konfuzius aber aus demokratietheoretischer Sicht oft zugutegehalten, dass er im Prinzip einen jeden als fähig ansieht, Junzi zu werden, unabhängig von seiner bisherigen sozialen Stellung. Ein jeder könne, bei entsprechendem Einsatz (Bildung) und Nachweis seiner moralischen Integrität, die Aufnahme in den Staatsapparat erlangen und damit zum „Mit-Regenten“, natürlich im Dienst und unter der Oberhoheit des Herrschers, werden. Es wird nicht wie bei Platon von einer statischen Ständegesellschaft ausgegangen, in der Zugang zur politischen Macht nur Wenigen aus der Kriegerklasse vorbehalten war. Bei Konfuzius wird keine Differenzierung vorgenommen³³.

Aus der Logik der praktischen Philosophie des Konfuzius lässt sich in der Tat keine elitäre Sichtweise ableiten. Moral ist ein universelles Attribut der Menschen und kann geweckt werden durch die richtige Behandlung und Umstände. Wenn die Umstände aber nicht vorhanden sind, fehlt es an Möglichkeiten.

Diese Sichtweise ist insofern bemerkenswert als dass sie Konfuzius im Gegensatz zu Platon tatsächlich vom Elitendenken wegführt. Autoritäre Herrschaft bleibt autoritäre Herrschaft, aber die Berechtigung sie auszuüben – nehmen wir einmal den zentralen Herrscher aus – entspricht dem Prinzip der Gleichheit – zumindest der Theorie nach. Damit öffnen sich tatsächlich Anknüpfungspunkte an demokratietheoretische Vorstellungen.

³³The Master said, "In teaching there should be no distinction of classes" (Confucius 1979, S. 41).

3.3.8 Befähigung der Bürger

Diese Schlussfolgerung macht es interessant, sich auch über den letzten Punkt, Konfuzius' Verhältnis zum Bürger Gedanken zu machen. Wie weit geht er in der Ermächtigung des Bürgers als politischem Subjekt?

Hier scheint Konfuzius tatsächlich sich selbst zu widersprechen: Befähigung zu öffentlichen Ämtern ja, aber wenn er vom Bürger in Beziehung zum Herrscher spricht, also wenn er das Untertanenverhältnis meint, dann erscheint die Bevölkerung plötzlich in einem ganz anderen Licht: Hier ist der normale Bürger normalerweise nicht imstande „zu verstehen“, sondern höchstens Vorbildern zu folgen. Ihm fehlt es an den intellektuellen Kapazitäten, er ist aber fähig, sich leiten zu lassen (hierzu El Amine: S. 33)³⁴. Konfuzius sagt selber:

The Master said, "The people may be made to follow a path of action, but they may not be made to understand it" (Confucius 1979, S. 28).

Wenn es um Herrschaft geht, dann ist der Herrscher wie der Wind, der über die Grashalme streicht oder niederdrückt: „The grass must bend, when the wind blows across it.“ (Confucius 1979, S. 29).

Mencius äußert sich später ganz ähnlich:

„There are those who use their minds and there are those who use their muscles. The former rule („zhi“); the latter are ruled“ (El Amine 2015, S. 33).

Auf diese Weise erscheint plötzlich Herrschaft als die völlig berechtigte Herrschaft einer tugendhaften Elite über die Bevölkerung und erscheint die gesellschaftliche Struktur segmentiert und zementiert. Die Bevölkerung muss geführt werden, ob dies nun an den fehlenden intellektuellen Kapazitäten oder den ökonomischen Ursachen liegt. In beiden Fällen scheint sie nicht zum Regieren fähig.

Die Erklärung für die unterschiedliche Behandlung erklärt sich wohl, wie sowohl Hall und Ames wie El Amine ausführen, in einer analytischen Distinktion zwischen dem Individuum (das grundsätzlich zur Moral fähig ist) und dem

³⁴El Amine (2015) und Hall und Ames (1987) interpretieren solche Qualifizierungen aber als eine realistische Betrachtung seitens des Konfuzius, der die „arbeitende Klasse“ schlicht als zu beschäftigt mit dem alltäglichen Überlebenskampf sieht, als dass sie sich „Freizeit“ für die moralische Bildung nehmen könnten.

gesellschaftlichen Individuum, das in bestimmten sozialen Positionen und wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen verstrickt ist³⁵. Es sind zwei verschiedene Betrachtungsweisen von Herrschaft. Der fiktive moralische Standpunkt erlaubt eine Öffnung des Herrschaftssystems und verspricht einem jedem sein Glück in der Gesellschaft bzw. im Kollektiv zu finden. Das soziale Individuum befindet sich als „Untertan“ in einer Lage, in der ein Ausbrechen aus der sozial-ökonomischen Position wenig wahrscheinlich erscheint (El Amine 2015, S. 34).

El Armine untermauert dieses Argument weiter mit Belegen in den Analekten, wo Konfuzius offensichtlich die „Tugenden“ der herrschenden Junzi und die der gehorchenden „Masse“ voneinander unterscheidet:

Infuriated by Fan Chi's questions about growing crops, he (Konfuzius; DB) answers, „When those above love the rites, none of the common people will dare to be irreverent („bujing“); when they love what is right, none of the common people will dare to be insubordinate („bufu“); when they love trustworthiness, none of the common people will dare to be insincere („buyongqing“). Ritual propriety, rightness, and trustworthiness are thus matched with obedience and reverence, subordination, and sincerity, respectively“ (idem).

Um autoritäre Herrschaft zu legitimieren, bedarf es also in gewissem Sinne einer Anpassung in der Tugendlehre: Sie wird dabei nach gesellschaftlichen Gruppen differenziert und die Differenzierung erlaubt es, Herrschaft zu stabilisieren, weil die moralischen Attribute, die nun der Bevölkerung zugeschrieben werden, Attribute einer „Untertanenmentalität“ sind. Zwar ist Erziehung und Bildung eine fundamentale Kategorie im Denken von Konfuzius, dies bedeutete aber nicht, wie schon ausgeführt, dass damit ein Erziehungsauftrag zum selbständigen und frei denkenden Bürger verbunden wäre. Erziehung bestand im Auftrag, auf den „rechten Weg“ zu führen und das implizierte immer auch die Akzeptanz und Einübung in die Autoritätsverhältnisse mit dem Respekt vor den Älteren und in der gesellschaftlichen Hierarchie stehenden Höherrangigen. Es war Einübung in

³⁵The depiction of the common people as an “amorphous, indeterminate mass.” I contend, stems from the Confucians’ adoption of what can be called an “external” or “sociological” point of view, which looks at society as a whole, thus considering social groups, rather than individuals, as units of analysis. This perspective can be contrasted with an “internal” or “individual-oriented” one that looks at moral development from the standpoint of each and every (socially embedded) individual” (El Amine 2015, S. 34).

die Rolle des Untertanen. Partizipation ist nicht nötig bei Konfuzius, wenn jeder seine Rolle „angemessen“ ausübt (Sim 2007, S. 184).

Tatsächlich ist die Denkfigur eines Junzi auch nicht jemand, dem es um sozialen Aufstieg geht. Er soll den „rechten Pfad“ dort beschreiten, wo es ihn „natürlich“ hin verschlagen hat. Und das bedeutet, auch niedrigere Positionen zu akzeptieren. Eine solche Stellung bedeutet dann aber nicht eine gesellschaftliche Herabsetzung, sondern bietet die Möglichkeit, gemäß dem „richtigen“ moralischen Kodex der Gesellschaft zu leben und damit, in einem Wort, als Individuum tugendhaft zu sein.

3.3.9 Bilanz

Der Konfuzianismus vertritt das Ideal einer in sich moralisch stimmigen und harmonischen Gesellschaftsordnung mit dem normativen Ziel einer Stabilisierung der zerfallenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung in China zur Zeit des Konfuzius. Dies ist ein lauterer Motiv. Konfuzius gründet diese Ordnung dann aber auf den Fundamenten autoritärer sozialer Beziehungen und vor allem dem Ideal der „Kindespietät“, die gleichsam als spontane moralische Kraft im Menschen wirkt und unerlässlicher Baustein für die anderen gesellschaftlichen autoritären Beziehungen ist. Hieraus lässt sich dann auch die Berechtigung einer autoritären Form der Herrschaft ableiten. Sie folgt dem Schema der autoritären Grundbeziehung in der Familie zwischen Eltern und Kindern und erscheint so gleichsam kulturell-evolutionär gewollt zu sein.

Diese autoritäre Herrschaft ist als Herrschaftstypus *paternalistisch* und ihr Unterscheidungsmerkmal zu anderen Formen autoritären Herrschaft besteht in der unterstellten Verantwortung des Befehlshabers gegenüber den Befehlsempfängern. Konfuzius entwirft ein ganzes Spektrum an moralischen Leitlinien für die Ausübung einer solchen paternalistischen Herrschaft, die zur Pflicht des Herrschers und seines Machtapparates, der Regierung und der Bürokratie, gemachten werden sollen. Aus der Akzeptanz die Verantwortung für die Bevölkerung wahrzunehmen und den moralischen Leitlinien der konfuzianischen Lehre zu folgen, entsteht das, was man nach Weber als „charismatischer Legitimitätsglaube“ bezeichnen kann. Die Herrschaftsordnung beruht damit auf der Vorbildlichkeit von Personen. Sie verweist Institutionen und Recht in die zweite Reihe. Dieser Legitimitätsglaube ist entscheidend für die Stabilität des Herrschaftssystems. Hinzu kommt aber auch die Durchdringung der gesamten Gesellschaft mit den moralischen Prinzipien. Erziehung zur Moral ist eine universelle Aufgabe: es gehört zu den Pflichten des Staates sie zu fördern und zu den Pflichten der Bürger sich erziehen lassen oder, mit

anderen Worten, dem Ideal eines Junzi, eines tugendhaften Menschen zu folgen. Das System des Konfuzius kann nur funktionieren, wenn sich alle an der moralischen Läuterung beteiligen. Diese begründet die Harmonie. Dabei werden dann aber auch moralische Prinzipien beim Bürger angesiedelt, die als notwendig für stabile politische Verhältnisse bezeichnet werden können, wie Unterordnung, Bescheidenheit und eben Streben nach dem „rechten Weg“ auf der Grundlage der Akzeptanz seiner gesellschaftlichen Position. In dieser Beziehung treffen sich dann Platon und Konfuzius: beide gehen von der Akzeptanz der „natürlichen“ gesellschaftlichen Position aus. Bei Platon wird sie über das Naturrecht und die Arbeitsteilung herbeigeführt, bei Konfuzius bedarf es der moralischen Läuterung.

Im Unterschied zu Platon besitzt Konfuzius' Denksystem eine größere Dynamik, was den Aufstieg in die öffentlichen Ämter betrifft. Es ist klar, dass nur tugendhafte und geschulte Personen öffentliche Ämter ausüben sollten. Bei Konfuzius steht dieser Weg im Prinzip allen in der Bevölkerung offen. Er vertritt hier ein Gleichheitsprinzip. Bei Platon ist dies ja auf wenige in der Kriegerkaste und auf Personen mit ganz besonderen natürlichen Fähigkeiten beschränkt.

Beide Gelehrte erheben aber die charismatische Figur des „tugendhaften“ und „weisen“ Gelehrten bzw. Bürokraten zur *Herrscherfigur*. Sie ist die Verkörperung einerseits des „wahren Wissens“ (bei Platon) und andererseits der sich auf dem „rechten Pfad“ befindlichen Person (bei Konfuzius). In beiden Fällen kann Missbrauch der Herrschaft im Prinzip ausgeschlossen werden – wenn denn das „Licht der Erkenntnis“ bzw. die „Weisheit“ der konfuzianischen Prinzipien erkannt wurden. Konfuzius zumindest denkt aber über ein mögliches Versagen der Herrscher nach und dessen Konsequenzen. Seine praktische Philosophie lässt allerdings kein Widerstandsrecht der Bevölkerung in einem solchen Fall zu. Das „rechte“ und einzig mögliche Verhalten ist die Abdankung des „Kaisers“. Dies stabilisiert die autoritäre Herrschaft, indem danach ein „guter Kaiser“ das Regime übernehmen kann.

Der Begriff der „sittlichen Autorität“ offenbart sich bei Konfuzius in diesem rein auf moralischen Prinzipien und Pflichten basierenden Herrschaftssystem. Ihr Fortbestand ergibt sich aus der kulturellen Einübung in die moralischen Prinzipien, die für Konfuzius nichts anderes als die Entäußerung der immer schon vorhandenen, aber meist verborgenen oder gehemmten, innerlichen moralischen Fähigkeiten der Menschen ist.

Ein System der „sittlichen Autorität“ ist ein System zum Vorteil aller und kein System blinder Unterdrückung und egoistischem Machtstreben. Sowohl Platon wie Konfuzius betrachten ihr System als funktional angemessen, um menschliche Kooperation zu ermöglichen. Unterordnung unter vorbildliche, „gute“ Herrscher gehört dazu.

Obwohl der Konfuzianismus die Verantwortung des Herrschers für das Volk betont und der „rechte Pfad“ sowie der Aufstieg in öffentliche Ämter nicht nur privilegierten Schichten, sondern jedermann zustehen soll, gehen gelegentliche Versuche, den Konfuzianismus eine Demokratiekompatibilität zu unterstellen, zu weit. Huntington weist im folgenden Zitat noch einmal auf die typischen Unterscheidungsmerkmale des Konfuzianismus mit der Demokratie hin, die sich alle logisch aus der oben dargestellten Lehre des Konfuzius ableiten lassen:

„Almost no scholarly disagreement exists regarding the proposition that traditional Confucianism was either undemocratic or antidemocratic (...) Classic Chinese Confucianism and its derivatives in Korea, Vietnam, Singapore, Taiwan, and (in diluted fashion) Japan emphasized the group over the individual, authority over liberty, and responsibilities over rights. Confucian societies lacked a tradition of rights against the state; to the extent that individual rights did exist, they were created by the state. Harmony and cooperation were preferred over disagreement and competition. The maintenance of order and respect for hierarchy were central values. The conflict of ideas, groups, and parties was viewed as dangerous and illegitimate. Most important, Confucianism merged society and the state and provided no legitimacy for autonomous social institutions at the national level“ (Huntington 1991, S. 23).

Der Konfuzianismus ist kein Vertrag zwischen Volk und Herrscher wie in der Demokratie. Er basiert auf einem „Moralpakt“, aus dem ein „Treueverhältnis“ resultiert, das beide Seiten von ihren Pflichten her bindet. Es gibt aber nichts, was den Herrscher an einen Willen des Volkes binden würde. Immerhin wird auf dieser Grundlage aber egoistische Willkür ausgeschlossen. Was dennoch bleibt, ist die absolute Entscheidungsfreiheit der Herrscher in der Art und Weise, wie regiert werden soll, eingeschränkt durch die Pflicht, das relative Wohlergehen der Bevölkerung zu fördern, aber nur so weit, wie es für die Stabilität der politischen Ordnung notwendig ist. Diese Berücksichtigung kann aber nicht eingeklagt werden. Sie ist nicht als Recht festgelegt oder institutionalisiert, sondern zählt lediglich zu den Pflichten des Herrschers. Sie ist autoritäre Herrschaft im oben definierten Sinne, indem sie einerseits auf Legitimitätsprinzipien besteht und andererseits dem Herrscher selbstherrliche Entscheidungsgewalt zusteht.

3.4 Der sittliche Autoritarismus im Rückblick

Platon und Konfuzius entwickeln ihre politischen Denkgebäude vor dem Hintergrund einer zerfallenden und instabilen politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Ihre Lehren sind regulative Ideen, um eine stabile und friedliche Gesellschaft zu gründen, die sich der Zustimmung aller gesellschaftlichen Individuen sicher ist. Diese neue Ordnung beruht bei beiden Denkern auf zwei Pfeilern: einmal auf einer statischen Vorstellung gesellschaftlicher Ordnung – einmal auf Klassen aufbauend (Platon), zum anderen auf Autoritätsbeziehungen, aber auch Klassen (Konfuzius) -, die den natürlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten der gesellschaftlichen Individuen entspricht und persönliche Entfaltung ermöglicht. Zum anderen über die Verbreitung von Tugend und Moral, die gleichsam die „Software“ ist, die die sozialen Beziehungen anleitet. Die Entwicklung eines Gemeinschaftssinns (Platon) und der Gedanke der Reziprozität im sozialen Verhalten (Konfuzius) sind die Grundkomponenten des sozialen Verhaltens, die das gesellschaftliche Zusammenleben von individuellem und egoistischem Streben befreien sollen. Die Erfüllung individuellen Glücks wird so über die Einordnung in die Gemeinschaft erst möglich.

Bei beiden Gelehrten bedeutet die Verwirklichung einer tugendhaften Gesellschaft aber immer auch Unterordnung in politischen Geschäften. Die Vermittlung von tugendhaftem, gemeinwohltauglichem Verhalten geschieht über Gelehrte als Herrschertypus. Ihre Legitimitätsquelle beruht auf der mühsam erworbenen Erkenntnis der letzten Prinzipien von dem was gut und richtig im menschlichen Zusammenleben ist. Von ihnen hängt es im Wesentlichen ab diese Gesellschaft zu führen und sie dauerhaft zu stabilisieren. Der Erwerb und Gebrauch von Vernunft (Platon) und der bedingungslose Willen auf dem „rechten Weg“ voranzuschreiten (Konfuzius) prädestiniert eine Minderheit von Philosophen und Junzi, das Wissen zu praktizieren, zu verteilen und im Notfall auch durchzusetzen. Die Machtressource der Gelehrten ist also das Wissen und die vorbildliche Lebenshaltung.

Die Ausübung von Macht ist selbst aber durch das Wissen um die „Ideen des Guten, Schönen und Gerechten“ (Platon) und den Moralkodex des Konfuzius beschränkt: Die Philosophen sind sich ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen bewusst und die Junzi wissen, dass Macht-Haben immer auch Verantwortung für das machtunterstellte Subjekt, den Bürger bedeutet. Im sittlichen Autoritarismus gibt es so keinen egoistischen Machteifer der Regierenden, sondern lediglich „verantwortungsethisches“ Handeln. Der Verlust dieser Einsicht kann, zumindest bei Konfuzius zur moralischen Aufforderung an die Herrscher, ihre Macht zurückzugeben, werden.

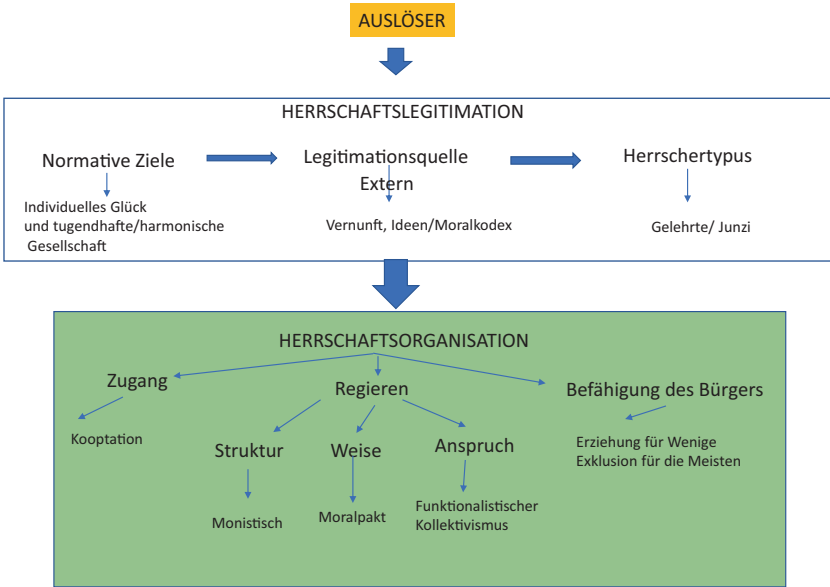


Abb. 3.1 Argumentationsstruktur des sittlichen Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

Ansonsten aber ist die Herrschaftsordnung ohne institutionelle Bindungen der Gelehrten. Sie besitzen weitgehende Entscheidungsfreiheit, bei denen die Bürger keine Mitsprache- oder Vetomöglichkeiten haben. Bei Konfuzius zumindest haben aber die Junzi die Alleinherrscher auf mögliche Fehlentscheidungen bzw. das Verlassen des „rechten Weges“ hinzuweisen. Sie verkörpern das „gute Gewissen“, ohne allerdings Macht zu haben, Entscheidungen rückgängig zu machen.

Die Bevölkerung ist schließlich bei beiden Denkern passives Subjekt, das sich aber wohl gelenkt weiß. Die Bürger sind geschützt durch die Herrschaft von Vernunft und Moral. Ihnen fehlt es aber an den Fähigkeiten (Platon) oder auch den ökonomischen Möglichkeiten (Konfuzius) selber Teil der Herrschergruppe zu werden. Bei Platon ist ein Aufstieg auf wenige kompetente Personen aus der „Kriegerklasse“ beschränkt. Bei Konfuzius vermögen, obwohl prinzipiell der Weg für jedermann offenstehen sollte, wohl nur wenige den Status eines Junzi einzunehmen.

Der sittliche Autoritarismus beruht auf Tugend und moralischer Autorität. Die Ausübung autoritärer Herrschaft entspricht der Differenz von „Wissenden“ und „Unwissenden“. Ihre Grundlage ist ein funktionalistisches Denken, das eine solche Herrschaft unter der Bedingung erlaubt, dass über die Befreiung der „Wissenden“ von Einspruch und Bevormundung tatsächlich das Gemeinwesen erhalten und das individuelle Glück erzielte werden kann.

Das folgende Schaubild fasst den Argumentationsstrang des sittlichen Autoritarismus zusammen (Abb. 3.1).

Literatur

- Bell, D. A. (2016). *The China model. Political meritocracy and the limits of democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, J., & Chan, E. (2014). Confucianism. In R. A. W. Rhodes & P. t'Hart (Hrsg.), *The Oxford handbook of political leadership* (S. 60–69). Oxford: Oxford University Press.
- Confucius. (1979). *The analects*. London: Penguin Books.
- El Amine, L. (2015). *Classical confucian political thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Eno, R. (2016). The great learning and the doctrine of the mean. An Online Teaching Translation. Heruntergeladen von <http://hdl.handle.net/2022/23422>.
- Hall, D. L., & Ames, R. T. (1987). *Thinking through confucius*. New York: State University of New York Press.
- Horn, C. (Hrsg.). (2013). *Platon. Die Gesetze/Nomoi*. Berlin: Akademie.
- Horn, C., Müller, J., & Söder, J. (2009). *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Hsieh, F.-S. (2013). Introduction: Democracy, confucian style? In F.-S. Hsieh (Hrsg.), *Confucian culture and democracy* (S. 1–20). Singapore: World Scientific Publishing Co.
- Huntington, S. P. (1991). *The third wave. Democratization in the late twentieth century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Legge, J. T. (Hrsg.). (2007). *Confucius. The analects*. New York: First Rate Publishers.
- McArthur, M. (2010). *Confucius*. London: Quercus.
- Ottmann, H. (2001). *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 1. Teilband 2: Die Griechen Von Platon zum Hellenismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Platon. (1857). *Politikos. Der Staatsmann. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher* (Platons Werke. Zweiter Teil. Zweiter Band).
- Platon. (2010). *Der Staat*. Köln: Anaconda.
- Popper, K. R. (1966). *The open society and its enemies* (5. Aufl.). Princeton: Princeton University Press.
- Precht, R. D. (2016). *Erkenne dich selbst. Eine Geschichte der Philosophie* (Bd. I). München: Goldmann.
- Rainey, L. D. (2010). *Confucius & confucianism the essentials*. Chichester: Wiley & Blackwell.

-
- Sabine, G. H. (1973). *A history of political theory*. Hinsdale: Dryden Press.
- Sim, M. (2007). *Remastering morals with Aristotle and confucius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, A. J. (2012). Authority. In D. Estlund (Hrsg.), *The Oxford handbook of political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C.B. Mohr.
- Yutang, L. (1957). *Konfuzius*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Zakaria, F. (1994). Culture is destiny: A conversation with Lee Kuan Yew. *Foreign Affairs*, 73(2), 109–126.

Religiöser Autoritarismus: Die Herrschaft der Priester

4

Die Ideen, Lehren und moralischen Vorschriften in der Bibel und dem Koran haben einen enormen Einfluss auf das ideengeschichtliche Denken und auf die wirklichen politischen Verhältnisse gehabt. Wie der Konfuzianismus sind diese Ideen in Gesellschaft und Politik weit verbreitet worden und haben das Denken und Handeln der okzidentalen und arabischen Welt tief geprägt. Sowohl das Christentum wie der Islam sind Staatsreligionen geworden. In der politischen Ideengeschichte haben theologische Philosophen wie Augustinus und Thomas von Aquin über Jahrhunderte hinweg die Diskurse über Politik, Religion und die Rolle des gesellschaftlichen Individuums in Gesellschaft und Politik geprägt. Die Lehre des Islam wird philosophisch zum Beispiel in den Schriften von Al-Farabi, Mawardi, Averroes oder Ibn Khaloun reflektiert, die aber insgesamt einen weniger prägenden Einfluss hatten. Philosophie als Disziplin hatte im Islam einen schweren Stand (Ottmann 2004).

Die Rolle der Autorität bildet ein prominentes Thema in den auf die Religion bezogenen ideengeschichtlichen Diskursen, allerdings auf komplexere Art und Weise als wir sie bisher bei der sittlichen Autorität kennen gelernt haben. Mit der Reklamation einer eigenen, von der Politik differenzierten Einflussosphäre, dem „geistig-religiösen Bereich“, ist Autorität mit einem Schlag nicht mehr nur die Frage nach dem Verhältnis von Bürger und Staat, sondern auch zwischen dem Gläubigen und der Kirche. Wie sich diese beiden „Autoritätssphären“ miteinander vereinbaren lassen und wer wem Gehorsam schuldet, darüber geht ein wesentlicher Teil der ideengeschichtlichen Auseinandersetzungen im Bereich der religiösen Autorität.

Ich werde in diesem Kapitel die Charakteristiken religiöser Autorität folgendermaßen diskutieren: An den Anfang stelle ich übersichtsartig die Grundzüge religiösen Denkens und der geistigen und politischen Autorität als zwei

unterschiedliche Autoritätsbereiche dar. Dies erscheint mir hilfreich, um die dann folgenden Ausführungen zu den einzelnen Diskursen zu verstehen. Ich beginne mit den christlichen Rechtfertigungsdiskursen, angefangen bei Augustinus bahnbrechender analytischer Trennung von „Gottesstaat“ („civitas dei“) und des „irdischen Staates“ („civitas terrena“), über Thomas von Aquins Fortführung und Erweiterung dieser Lehre, die „hierokratische Wende“ im Kirchenstaat zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert, den „Konziliarismus“ als erster „anti-autoritärer“ Diskurs bis zu Luthers „Befreiung“ des Gläubigen von hierarchisch kirchlicher Macht und Calvins Gesinnungstotalitarismus. Den „theokratischen Diskurs“ des Islam stelle ich im nächsten Unterkapitel dar. Ich gehe hier eher überblicksartig und summarisch vor, wobei Ottmanns Analysen der islamischen Ideengeschichte besonders hilfreich waren (Ottmann 2004) und vertiefe vor allem an einer Stelle den theokratisch-schiitischen Diskurs anhand zeitgenössischer Schriften des Ayatollah Khomeini.

4.1 Was ist religiöse Autorität?

Die religiöse Autorität zeigt sich in vielerlei Hinsicht als Diskursverwandter des Rechtfertigungsdiskurses der sittlichen Autorität auf der einen Seite, aber auch den viel später entstehenden ideologischen Rechtfertigungsdiskursen (wie der Marxismus-Leninismus und der Faschismus) auf der anderen Seite. Die Betonung einer „Tugendlehre“ und das Ziel einer auf letzten moralischen Prinzipien basierenden gesellschaftlichen Ordnung verbindet ihn mit der ersten, die eschatologische Sicht einer in der Zukunft liegenden Erfüllung menschlichen Lebens mit der zweiten. Allerdings ist diese Erfüllung beim religiösen Autoritätsdiskurs viel mehr in einem Jenseits angesiedelt als in einem Diesseits, wie es bei den säkularen Heilslehren des ideologischen Autoritarismus der Fall ist. Und ganz anders als die sittliche Autorität unterscheidet die religiöse Autorität eine geistig-kulturelle Sphäre von einer materiell-weltlichen, wodurch auch der Autorität zu einem zwiespaltigen Begriff wird: er kann sich auf jene oder diese oder beide beziehen. Häufig wird die weltliche Autorität dabei indirekt aus dem Diskurs über die Gestaltung der geistig-kulturellen Welt abgeleitet.

Konfuzius hatte Autorität auf der Vorbildfunktion tugendhafter Junzi in der Gesellschaft begründet, Platon aus der tugendhaften Haltung und dem Wissen über die Tugendlehre einer Gruppe auserwählter „Philosophen“. Der Rechtfertigungsdiskurs der religiösen Autorität führt Autorität unter Verweis auf einen Gott ein, eine metaphysische Fiktion. In der konfuzianischen Lehre wird der Respekt vor den Autoritäten anerzogen; im Platonismus entspringt er einer

harmonischen Ständeordnung; bei der religiösen Autorität soll der „*Glaube*“ die Grundlage für die Akzeptanz der Autorität einer transzendenten Instanz sein, also eine rein geistige Haltung. Gott steht – dies ist die Verbindung zur sittlichen Autorität – wiederum für einen Moralkodex, der nach Religionen zwar unterschiedlich ausfallen kann, aber dem Individuum überall Sinn, Hoffnung, Perspektive und soziale und politische Orientierung in der Welt verschaffen soll.

Der Moralkodex schafft aber auch Verbindlichkeiten. Er ist in vielen Religionen und ganz sicher in den monotheistischen so angelegt, dass ein Nicht-Partizipieren zur Androhung von (fiktiven) Strafen, Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft der Gläubigen oder zu Schlimmerem (wie Folter, Verbrennung im Falle von Häretikern) führen kann. Obwohl diese negativen Sanktionen zunächst nur die Gemeinschaft der Gläubigen zum Ziel haben, so konnten sie doch auch zu realen weltlichen Konsequenzen für den Einzelnen führen, so etwa wenn – wie dies in Genf unter Calvin zeitweise der Fall war – Häretiker von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen wurden oder man bei den Puritanern in Pennsylvania nur als Glaubender auch Bürgerrechte erhielt.

Tatsächlich ist es so, dass die Vereinnahmung der geistig-kulturellen Sphäre durch die Religion auch durchaus Ansprüche auf politische Macht bewirken konnte. Um das zu verstehen, ist es nützlich, an Eastons Unterscheidung von *materiellen und immateriellen Werten* bei der Definition was Politik ausmacht zu denken (Easton 1975). Religion und ihre Meinungs- oder Wortführer beabsichtigen zwar in den meisten Fällen nicht, weltliche Macht im Sinne materieller Politik auszuüben, können aber sehr wohl beanspruchen, *den Bereich der immateriellen Politik, also den normativen Rahmen bei Politikentscheidungen und in der Rechtsprechung, zu beeinflussen*. Genau hierum geht es in den meisten Diskursen des religiösen Autoritarismus, nämlich *wie viel* „Religiösität“ die materielle Politik mitführen soll in Konkurrenz zu sogenannten „säkularen“ Prinzipien. Die Religion kann also durchaus konkrete politische Auswirkungen haben, je nachdem ob sie zum Beispiel Gleichheit oder Ungleichheit propagiert, zur Stellung der Familie das Wort ergreift, die Respektierung des Sonntags verlangt, Atheismus verdammt oder über das Bürgerrecht urteilt. Vor allem aber kann die Religion durch ihre Meinungsführerschaft im geistig-kulturellen Bereich auch Einfluss auf die Einstellung der Bürger zur weltlichen Macht und damit auf die Legitimität von politischen Regimen haben. Sie kann zu Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber den „Fürsten“ aufrufen. Wir werden dies weiter unten ausführlicher behandeln.

Insofern ist die Meinungsführerschaft in der immateriellen Sphäre der Politik immer auch ein politischer Akt, Teilhabe an der Politik. Potenziell sind damit auch immer Konflikte mit säkularen Werten und den sie vertretenen Akteuren

gegeben, zum Beispiel in Bezug auf Rechtsordnungen, im Erziehungswesen oder einfach unter den weltlichen Herrschern. Um die – durchaus unterschiedlichen – Ansprüche auf Vereinnahmung der immateriellen – und in manchen Diskursen auch materiellen – Politik geht fast die gesamte Geschichte der Religionen in der Welt. Je nach Kontext und Machtverhältnissen finden sich hier unterschiedliche Arrangements von religiösem Machtanspruch und politischer Ordnung, wie wir weiter unten sehen werden.

4.2 Warum Religionen einen überwiegend autoritären Charakter haben

Wie gerade angesprochen, so kann Religion über die Meinungsführerschaft im geistig-kulturellen Bereich Einfluss auf grundsätzliche soziale und politische Einstellungen der Bürger haben. Inwiefern ist der Einfluss der Religion autoritär?

4.2.1 Geistiger Gehorsam

Insbesondere monotheistische Religionen bedienen sich zur Ausübung ihrer Meinungsführerschaft eines „Offenbarungsmaterials“, sogenannter „heiliger Schriften“ (Bibel, Koran) (O’Leary 2009, S. 21), die den Moralkodex weitgehend definieren¹ oder zumindest fortwährend die Grundlage für weiterführende Interpretationen abgeben. Genau um die Interpretation geht es aber, wenn man über Autorität sprechen will.

Da Gott eine metaphysische Fiktion ist, braucht es eines (schriftlichen) Kanons, der zur Wertebestimmung und Überprüfung dient. Zwar ist zum Beispiel gerade von Martin Luther gefordert worden, dass ein jeder Christ selbst sich von Gottes Wort inspirieren lassen soll (s. u.), tatsächlich aber haben sich praktisch immer „Schriftgelehrte“ (Bischöfe, Kardinäle, Priester, Pfarrer im Christentum, Imams, die Ulema im Islam), also *religiöse „Denkaristokratien“*, zwischen Schrift und Gläubige geschoben, die für die Auslegung der Schrift und Verbreitung des Wertekansons verantwortlich waren und sind. Hierdurch tritt

¹They typically contain „constitutions,“ prescriptive principles for how political and social life should be governed, and „statute laws,“ commanding specific rights and forbidding wrongs, that is, prohibitions, permissions and inducements. These elements within sacred books are the sacred law, promulgated by the „divine legislature“ (O’Leary 2009, S. 21).

praktisch das Gleiche ein wie bei Platons Herrschaft der „Philosophen“ oder der Meritokratie bei Konfuzius: nämlich die Herausbildung einer Gruppe mit dem Privileg, den Kanon zu interpretieren, der selbst „verheiligt“ wird, also unmittelbar als Ausdruck von Gottes Willen gesehen wird und damit mit dessen Autorität versehen ist. Die Schriftgelehrten profitieren von dieser Aura des Göttlichen, wenn sie sich als befugte Exegeten des Kanons präsentieren. Der Gläubige – der ja auch immer Bürger ist – dagegen wird – und das war bei Platon und Konfuzius nicht anders – zum Wissensempfänger und damit „Untertanen“ in der geistig-kulturellen Sphäre gemacht. Er ist Objekt bei der Auslegung des Kanons und nicht partizipierendes Subjekt. Dieser Verlust an geistiger Eigenständigkeit – oder Vernünftigkeit wenn man will – ist durch die Absolutstellung und Nicht-Anfechtbarkeit der „heiligen Schriften“ abgesichert. Was hier eingefordert wird – und was die notwendige Bedingung der Existenz dieser geistigen Autorität ist – ist der *Glaube* an die Rechtmässigkeit des Kanons, was auf dem Umweg über den Glauben an die Autorität der metaphysischen Fiktion Gott erreicht wird.

Glaube ist aber nicht Vernunft. Wenn Glaube als Ressource im Autoritätsverhältnis eingefordert ist, dann lässt sich auch nicht mehr rational argumentieren². Glaube heisst akzeptieren. Die erste Pflicht der Gläubigen ist es also, die Schrift und ihre Lehre anzuerkennen und sich dem Moralkodex zu beugen. Diese Anerkennung verschafft dann den autorisierten Schriftgelehrten Raum, um unter sich zu bestimmen, *wie* interpretiert werden sollte und dann als geistige Meinungsführer aufzutreten. Eine solche Abhängigkeitsposition im geistig-kulturellen Bereich schlägt sich dann natürlich auch auf die individuelle Haltung im politischen Bereich nieder (s. u.).

Die Akzeptanz des Moralkodex und seine Organisierung und Verbreitung durch die religiösen Meinungsführer resultiert aber nicht nur in geistiger Bevormundung, sondern auch in eine Beeinflussung des privaten Handelns und Verhaltens. Der religiöse Moralkodex dient der Disziplinierung des Individuums, was tatsächlich sehr weit gehen kann, wie man zum Beispiel an der Scharia oder dem Puritanismus in der Nachfolge der Calvinschen Lehre ablesen kann. Wie ich weiter unten zeigen werde, so kann die rigorose Anwendung des Moralkodex zur quasi-totalitären Gesinnungsdiktatur führen, die die Freiheit im privaten Bereich der Gläubigen praktisch aufhebt. Hier ist es nicht der Staat – der aber sehr wohl involviert sein muss, solange er das Gewaltmonopol innehat -, sondern die Kaste

²Obwohl natürlich die Auslegung selbst mit einem gewaltigen Aufwand von rational begründeten Argument vonstatten geht.

der Schriftgelehrten, die in diesem Fall das Zepter schwingt. Man erkennt dabei die Nähe zu den säkularen Heilslehren, die ja ähnliche totalitäre Ansprüche im öffentlichen und privaten Bereich haben. Eine quasi-totalitäre Gesinnungsdiktatur muss allerdings nicht unbedingt die Folge jeden religiösen Anspruches an die Gläubigen sein. Dies hängt von den genaueren Diskursen und der Macht der religiösen Denkaristokratie ab.

4.2.2 Politischer Gehorsam

Religion kann Einfluss auf die Legitimität der politischen Ordnung haben. Wenn die Religion die geistig-kulturelle Sphäre dominiert, dann muss auch der weltliche Herrscher auf der Suche nach Legitimität an diese Religion ankoppeln. Es kommt zum Versuch, die weltliche Herrschaft mit dem „göttlichen Segen“ zu versehen, um Zustimmung unter den gläubigen Bürgern zu erhalten. Der Herrscher stellt sich dann oft als Stellvertreter Gottes auf Erden dar, als „rex sacerdos“ oder gar als Inkarnation Gottes auf Erden. Aus diesem Bemühen um den göttlichen Segen kann dann auch der Gemeinschaft der Gläubigen und ihrer „Kirche“³, ein Machtzuwachs zufallen, wenn zum Beispiel der weltliche Herrscher diesen göttlichen Segen nicht ohne die Zustimmung der Kirche erhalten kann.

Die Absicherung der Herrschaft über den göttlichen Segen verschafft „diffuse Legitimität“, aber keineswegs „spezifische Legitimität“. Insofern kann Religion eine sehr wichtige und in der Geschichte immer wieder genutzte Ressource zum Überleben für weltliche Herrscher sein. Dabei kann sich der weltliche Herrscher diese Ressource selbst aneignen und die Rolle als „rex sacerdos“ einnehmen wie im byzantinischen Reich (Runciman 1977); er kann eine „Partnerschaft“ mit der Kirche bzw. den Schriftgelehrten eingehen, die auf einem Tauschgeschäft beruht, wobei die Kirche den geistig-kulturellen Bereich als eigene Herrschaftssphäre erhält und der Herrscher für sein Regieren des weltlichen Bereichs den Segen der Kirche; oder aber er kann der Wortführer der Gläubigen selbst sein, wie im Fall des Papstes im „Kirchenstaat“ zwischen 11. und 15. Jahrhundert, der sich sowohl die Mitra umband, wie auch versuchte, das Zepter zu schwingen.

Aus der Nutzung der Religion als Legitimitätsressource für weltliche Herrschaft resultierte eine Machtressource für die Gemeinschaft der Gläubigen.

³Womit ich hier allgemein die Institutionen einer Gemeinschaft von Gläubigen meine, ob diese nun islamisch oder christlich ist.

Grundsätzlich aber war Religion auch wichtig, weil die Schriftgelehrten zur Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz der weltlichen Macht aufrufen konnten.

Ein Beispiel für Ungehorsam gegenüber der weltlichen Macht findet sich zum Beispiel in den Lehren von Khomeini, dem ersten iranischen „Supreme Leader“ nach 1979, der Revolution gegen das Shah-Regime (Khomeini 2012). In diesen Schriften – aber wir gehen weiter unten noch ausführlicher hierauf ein – verteidigt Khomeini die Auflehnung gegen das autoritäre Shah-Regime, praktisch eine Monarchie, mit der Begründung, dass die in diesem Regime praktizierte Lebensweise und vertretene Ideologie der Bereicherung und des Konsumismus in klarem Gegensatz zu den Lehren der Scharia im Koran stehen würden⁴. Auf dieser Argumentationsbasis gibt der Islam allgemein

„people the opportunity to criticize the state, to denounce wrongdoing, and to commend the right (the command of good and the rooting out of evil), and it allows the public expression of political opinions hostile to a corrupt, single-party government and its censorship of the press“ (Addi 2018, S. 173).

Religion, hier der Islam, kann also durchaus weltliche Herrschaft angreifen, um schliesslich eine „gottesfürchtige Herrschaft“ zu etablieren, die sich eins mit dem Volk weiss (Addi 2018, S. 177). Dass dies nicht ein Aufruf zum Respekt für die Volkssouveränität ist, steht auf einem anderen Blatt.

Dieser Aufruf zum Ungehorsam, ja zum Widerstand, weist auf den oben angeschnittenen Anspruch von Religion auf Vereinnahmung der immateriellen Politik hin. Die weltlichen Herrscher erhalten Unterstützung durch die Kirche und diese Herrscher geben der Religion die moralische Wortführerschaft. Wenn diese Bedingung erfüllt ist, dann ist es auch leichter, den Gläubigen die Akzeptanz für die weltliche Ordnung zu empfehlen, wie dies ja auch Luther getan hat (s. u.), der politische Opposition als verfehlt anprangerte, weil sich die Herrscher um den nötigen Frieden in der Gesellschaft kümmern würden.

Nicht politische Aufruhr, sondern *politischer Gehorsam* gegenüber der herrschenden – und meist autoritären – weltlichen Macht zieht sich allerdings wie

⁴„Islam proclaims monarchy and hereditary succession wrong and invalid. When Islam first appeared in Iran, the Byzantine Empire, Egypt, and the Yemen, the entire institution of monarchy was abolished. In the blessed letters that the Most Noble Messenger (peace and blessings be upon him) wrote to the Byzantine Emperor Heraclius and the Shahanshah of Iran, he called upon them to abandon the monarchical and imperial form of government, to cease compelling the servants of God to worship them with absolute obedience, and to permit men to worship God“ (Khomeini 2012, S. 31).

ein roter Faden durch die Geschichte der Religionen und manifestiert sich auch in den religiösen Diskursen.

In den Anfängen des Christentums, also zur Zeit des Neuen Testaments, war die Haltung des passiven Gehorsams sicherlich auch eine Frage des Überlebens für die kleine und minoritäre Gemeinschaft der Christen. Die Anerkennung der römischen Autoritäten gebot sich schlichtweg, um den eigenen Untergang zu vermeiden. Von daher finden wir in bekannten Passagen der Bibel, vor allem in den Römerbriefen des Paulus die Aufforderung, die weltliche Herrschaft, egal welchen Charakters, als gegeben zu akzeptieren und die Freiheit im Glauben zu suchen.

Römerbrief 13,1–2: „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung; die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfangen«; 1. Petrus 2, 13–14: »Seid Untertan aller menschlichen Ordnung, es sei dem König, als dem Obersten, oder den Statthaltern, als die von ihm gesandt sind zur Strafe für die Übeltäter und zu Lobe den Rechtschaffenen“ (Luther 1959).

Der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ging teilweise sogar so weit, dass auch ungerechte Herrschaft, also zum Beispiel Tyrannenherrschaft, akzeptiert werden sollte. Es gibt hierzu aber abweichende Positionen (s. u.). Grenzen finden sich dann nur an anderen Stellen, wenn die weltliche Gewalt explizit gegen die Religion selbst vorgeht (s. u.).

In ähnlicher Weise finden sich auch Passagen im Koran, die prinzipiellen Gehorsam gegenüber „gerechtfertigter“ Herrschaft (also zum Beispiel unter einem Imam-Kalifen) fordern: „Fighting against authority (...) is not permitted, nor is anyone permitted to rebel against it. Whoever does so is an unlawful innovator, outside the sunna and the way“ (Berkey 2003, S. 125). Und ebenso: „Oh believers, give obedience unto God, and unto his Prophet and unto those among you who exercise authority“ (Surat 4, v. 59)“ (Addi 2018, S. 173).

Dabei ist es meist bedeutungslos, welcher Art das Regime ist. Solange das weltliche Regime die immaterielle Politik durch die Scharia bestimmen lässt, gebührt sich der Gehorsam gegenüber diesem Regime. Tyrannen sind von diesem Fall ausgeschlossen, ganz einfach, weil ein Monarch, der nach den Gesetzen des Islam regiert, keine tyrannische Herrschaft errichten kann. In dieser Interpretation unterscheiden sich christliches und islamisches Verständnis von politischem Gehorsam. In manchen Rechtfertigungsdiskursen des Christentums kann ein Herrscher sehr wohl tyrannisch sein, dabei aber die Religion selbst unangetastet lassen. Widerstandsrecht – aber auch das ist in vielen

Diskursen mit unterschiedlichen Ansichten erörtert worden – gibt es dann, wenn ein Angriff gegen die christliche Werteordnung stattfindet und der Gläubige mit einer Zero-Sum-Entscheidung konfrontiert ist: entweder der Religion oder dem weltlichen Herrscher Genüge zu tun. Im Islam ist Herrschaft erst dann aner kennenswert, wenn sie auch nach den religiösen Prinzipien eingerichtet ist.

4.3 Der christliche Rechtfertigungsdiskurs

4.3.1 Augustinus⁵ (354–430)

Mit der „Zweigewaltenlehre“ differenzierte Augustinus die geistig-kulturelle Sphäre als eigenen (Macht)Bereich aus und forderte deren nicht zu hinterfragenden Vorrang in allen Sollens-Fragen. Die Ausdifferenzierung sollte die Kirche „befreien“ von politischer Gängelung einerseits, aber auch von der Verantwortung für politische Misserfolge andererseits. Solche Schuldzuschreibungen an die christliche Kirche entstanden insbesondere nach der Besetzung Roms durch die Westgoten im 4. Jahrhundert, die praktisch das Ende des Römischen Reiches bedeutete. Die christliche Kirche war seit zwei Jahrhunderten offiziell Staatskirche gewesen und von daher eng mit der politischen Macht verknüpft.

Um die Einführung eines „*Gottesstaates*“ (Augustinus verwendet immer den Ausdruck „*civitas dei*“, also eigentlich Gemeinschaft der Bürger, Stadtstaat im Sinne der griechischen Polis) zu begründen, setzt Augustinus zuallererst beim Menschen an und fragt, was ihn in letzter Instanz wirklich glücklich machen könne. Er versucht, nicht ganz unähnlich zu Konfuzius, der den Menschen zum moralischen Vorzeigesubjekt machen wollte, den Menschen auf sein inneres Seelenheil zu verpflichten und fordert Abstand zu nehmen von egoistischer Verfolgung materieller Güter oder Macht in der Welt. Das Glück müsse der Mensch in erster Linie in sich selbst suchen und finden. Dies könne er aber nur über die Erkenntnis Gottes, also den Glauben an Gott. In der Suche nach Gott finde der Mensch sein „ewiges Heil oder Leben“, was als Versprechen auf immerwährende „Seelenruhe“, Augustinus' Synonym für Glück, gilt⁶. Er kann eine solche Seelen-

⁵Bei der folgenden Beschreibung basiere ich mich vor allem auf Ottmanns vorzügliche Darstellung der Lehre des Augustinus und von Thomas von Aquin (Ottmann 2004) sowie auf Sabines immer noch brillante politische Ideengeschichte (Sabine 1973). Die Verantwortung für die Darstellung liegt selbstverständlich bei mir alleine.

⁶„Das ewige Leben ist für das höchste Gut und der ewige Tod das äußerste Übel; jenes also zu erlangen, diesem zu entgehen, müssen wir recht leben“ (Augustinus 2017, S. XIX, 4).

ruhe nicht in der materiellen Welt finden, sondern nur spirituell, im Geiste und dort auch nur in einem fernen *Jenseits*⁷. Auf diese Weise erscheint der Mensch bei Augustinus als „Geist“ einerseits und als „Körper“ andererseits (Sabine 1973) und lässt sich daraufhin auch „Welt“ als duales Gebilde wahrnehmen, nämlich als Reich des Geistes, was in letzter Instanz Reich Gottes heisst, und als Reich der irdischen Kräfte, also der Politik.

Das Reich der irdischen Kräfte ist durch und durch „sündig“ und kann von daher auch nicht als Ort der Freiheit oder Befreiung gelten. Diese findet man nur über die Besinnung auf Gott und das heisst den Eintritt in den „Gottesstaat“. Nicht die Verbesserung dieser Welt – deren „Sündhaftigkeit“ von Augustinus als dauerhafte Eigenschaft gesehen wird – sollte das erste Ziel des Menschen sein, sondern die innere Läuterung. Wenn man dies in Konfuzius’ Denken übersetzt, bedeutet dies ja auch nichts anderes als dass der Mensch sich zu einem moralischen Subjekt entwickeln soll. Konfuzius hat allerdings nicht so dramatisch die Welt um uns abgewertet, wie Augustinus dies tut. Diese gilt ihm aber nach wie vor als ein notwendiges Übel, sozusagen als ein Steigbügel zum Aufstieg in den „Himmel“ (s. u.).

Ein wirklich vollkommenes Subjekt kann in der Vorstellung des Augustinus auf dieser Welt – eine andere Diskrepanz zu Konfuzius – gar nicht zustande kommen. Wer tatsächlich vollkommen ist, offenbart sich nämlich erst am Tag des „Jüngsten Gerichts“, also am Ende der „Welt“. Hier werden die „Heiligen“ von den „Teufeln“ getrennt.

Bei Augustinus erfährt die menschliche Geschichte so zum ersten Mal eine Richtung und ein Ziel und bewegt sich nicht in einer Art Kreislaufsystem, wie es die antike Vorstellung wollte (Ottmann 2004, S. 24).

Aus der Sünde heraus soll der Mensch also nach Gottes Erkenntnis streben und sich auf den Jüngsten Tag vorbereiten, denn dort wird sich offenbaren, wer tatsächlich ein „rechtes Leben“ geführt hat. Dass man dies nicht schon vorher weiss, liegt an einer anderen Denkfigur des Augustinus, die die Gnadenlehre des Paulus im Römerbrief in der Bibel aufgreift. Ob wir schließlich unser Seelenheil finden, hängt von der freien Entscheidung Gottes ab, dessen „Ratschluss“ unergründlich, will heißen nicht vorherzusagen ist. Dies führt ein Element großer persönlicher Unsicherheit in die moralische Lehre des Christentums ein, die zu vielfältigen Auseinandersetzungen und Spekulationen geführt hat. Der Mensch

⁷In dieser Beziehung unterscheiden sich Islam und Christentum nicht. Beiden ist das Heilversprechen in der Zukunft als Erlösung des Menschen gemeinsam.

soll sich ständig um Gottes Gnade bemühen, ohne dass er jemals weiss, ob er sie auch erhält. Ganz offensichtlich lässt sich hier der Imperativ des „guten Strebens“ zum Seelenheil hin nur dann noch rechtfertigen, wenn das gute Streben als solches in gewisser Weise „zutraglich“ ist, um Gottes Gnade zu finden, wenn es, mit anderen Worten, die Chancen erhöht, ins Himmelreich aufgenommen zu werden. Die Chancen aufgenommen zu werden, tendieren andererseits gegen Null sollte man sich nicht auf den „rechten Weg“ gemacht haben. Der Mensch kann, so Precht, den göttlichen Gnadenakt erfahren, wenn er sich zu Christus und Kirche bekennt. Aber nur kann. Niemand könne sich auf Gottes Gnade verlassen. Mehr als das eigene Beschreiten des rechten Pfades, was für Konfuzius selbstverständlich war, soll hier die Kirche – die, wie ich gleich zeigen werde, nicht identisch mit dem Gottesstaat ist – das Hilfsmittel sein, um Gott die Ernsthaftigkeit der eigenen Absichten möglichst glaubhaft zu machen. „Ohne Kirche keine Erlösung!“ (Precht 2016, S. 393). Es bedarf also hier der institutionellen Einbindung in einer einem Gott gewidmeten Organisation. Dieser Gedanke ist neu im Vergleich zur sittlichen Autorität und verleiht natürlich der Kirche als solcher einen großen Einfluss in der Welt.

Kommen wir zur Diskussion der autoritären Herrschaft in der Philosophie des Augustinus.

Seine Unterscheidung zwischen den beiden „Staaten“, *civitas dei* und *civitas terrena*, zielt nicht auf die Begriffe „Staat“ und „Kirche“. Diese beiden Organisationen sind in der Welt und von der Welt. Die beiden „*civitas*“ dagegen sind rein geistige Gebilde. Sie charakterisieren auf der einen Seite eine Welt des „rechten Strebens“, wenn man so will, das heißt also einen imaginären Bereich, in dem sich der Wille des Menschen ganz auf Gott richten kann. Und auf der anderen Seite haben wir in der *civitas terrena* die Welt der Selbstliebe, des egoistischen Strebens nach weltlichen Gütern, aus dem eigentlich nur Mord und Totschlag entstehen kann. Wir haben es hier also praktisch mit zwei imaginären sittlichen Bereichen zu tun, die in etwa dem Schema von Himmel und Hölle entsprechen. Wohin ein jeder gehört, entscheidet sich erst im Jenseits. Trotzdem sollte das Streben des Menschen, des tugendhaften Menschen, darauf gerichtet sein, Anteil am Gottesstaat zu haben und dementsprechend sein Leben auf das Erreichen des „ewigen Heils“ auszurichten. Und genauso klar ist die Verdammnis, die diejenigen trifft, die in der *civitas terrena* verhaftet bleiben. Im Gottesstaat, so Augustinus, herrscht die „Gottesliebe“, im irdischen Staat dagegen die „Selbstliebe“.

Diese Darstellung macht deutlich, dass sich die beiden „Staaten“ nicht mit Kirche und dem realen Staat decken, die existierende reale institutionelle Gebilde sind. Imaginäre Wollensbereiche entsprechen nicht real existierenden Gebilden.

Trotzdem ist es natürlich so, wie schon angedeutet, dass eine Organisation wie die Kirche eine direkte Beziehung zum Gottesstaat hat, weil sie die Prinzipien des Moralkodex des Gottesstaates vertritt. Sie hat sich dem Ziel des Erreichens des ewigen Lebens verschrieben.

Der Staat auf der anderen Seite ist keineswegs identisch mit der *civitas terrena*. Für Augustinus hat der Staat eine positive Funktion in diesem Beziehungsgeflecht. Er ist nicht die Verkörperung des „bösen Willens“, sondern im Gegenteil dient auch seiner Disziplinierung. Der Staat kann Sicherheit und Ordnung schaffen und so den „Gottesfürchtigen“ die notwendige Deckung zum spirituellen Leben gewähren. Er ist also Hilfsmittel auf dem spirituellen Weg. Von daher kann der Gottesfürchtige die Organisation des Staates auch nicht links liegen lassen, sondern sollte ein Interesse an „guter Politik“ haben, nämlich an einer, die Ordnung verschafft. Diese Rolle des Staates entschärft in gewissem Sinne die klare Trennung von „Gottesstaat“ und „irdischem Staat“, die ja vom menschlichen Streben her völlig unvereinbar sind. Politik *kann* gut sein, sie tritt aber von der moralischen Bewertung her immer hinter der Kirche zurück, die den Gottesstaat vertritt. Die „geistige Macht“ hat Vorrang. Die Politik ist Hilfsmittel und nicht Zweck an sich. Dies ist die zentrale Botschaft des Augustinus. Und dies charakterisiert dann auch seine Haltung in der „Zweigewaltenlehre“: Es gilt zwei Reiche zu unterscheiden, die unterschiedliche Aufgaben in dieser Welt haben, und von diesen gebührt dem geistig-religiösen Bereich der Vorrang in der Präferenzhierarchie der Menschen. Die beiden Reiche stehen aber nicht im Gegensatz zueinander. Die Politik unterstützt die Religion in ihrer Aufgabe, den Menschen zu ihrem Glück zu verhelfen. Da trifft sich Augustinus mit dem Islam. Dies ist zwar in gewisser Hinsicht eine Abschwächung des Gegensatzes, markiert aber dennoch klar, erstens, den Willen zur normativen Ausdifferenzierung des geistigen Bereiches aus der Politik und die Forderung nach Anerkennung durch die Politik, ja weitergehend sogar die Forderung nach einer Unterstellung der Politik unter die Religion – Ottmann spricht von einer „Depotenzierung“, also Entmachtung (Ottmann 2004, S. 28) -, ohne dass dies nun einen direkten Eingriff der Religion in die Politik impliziert. Zweites kommt es aber auch zu einer Anerkennung der Politik durch die Religion, insofern sie als wesensnotwendig für eine stabile Ordnung gesehen wird, ohne die sich der Weg ins Himmelreich nicht gehen lässt.

Das bisher Nicht-Unterschiedene – Politik und Religion – wird jetzt bei Augustinus also unterschieden, um dann wieder miteinander versöhnt zu werden, nun aber als Getrenntes. Diese analytische Trennung ist normativ enorm wichtig gewesen, um einen Freiraum für religiöse Betätigung, in dem die Politik nicht mehr „autoritativ“ Werte verteilen darf, zu erlangen.

Wie steht es nun mit der Befehlsgewalt und dem Gehorsam in der Beziehung von Machthabern und den Bürgern bzw. Gläubigen?

Augustinus überrascht hier nicht mit einer Haltung, mit der sich sowohl die Unterordnung des Gläubigen unter die christliche Lehre wie auch die Unterordnung unter die staatliche Obrigkeit begründen lässt.

Sein Ausgangspunkt im XIX. Buch des „Gottesstaates“ ist der „Friede im ewigen Leben“. Augustinus argumentiert zunächst, dass das Streben nach Frieden zu den Grundeigenschaften des Menschen gehöre. Ein jeder wolle Frieden und ein „ewiger Friede“ muss von daher auch das höchste Ziel aller Menschen sein und sei es auch (Augustinus 2017, S. XIX, 12). Das Streben nach Glück verwandelt sich hier in das Streben nach dem ewigen Frieden, der das Seelenheil verspricht. Sogar der Krieg diene dem Frieden und könne von daher, wenn im rechten Sinne geführt, auch „gerecht“ sein. Im 13. Kapitel des XIX. Buches nun spezifiziert er, dass dieser „Frieden“ in jeder Beziehung, im Gottesstaat oder im irdischen Staat, die „*Ruhe der Ordnung*“ bedeutet. Diese Ruhe ist durch zwei Aspekte charakterisiert: Sie bedeutet einmal eine „Verteilung von gleichen und ungleichen Dingen, die jedem seinen Platz anweisen“ (idem), also die Vorstellung, wie wir sie auch bei Platon und Konfuzius finden, einer statischen Gesellschaft, die aufgrund dieser Statik in sich harmonisch ist. Zweitens aber besteht die Ruhe in der Unterordnung: der Friede zwischen dem „sterblichen Menschen und Gott“ drückt sich durch den „geordneten, im Glauben betätigten Gehorsam gegen das ewige Gesetz“ aus, das natürlich weitgehend durch die Kirche vertreten wird, weiterhin in der Familie – wie bei Konfuzius – in der „geordneten Eintracht der Angehörigen in bezug auf Befehlen und Gehorchen“ und schließlich im „*Staat in der geordneten Eintracht der Bürger in bezug auf Befehlen und Gehorchen*“. Ordnung ist Friede und dieser kann nur in der Akzeptanz eines jeden in seine gesellschaftliche Rolle und in ein allgegenwärtiges Autoritätsgefüge erreicht werden. Dies klingt nicht unähnlich zu Konfuzius. Das gesellschaftliche Individuum soll also in geistigen Fragen als „Glaubender“ sich dem „ewigen Gesetz“ beugen und als „Bürger“ die Autorität des Staates anerkennen. Augustinus ist dabei weniger präzise, was die Regimefrage angeht als später Thomas von Aquin (s. u.), also ob sich am besten eine Monarchie, eine Aristokratie oder gar eine Demokratie als politische Grundlage eignet: bei ihm ist ausschlaggebend, dass ein Regime die Ordnung auch garantieren kann, die der Gläubige und die Kirche brauchen. Ein Widerstandsrecht gegen schlechte Herrschaft ist allerdings nicht vorgesehen.

Resümierend lässt sich festhalten, dass mit Augustinus zum ersten Mal analytisch eine klare Unterscheidung von zwei Reichen bzw. „Staaten“ eingeführt wird – eine „Dyarchie“ – und dass dem geistig-religiösen Bereich der Vorrang

gebührt bei der Suche des Menschen nach Glück. Diese Unterscheidung stellt aber nicht völlig die Legitimität der weltlichen Ordnung, der Politik, infrage. Zwar ist das weltliche Leben voller Sünde, aber ein Staat kann für Ordnung sorgen und dieser bedarf es, damit sich der Christ seinen spirituellen Aufgaben widmen kann. Es wird klar, dass Augustinus dem Bürger und dem Gläubigen empfiehlt, eine ordnungsliebende weltliche Macht anzuerkennen. Er ist ihr in diesem Fall zu Gehorsam verpflichtet. Dies hatte ja, wie ich oben erwähnt habe, schon Paulus in den Römerbriefen in diesem Sinne festgehalten. Allerdings muss sich ein solcher Staat auch den christlichen Prinzipien verbunden fühlen. Ein Staat, der Ordnung schafft, ist ein Staat, der damit der Kirche den Rücken freimacht, um ihre Aufgabe im geistigen Bereich zu erfüllen⁸. Und dies kann dann auch nur ein „christlicher Staat“ sein.

In jedem Fall hat Augustinus mit seiner Lehre die Frage nach der Beziehung zwischen Politik und Religion eröffnet. Unterordnung unter Autorität wird überall verlangt. Dies zählt zu den grundlegenden Ordnungsprinzipien. Und die „Ruhe der Ordnung“ führt dann zum „ewigen Frieden“, der Erlösung des Menschen aus den Widrigkeiten der hiesigen Welt.

Mit der Lehre des Augustinus lässt sich das Wesentliche der „Zweigewaltenlehre“ im Christentum darstellen. Sie ist prägend bis heute geblieben. Thomas von Aquin ist der zweite große Kirchentheoretiker im Mittelalter, der sich mit der Zweigewaltenlehre auseinandersetzte.

4.3.2 Thomas von Aquin (1225–1274)

Thomas von Aquin hat eigentlich keine explizite politische Theorie entworfen. Es gibt aber verstreute Einsichten in unterschiedlichen Schriften (Ottmann 2004, S. 203), die außer einer Bestätigung der „dyarchischen Theorie“ relevante Aspekte für eine normative Theorie politischer Herrschaft aufgreifen. Ich werde diese hier kurz hervorheben.

Thomas vertritt die gleiche Position wie Augustinus was die Rolle der weltlichen Gewalt, der Politik auf der Erde, betrifft. Herrscher seien zum Zusammen-

⁸So bei Augustinus: „Put beyond question for many centuries was the conception that, under the new dispensation, the state must be a Christian state, serving a community which is one by virtue of a common Christian faith, ministering to a life in which spiritual interests admittedly stand above all other interests and contributing to human salvation by preserving the purity of the faith“ (Sabine 1973, S. 190).

leben durchaus notwendig. Der Mensch bedürfe der Leitung und diese Leitung sei gerechtfertigt, wenn sie denn – dieser Gedanke war bei der sittlichen Autorität nicht anders – „gut“ sei, das heisst im Sinne des Gemeinwohls wirke. Weltliche Macht sei aber grundsätzlich von Gott eingesetzt und habe dementsprechend auch den Vorrang der geistigen Sphäre zu akzeptieren, die allein – durch Christus und den Papst – zur menschlichen Vervollkommnung führe. Alle weltlichen Könige seien Christus Untertan (Ottmann 2004, S. 209). Thomas gebraucht hier den Vergleich von Körper und Seele, der das Verhältnis der geistigen und weltlichen Mächte charakterisiere. Wie bei Augustinus – und dies kennzeichnet die Zweigewaltenlehre insgesamt – bedeutet dieser Anspruch auf Unterordnung nicht auch den Anspruch der Kirche auf Eingriff in die Politik. Sie ist explizit bei Thomas „potestas indirecta“ im Sinne ihres Anspruchs auf „immaterielle Gewalt“, also auf normative Steuerung der Politik. Sie sollte Referenzpunkt sein, immer bestehender Bezugspunkt des Handelns weltlicher Herrscher. Mit einem Wort: ein weltlicher Staat soll ein christlicher Staat sein.

Und in dieser Beziehung ist dieser dann auch Mittel zum Erreichen eines glücklichen Lebens wie bei Augustinus. Immer unter der Voraussetzung, dass der weltliche Staat, die weltlichen „Könige“, Frieden und Ordnung garantieren können. Wie sie dies machen, ist nicht Sache der Kirche.

Diese Auslegeordnung bekräftigt im Grunde genommen nur die von Augustinus vorgebrachte Trennung und Beziehung von geistiger und politischer Sphäre. Thomas geht aber auch konkreter als Augustinus auf politische Regime und das Recht der Bürger, sich gegen Tyrannen zu wehren, ein. Mit anderen Worten, er thematisiert das Autoritätsverhältnis innerhalb der „Welt“ bzw. Politik stärker als es Augustinus getan hat.

Es ist ja die Frage, wie am besten Frieden und Ordnung auf der Welt erreicht werden können. Dies bedarf nach Thomas einer Erörterung des politischen Regimes. Als Aristotelianer ist er bestens vertraut mit den unterschiedlichen Regimetypen. Er optiert, anders als Aristoteles und mehr im Sinne Platons, für die Monarchie als ideale Staatsform. Sie wäre am besten in der Lage die Einheit im weltlichen Reich zu bewahren. Thomas bemüht dabei vor allem Analogien, um seine Wahl des Regimes zu rechtfertigen: einmal weil eine monarchische Leitung der göttlichen Leitung des Kosmos entspräche und zum anderen weil diese wie die Lenkung des Körpers durch die Vernunft sei (Ottmann 2004, S. 207). Es ist also das *monokratische* Prinzip, das Thomas hier als das allein legitime und sinnvolle ansieht in einer Welt der Uneinigkeit und Vielheit. Monokratische und hierarchische Herrschaft entsprächen am besten der Verwirklichung einer friedlichen und geordneten Welt, die wiederum Voraussetzung für das spirituelle Leben der Menschen und ihre Suche nach dem „ewigen Frieden“ ist.

Darf der Bürger sich aber gegen eine „schlechte Regierung“ wehren? Diesem Thema widmet Thomas einige Aufmerksamkeit. Aus der Forderung an die Herrscher, dass sie gemeinnützig regieren sollen, erschließt sich eigentlich auch, dass sie bei „schlechtem Regieren“ ihre Legitimität verlieren müssten. Das ist bei Thomas auch so. Konfuzius optierte in diesem Fall für die Selbstverpflichtung des Herrschers zurückzutreten. Thomas geht weiter. Er gibt zwar zu bedenken, dass ein schlechter Herrscher, ein Tyrann, ja auch als Strafe Gottes angesehen werden könne, was man dann eigentlich akzeptieren müsse, er kommt dann aber zu der Schlussfolgerung, dass die Bevölkerung – nicht der Einzelne! – nach gemeinsamen Ratschluss – einen solchen Herrscher auch absetzen könne. Schlechte Herrschaft könne als „Vertragsbruch“ des Treueverhältnisses gesehen werden, in dem Herrscher und Bürger über das göttliche Gesetz miteinander verbunden sind. Ein Treueverhältnis besteht aus Erwartungen, die impliziten Abmachungen folgen. Bei Nicht-Erfüllung dieser Erwartungen verliert der Herrscher demnach seine Legitimität (Ottmann 2004, S. 209).

Restümierend: Die „Zweigewaltenlehre“ bestimmt das Verhältnis von Politik und Religion in der christlichen Einflussosphäre bis in unsere Tage. Sie eröffnet aber Interpretationsspielraum, was das genaue Verhältnis der weltlichen und religiösen Mächte betrifft. Sie schafft zunächst eine Distinktion innerhalb der politischen Autorität, indem sie den geistig-kulturellen bzw. religiösen Bereich als einen von weltlicher Herrschaft ausgenommenen Einflussbereich reklamiert. Der Einflussbereich der weltlichen Autorität wird damit eingeschränkt. Gleichzeitig eröffnet die Distinktion aber immer die Frage nach dem Verhältnis der beiden Teile, die ja beide jederzeit präsent im Dasein des Menschen bzw. des Bürgers sind. Sie stehen, was die politische Macht über den Bürger betrifft, erst einmal in einem Konkurrenzverhältnis. Die „Zweigewaltenlehre“ versucht dabei einen „immateriellen“ Führungsanspruch für den geistigen Bereich zu beanspruchen und den weltlichen Bereich in gewisser Hinsicht als instrumentellen, aber notwendigen Bereich für die Einlösung des Heilsversprechens, das die christliche Religion prägt, anzusehen. Das Angebot an die Politik ist im Gegenzug die weltliche Herrschaft als solche anzuerkennen und von ihren Gläubigen die Unterordnung unter diese Herrschaft zu verlangen. Der geistig-religiöse Bereich will in der „Zweigewaltenlehre“ „indirekte Gewalt“ bleiben.

Für den einzelnen Bürger bedeutet die Ausdifferenzierung der beiden Bereiche im Grunde genommen eine Verdopplung seiner Gehorsamspflichten. Gegenüber der weltlichen Macht, die nun aber über die Religion definiert wird und gegenüber der Kirche, die Gottes Gesetz auf Erden vertritt. Der Glaube aber verpflichtet, wie oben erwähnt, zur Einhaltung des Moralkodex, der von der Kirche

dargelegt wird. Die funktionalistisch-statischen Vorstellungen über Gesellschaft und die Rolle der Individuen in der Gesellschaft unterstützen dabei die Akzeptanz der weltlichen Autoritätsverhältnisse. Unterschiedlich ist hier bei Augustinus und Thomas von Aquin die Frage des Widerstandsrechts gegen schlechte Herrschaft. Vor allem letzterer eröffnet hier Perspektiven des Widerstands. Wie bei Konfuzius, so lässt sich schlechte Herrschaft nur als ein Bruch mit dem „Moralpakt“ verstehen, was Konsequenzen haben muss. Bei Konfuzius muss der Herrscher diese Konsequenzen selbst ziehen, bei Thomas darf die Bürgerschaft zusammen den Herrscher absetzen.

4.3.3 Hierokratischer Machtanspruch im Kirchenstaat (1050–1500)

Das relativ friedliche Nebeneinander von religiöser und weltlicher Macht, das in den Diskursen des Augustinus und des Thomas propagiert wird – selbstverständlich immer unter geistiger Vorherrschaft der Kirche – wurde am prominentesten mit der Bulle „*Dictatus papae*“ von 1075 durchbrochen, mit der sich die Machtansprüche des Papstes und der Kirche auf immer mehr Aspekte politischer Herrschaft ausweiteten. Die Kirche entwickelte sich hier, so Ottmann, immer mehr zum Staat im Staat (Ottmann 2004, S. 86). Der Papst beanspruchte nun auch formal die Ernennung der weltlichen Herrscher vorzunehmen, damit sichergestellt werden konnte, dass sich diese Herrscher mit der Kirche auch ins Einvernehmen setzten. Die Kirche sollte jetzt immer mehr Einfluss auf den normativen politischen Rahmen, vor allem auch in der Rechtsprechung erhalten, etwas, was der Islam immer schon beansprucht hatte. Die Ansprüche an eine auch organisatorisch und rechtliche autonome Regelung des kirchlichen Bereichs wurden expansiver und offensiver.

Die „*Dictatus papae*“ von Papst Gregor VII formulierte nicht nur die Forderung, dem Papst die Macht zu geben, die Kaiser abzusetzen (und dass der Papst die einzige Instanz war, der Fürsten die „Füße küssen“ sollten), sondern verlangte vor allem auch eine Zentralisierung der Macht innerhalb der Kirche als neuem Organisationsprinzip, während zuvor stärker auf ein Einvernehmen von Konzilen und Papst gesetzt wurde. Von nun an hatte der Papst allein zu befinden, welche Gesetze in der Kirche herrschten; er hatte die Macht, Bischöfe zu versetzen; nur sein Urteil konnte als „kanonisch“, also als universal gültig in Glaubensfragen gelten; vor allem aber konnten seine Urteile von niemandem angezweifelt und er selbst nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Absoluter kann man einen monokratischen Machtanspruch nicht formulieren.

Die „Dictatus papae“ brachte diesen „*hierokratischen Machtanspruch*“ zum ersten Mal deutlich hervor (Ottmann 2004, S. 89). Mehr als je zuvor soll die weltliche Herrschaft von der Zustimmung der „*civitas dei*“ abhängig werden.

Trotzdem blieb die Disjunktion selbst in dieser am weitest gehenden Formulierung des Machtanspruchs der Kirche gegenüber dem Staat noch erhalten: die Kirche wollte nicht selbst weltliche Macht ausüben, wohl aber einen immer größeren Anteil an normativen Letztentscheidungsrechten besitzen. In der „*Bulle Venerabilem*“ von 1202 wird noch einmal deutlicher zum Beispiel eine Zuständigkeit der Kirche bei allen Eiden eingeklagt, um so eine Schiedsposition in Rechtsfragen einnehmen zu können (Sabine 1973, S. 270). Hier wird auch der Anspruch formuliert, dass Häretiker von öffentlichen Ämtern auszuschließen seien (später auch von Calvin in Genf gefordert und durchgesetzt), was einen weiteren Eingriff in die weltliche Macht bewirkte. Die weltlichen Herrscher mussten so für einige Zeit Einbußen in der immateriellen Politik und in der Rechtsprechung akzeptieren und überhaupt ihre Legitimität durch die päpstliche Zustimmung erhalten⁹. Säkulare Werte wurden in dieser Zeit bei der Ausübung weltlicher Herrschaft immer mehr zurückgedrängt.

4.3.4 Der Konziliarismus im 14./15. Jahrhundert

Während die Reformation (s. u.) allgemein als der Bruchpunkt mit dem hierokratischen Diskurs der katholischen Kirche gesehen wird, so bildet der Konziliarismus im 15. Jahrhundert doch (zum Beispiel im „Konzil von Konstanz“ oder in der Lehre von Nicolaus von Cues (1401–1464) formuliert) einen interessanten Gegendiskurs zum hierokratischen Diskurs. Der Grundgedanke war eine stärkere Anbindung der „zentralen Macht“ in der Kirche an die Gemeinschaft der Gläubigen, repräsentiert im „Konzil“. Aus dem hierarchischen Entscheidungssystem der Kirche sollte wieder ein System des „Einvernehmens“ (*concordantia*) werden. Der Papst sollte sich dabei bei den Konzilien Rat verschaffen, wobei ein Konzil zunächst wieder als ein legitimes Organ von Schriftgelehrten verstanden wurde. Allerdings sollte deren Herkunft und Benennung eng mit der ganzen Gemeinde abgestimmt sein. Wie in der islamischen Schura auch (s. u.), ging es nicht darum, die Macht des Papstes zu

⁹Was zu den bekannten Auseinandersetzungen und zur Spaltung der Kirche (Rom-Avignon) führte.

schmälern, sondern sie reflexiver zu machen, und sie offener für die Meinungen aus den Gemeinden zu gestalten. Als Begründung wurde angeführt, dass nicht der Papst, sondern die ganze Gemeinschaft der Gläubigen der Ursprung von kirchlichen Gesetzen sein solle. Der Papst und die Kirchenhierarchie seien im Grunde genommen nur Ausführungsorgane des „body politic“, der Gemeinschaft der Gläubigen (Sabine 1973, S. 319). Dies führte dann in manchen dieser Diskurse auch zu der Forderung nach der (Ab)Wählbarkeit des Papstes durch den „body politic“ (Ottmann 2004, S. 301) und zum Teil auch nach der expliziten Zustimmung der Konzile, womit sie tatsächlich eine politische Gewalt erhalten hätten, die die Macht des Papstes einschränken würde.

Diese Bewegung des Konziliarismus hatte, wenn man so will, schon deutlich anti-autoritäre Züge und zum Teil demokratische Beweggründe, auch wenn die Rolle des „Volkes“, also der Gemeinschaft der Gläubigen, oft noch relativ vage blieb bei der konkreten Zusammensetzung eines Konzils. Im Prinzip aber sollten die Teilnehmer im Konzil als Vertreter der Gläubigen erscheinen. Damit ist aber praktisch eine Regierung-Parlament-Struktur angedacht, die hier zwar für die „geistig-religiöse Sphäre“ allein definiert wird, aber natürlich auch auf den weltlichen Bereich übertragen werden konnte. Die absolute Herrschaft an sich konnte damit diskreditiert werden (Sabine 1973, S. 354).

4.3.5 Geistige Befreiung und politischer Gehorsam – die Lehre des Martin Luther

Martin Luther – und vorher schon Erasmus von Rotterdam – griff die Hierokratie der katholischen Kirche auf andere Weise an, nicht institutionell wie der Konziliarismus, sondern direkt in ihrer Meinungsführerschaft in geistigen Fragen, was natürlich auch Bedeutung für die Haltung zur weltlichen Autorität hatte.

Der „Gläubige“ sollte sich selbst direkt mit der Bibel auseinandersetzen und nicht einer institutionalisierten Denkaristokratie bedürfen, die ihm Gottes Wort vorbetet. Der Einzelne müsse selbst zu seinem Glauben finden und nicht durch Gebote und Verbote zum Christenmenschen gemacht und durch Ablass von etwaigen Sünden befreit werden. Die Gläubigen seien alle „Priester“, indem sie sich direkt mit Gottes Wort auseinandersetzen und an ihn glauben.

„Fragst du: Was ist denn für ein Unterschied zwischen den Priestern und Laien in der Christenheit, wenn sie alle Priester sind? Antwort: Es ist dem Wörtlein ‚Priester‘, ‚Pfaffe‘, ‚Geistlicher‘ und dergleichen Unrecht geschehen, dass man sie der Gemeinde wegnahm und auf die kleine Gruppe bezogen hat, die man jetzt den geistlichen Stand nennt“ (Luther 1520, zum 17.)

Und weiter:

„So sagt Sankt Paulus in 1. Kor. 4,1: ‚Wir wollen von den Leuten für nichts weiter gehalten werden, als für Christi Diener und Haushalter des Evangeliums‘. Aber nun ist aus der Haushaltung eine solch weltliche, äußerliche, prächtige, furchterregende Herrschaft und Gewalt geworden, dass die eigentliche weltliche Macht in keiner Weise mit ihr vergleichbar ist, gerade, als wären die Laien etwas anderes als Christenleute. Damit weggenommen ist der ganze Sinn christlicher Gnade, Freiheit, Glaubens und alles, was wir von Christus haben, und auch Christus selbst; dafür haben wir viele Menschengesetze und -werke bekommen, und sind ganz Knechte geworden der alleruntüchtigsten Leute auf Erden“ (Luther 1520, zum 17.)

Der Angriff auf die katholische Kirche ist in diesen Zitaten überdeutlich und ebenso das Bemühen Luthers, einerseits die Bibel wieder direkt zur Sache der Gläubigen zu machen und andererseits den Glauben an sich als das Entscheidende für die Einlösung des christlichen Heilsversprechens zu machen – und nicht von der Vermittlung durch die Kirche. Dies sollte ein Akt der subjektiven Befreiung von Autoritäten sein (Ottmann 2006, S. 63)¹⁰.

In gewisser Weise befreite Luther damit den Einzelnen auch von der Unterjochung durch einen rigiden, mit Geboten und Verboten arbeitenden Moralkodex. Der Moralkodex ist damit keineswegs abgeschafft, er soll nun aber eine Frage des eigenen Glaubens sein, der eigenen Überzeugung über die Richtigkeit der Lehren Christi¹¹. Der Glaube alleine gebe die Kraft, sich moralisch richtig zu verhalten. Ein solches Verhalten fließe gleichsam ohne Anstrengung aus dem Glauben fort.

Luther stellt so den geistigen Gehorsam, der bis dahin in den religiösen Diskursen gefordert worden war, auf einen freien Willen um: derjenige, der zur Einsicht in die Allmächtigkeit Gottes gekommen ist und glaubt, kann aus sich selbst heraus, aus der gefühlten Übereinstimmung mit dem Wort Gottes, den Moralkodex akzeptieren und praktizieren. Es ist diese Denkfigur, die wesentlich auch zur subjektiven Befreiung und dem Ruf nach Autonomie des Individuums in der Aufklärung beitrug. Selbstverständlich soll schließlich der religiöse Kanon handlungsbestimmend für den Einzelnen bleiben. Es bedarf dafür aber nicht mehr Zwang und Androhung von fiktiven oder realen Strafen. Diese Denkfigur hatte

¹⁰„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ (Luther 1520).

¹¹„So sollen dir um eben dieses Glaubens willen alle deine Sünde vergeben, all dein Verderben überwunden sein, und du sollst gerecht, wahrhaftig, befriedet, gut sein, und alle Gebote sollen erfüllt sein, und du von allen Dingen frei sein“ (Luther 1520, Zum 6.).

sich dann aber schnell wieder bei späteren Anhängern von Luthers Lehre verflüchtigt, so etwa bei Calvin, der ein ähnliches rigoroses und mit Strafen belegtes Sittensystem in Genf einführte, wie es der Islam tut und wie es auch in der Auslegung der katholischen Kirche nach richtig war. Bei Luther aber sehen wir eine Öffnung, ein gewisses Abweichen vom „geistigen Gehorsam“, was später auch zu einer besseren Vereinbarkeit von Religion und Demokratie führte.

In Bezug auf die politischen Autoritäten und auch auf sozial-revolutionäre Bewegungen wie die Bauernaufstände in der Mitte des 16. Jahrhunderts – in denen reformatorisch inspirierte Intellektuelle wie Thomas Müntzer (1489–1525) durchaus eine Rolle spielten – predigte Luther aber Gehorsam und nicht Auflehnung. Es sei „klug“ für einen Christen, sich nicht gegen die weltliche Regierung aufzulehnen (Sabine 1973, S. 360). Dies mag aus der Einsicht in die fehlenden eigenen Machtmittel entstanden sein sich als revolutionärer „Schriftgelehrter“ in einer durchaus feindlichen Welt zu behaupten und deswegen auf Unterstützung gewisser wohlwollender – aber grundsätzlich in dieser Zeit autoritärer – Herrscher angewiesen zu sein. Luther entwickelte aber einen tiefgründigeren Diskurs über den politischen Gehorsam, der am Besten in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist“ (Luther 1959) dargestellt ist.

Luther geht hier zurück auf die dyarchische Theorie des Augustinus: der Mensch sei immer Mitglied der *civitas terrena*, in der es Gläubige und Ungläubige gibt. Gleichzeitig befinde sich der Gläubige aber auch in der *civitas dei* (obwohl Luther diese Termini hier nicht gebraucht). Wie lässt sich nun politischer Gehorsam begründen? Luther geht hier von den beiden Zitaten aus der Bibel aus, die wir oben schon genannt haben, nämlich im Römerbrief 13, 1–2 und im 1. Petrus 2, 13–14, wo die Christen aufgefordert werden, „Untertan der menschlichen Ordnung zu sein“, egal welchen Regimes, und die „Gewalt“ über sich zu akzeptieren. In der „*civitas dei*“, so Luther, bedürfe es keiner Gewalt. Hier sei der Christ frei, im Einvernehmen mit dem Wort Gottes und seinen Gleichgesinnten. Ein Schwert brauche hier es überhaupt nicht. Es gäbe aber noch die andere Welt, in der es ständig zu sozialem Fehlverhalten, Aggressionen, Mord und Betrügereien und so weiter komme. Hier brauche es das Schwert, um ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen und hierauf seien auch die blutrünstigeren Passagen im Alten Testament zurück zu führen, die „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn“ usw. fordern. Gottes Wille ist es, dass hier das „weltliche Schwert“ das Recht handhabe „zur Strafe des Bösen und zum Schutz der Frommen“. Die weltliche Gewalt erfährt also hier ihre (göttliche) Legitimation aus ihrer Funktionalität für die Stabilität der Gesellschaft, wie es ja Augustinus ganz ähnlich formuliert hat. Dabei sei es egal, wer dieses Schwert

schwinge und das Gewaltmonopol ausübe. Hierüber redet Luther nicht. Das Wichtige sei, dass Friede hergestellt werden kann.

Der Christ soll dies allerdings nicht einfach nur tolerieren, sondern er soll sogar aktiv an der Aufrechterhaltung der weltlichen Gewalt mitwirken. Nicht aus Eigeninteresse, verlangt Luther, sondern aus Liebe zu den Mitmenschen, jenen, die unter den Ungerechtigkeiten von „Unchristen“ leiden. Wer dies als Christ nicht täte, handle gegen Gott und „gäbe auch den anderen ein böses Beispiel“. Dies käme praktisch einem Aufruhr gegen die Obrigkeit gleich und widerspräche auch der Auffassung in der Bibel, dass die „Christen (...) jedermanns Knecht“ sein sollen. Wenn nötig, dürfe der Christ sogar aktiv am Ausüben der staatlichen Gewalt teilnehmen¹². Auf diese Weise, ist Luther überzeugt, „fügt sich denn beides fein zueinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tust, äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafst...“ (Luther 1959, S. 5).

Es fehlt also bei Luthers Äußerungen an jeder genaueren Bestimmung der Rechtmäßigkeit eines Regimes in Begriffen von Volkssouveränität¹³. In dieser Hinsicht war er sicherlich kein Revolutionär. Für ihn zählte ein stabiles Gemeinwesen, dass es dem Christen erlaubte, sein „Reich der Freiheit“ zu finden und zu leben. Dies hatte eine weltliche Macht zu leisten, wie auch immer. Interessant ist, dass er hier nicht darauf andringt, dass diese weltliche Macht auch explizit die Christen anerkennen muss – obwohl er an anderer Stelle erwähnt, nur für die Obrigkeiten zu schreiben „die christlich und rechtlich verfahren wollten“ (Ottmann 2006, S. 75). Der Gedanke einer Usurpation der immateriellen Politik lag ihm offensichtlich fern. Das wird anders bei Calvin. Auf der anderen Seite wirbt er allerdings für das geistige Reich der Freiheit, also die implizite Forderung an die Obrigkeit, den Protestanten die Freiheit ihres Glaubens zuzugestehen (Ottmann 2006, S. 72).

¹²„Du solltest, wenn du sähest, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelte, und du dich geschickt dazu fändest, dich dazu erbieten und dich darum bewerben, auf daß ja die notwendige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und vermag ihrer nicht entraten“ (Luther 1959, S. 5).

¹³Obwohl man an anderer Stelle auch erwähnt findet, dass Luther nicht für „die wütenden, rasenden und wahnsinnigen Tyrannen“ schreibe (Ottmann 2006, S. 75).

4.3.6 Geistiger Gehorsam und politischer Gehorsam – der Calvinismus

Der Calvinismus machte dann überdeutlich, dass mit der Reformation keineswegs eine Demokratisierung der Verhältnisse gemeint war. Sabine beschreibt es mit deutlichen Worten: der Calvinismus erwies sich als „illiberal, unterdrückerisch und reaktionär“ (Sabine 1973, S. 362, meine Übersetzung). Calvin wandte sich nicht gegen die Stadtregierung in Genf, die ja eine aristokratische Veranstaltung war. Worum es ihm ging, war einerseits eine Priesterschaft zu etablieren, die das sittliche Leben der Stadt zu führen hatte (wobei Repräsentation keine Rolle spielte) und die Herrschaft des protestantischen Gedankens (den er aber wesentlich autoritärer formulierte als Luther es getan hatte) als dominanten Bestandteil der immateriellen Politik in der Stadt zu festigen, vor allem in den wesentlichen kulturellen Bereichen wie Familienpolitik und Erziehung. Aber der Calvinismus schaffte es auch, in das öffentliche Leben einzugreifen, indem er die Anstellung in öffentlichen Ämtern von der Glaubenszugehörigkeit abhängig machte. Die Kirche sollte nicht weltliche Macht sein, wie es der Kirchenstaat in seiner Blütezeit immer mehr geworden war, aber die weltliche Macht sollte die Kirche als ständige normative Referenz ihres Handelns akzeptieren und sie in den wesentlichen Fragen unterstützen. Viel mehr als Luther forderte er von der Welt, im Geiste Augustinus, „Exekutor“ für die „civitas dei“ zu sein, wenn hier weltliche Gewalt zur Anwendung kommen muss (etwa bei der Verurteilung von Häretikern). Das „bürgerliche Regiment“, so schreibt Calvin, hat die deutliche Aufgabe, nämlich die „Verehrung Gottes zu fördern, die Lehre der Frömmigkeit und den Stand der Kirche verteidigen, das Leben auf Gemeinschaft hin auszurichten, Sitten zur bürgerlichen Gerechtigkeit heranzubilden, den allgemeinen Frieden und Ruhe zu bewahren“ (Calvin 1955, Par. 1034). Die christliche Freiheit müsse unter allen Umständen geschützt werden (Calvin 1955, Par. 1039). Und – wie bei Luther – so bedarf es der weltlichen Macht eben, um diesen Schutz zu gewährleisten und das „Böse in der Welt“ zu bekämpfen. Von daher müsse jeder Christ das „bürgerliche Regiment“ anerkennen.

Für Calvin ist die weltliche Herrschaft „in höchstem Mass von Gott geweiht“ (Calvin 1955, Par. 1036). Dabei hat der Einzelne kein Recht sich gegen ein politisches Regime aufzulehnen, auch nicht gegen Tyrannen (Calvin 1955, Par. 1038). Dies ist Aufgabe Gottes und wenn auf Erden, dann eher Aufgabe der „niedereren Obrigkeiten“. Nur wenn die „Obrigkeit Ungehorsam gegen Gott befiehlt“, so der spätere Calvin, darf sich der Christ widersetzen (Ottmann 2006, S. 86). „Der Herrscher, der gegen Gottes Gesetz verstößt, hat seine Macht ver-

wirkt“ (idem). Für den Einzelnen ist es dagegen erste Pflicht, von den Obrigkeiten eine „höchst ehrerbietige Meinung zu haben“ (Calvin 1955, Par. 1050) und ihr „schuldigen Gehorsam zu leisten“ (Calvin 1955, Par. 1051).

Während sich diese Vorstellungen über die Welt noch im Wesentlichen mit Luthers Ansichten vereinbaren lassen, so schlägt die Gestaltung der „Reiches der Freiheit“, der „civitas dei“, bei Calvin praktisch ins Gegenteil um. Die rigorose Umsetzung des protestantischen Moralkodex wird zur obersten Pflicht für die religiöse Denkaristokratie, die hier deutlich als politische Macht etabliert ist, und der weltlichen Macht. Es kommt zur Gesinnungskontrolle, zur Bespitzelung und zur Aufforderung nach Denunziation von vor allem den für den Calvinismus gefährlichen Häretikern, Andersgläubigen, die als die schlimmste Gefahr für die Einheit der neuen Kirche und ihre Dominanz im gesellschaftlichen und politischen Raum gesehen wurden. Häretiker griffen das Denkmonopol der Kirche an.

In Genf entwickelte sich ein System der ständigen Disziplinierung des Individuums nach religiösen Regeln, die von Calvin sorgfältig aufgelistet und verbreitet wurden (Reinhardt 2016). Dass dies wieder Entmündigung anstatt subjektive Befreiung von autoritär dargebotenen Regeln bedeutete, wie noch bei Luther gepredigt, ist offensichtlich. Anstatt freierem Denken wird wieder Unfreiheit im Denken gefördert. Dies erinnert immer mehr, je länger Calvin Zugriff auf die Politik in Genf hatte, einer totalitären Praxis, bei der der private Raum der Individuen zunehmend verloren ging. Es wurde praktisch unmöglich nicht zu den Gläubigen zu zählen, um sich nicht verdächtig zu machen oder gar als Häretiker verurteilt zu werden. Der gleichzeitige Einfluss der calvinistischen Kirche auf die weltliche Macht erlaubte den Gläubigen auch kaum den Rekurs auf säkulares Recht, das es zwar immer noch gab, aber das mehr und mehr mit religiösen Regeln durchsetzt war. Wenn dann noch, wie im Puritanismus in den USA, das Bürgerrecht an die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft gekoppelt wird, verliert das Individuum tatsächlich seine Fluchtmöglichkeiten.

Mit dem Calvinismus erfahren wir tatsächlich auch nach der Reformation eine offensive und expansive Haltung der protestantischen Kirche in der Verteidigung und Ausweitung immaterieller Macht, obwohl es Calvin nie gelang, die weltlichen Regierungsorgane vollständig zu instrumentalisieren. Es blieb ein andauerndes Kräftespiel (Reinhardt 2016). Auf der anderen Seite wurde aber auch die klare Botschaft an die weltliche Macht ausgesandt, dass persönliche Freiheit, Bekenntnisfreiheit und Eigentum garantiert sein müssten. Hier dürfe der Staat nicht eingreifen. So wurden dem Staat auch Grenzen gezogen, also ein privater Freiraum eröffnet, der dann aber wiederum durch die kirchliche Macht okkupiert wurde.

Calvins Äusserungen über die politischen Regime tendieren dazu, grundsätzlich zu fordern, dass die Gläubigen jede „bürgerliche Gewalt“ anzuerkennen hätten, da diese grundsätzlich von Gott geweiht sei. In der Bibel würden hier keine Differenzierungen gemacht (Calvin 1955, Par. 1038). Privatleuten stehe es „wahrlich nicht zu, sich über die Art der Ordnung zu philosophieren oder zu äussern“ (idem). Grundsätzlich sollten die Gläubigen das akzeptieren, was sie an weltlicher Ordnung vorfänden. Wenn dies eine Demokratie sein sollte, so Calvin, dann sei dies als Gottes Geschenk zu betrachten und „ein Glück“. Aber man hätte eben auch die Tyrannei zu erdulden, die von Gott gegeben sei. Er persönlich plädiert allerdings für eine gesetzgebundene Aristokratie (wie er sie in Genf vorfindet), und zwar – hier lehnt er sich direkt an Aristoteles an – weil Könige zur Maßlosigkeit neigen würden und „Mehrere“ mehr „Scharfsinn“ hätten und sich „gegenseitig belehren“ könnten. Was allerdings mit allen Mitteln verhindert werden sollte, das sei die willkürliche Herrschaft (Calvin 1955, Par. 1043). Jede Herrschaft sollte sich an „öffentlichen Erfordernissen“ orientieren. Damit ist zwar ausgesprochen, dass der Protestantismus – und Luther dachte hier nicht anders – sich ebenso wie alle anderen religiösen Diskurse an tyrannischer Herrschaft störte und auch einer Beseitigung der Tyrannei wohlwollend gegenüberstand, dies allerdings nicht zur Aufgabe der individuellen Gläubigen machte. Deren „Pflicht“ sei es „Knechtschaft“ auf sich zu nehmen – wie gesagt mit der Einschränkung, dass das Reich der geistigen Freiheit von der weltlichen Macht nicht angegriffen werden durfte.

4.3.7 Der theokratische Diskurs des Islam

4.3.7.1 Der Universalanspruch der Religion auf politische Vorherrschaft

Im Islam hat sich keine „Zweigewaltenlehre“ entwickelt. Die Ansprüche der Religionslehre gingen von Anfang an – also bei Mohammed (572–631), dem ersten Propheten des Islam – weiter: es existierte ein Universalanspruch der Religion, in allen Bereichen – geistig und weltlich – gegenwärtig zu sein (Ottmann 2004, S. 129). Die gesellschaftlichen Individuen sollten in erster Instanz Gläubige sein und die Gesellschaft eine Gemeinschaft der Gläubigen (die „umma“ im Arabischen). Bürger-Sein stand von Beginn an zweiter Stelle. Das Verhältnis von geistig-religiöser und weltlicher Macht kann von daher eher als eine Binnendifferenzierung denn als Ausdifferenzierung verstanden werden. Politik ist, obwohl mit eigener Dynamik und Strukturen versehen, immer

Bestandteil des Einflussbereiches der „Gemeinde der Gläubigen“¹⁴. Politik ist die Fortführung der Religion mit anderen Mitteln.

Der „Kalif“ ist in den Anfängen des Islam immer in Personalunion Prophet bzw. geistiger Führer und weltlicher Herrscher. Diese Verschmelzung von Religion und Politik in der Person des Herrschers findet sich auch in der Lehre der islamischen Philosophen Al-Farabi (872–950) und Averroes (1126–1198). Sie sind interessant, weil sie beide – wie alle islamischen Philosophen des Mittelalters – Platon gelesen hatten und schätzten. Es ist nicht verwunderlich, dass sie dessen Vorstellung des Philosophenkönigs aufgriffen, aber versuchten, seine Lehre mit dem religiösen Anspruch der Dominanz zu verbinden. Al-Farabi plädiert für die Leitung der „Politeia“ durch einen Philosophen und Propheten in einer Person, einem „Imam“. Dieser sei der „beste aller Menschen und der beste aller Herrscher“ (Ottmann 2004, S. 137). Auch Averroes möchte eine „Philosophen-Kalifen-Herrschaft“, in der der Herrscher „Weisheit, vollkommenen Verstand, gute Überredungsgabe, gute Vorstellungskraft, Fähigkeit zum Heiligen Krieg...“ haben soll (Ottmann 2004, S. 153). „Philosophenkönig und religiöser Gesetzgeber werden verschwistert“ (idem).

Der Kalif muss im Islam als Stellvertreter Allahs auf der Erde verstanden werden, was durch den Namen Kalif gekennzeichnet wird (im Arabischen „khalifa“, der Stellvertreter) (Ottmann 2004, S. 130). Seine erste Pflicht ist, wie Mawardī, ein islamischer Philosoph um 1000 nach Christus, ausführt, der Schutz der Religion, „seine zweite die Schlichtung von Streitigkeiten in der Gemeinde. Erst danach folgen die anderen Pflichten und Aufgaben: die Herstellung von Sicherheit; die Verhängung von Strafen gemäß der Scharia, die Verteidigung des Gebiets...“ (Ottmann 2004, S. 142).

Daraus folgt natürlich eine wesentlich direktere Macht der Religion auf die Politik als wir sie im „dyarchischen Diskurs“ der christlichen Lehre kennen gelernt haben. Die religiösen Gesetze ziehen der Politik Grenzen, sind sozusagen ihre Grenzen (Ottmann 2004, S. 132). Wenn es zu Konflikten zwischen den beiden Einflussbereichen kommt, geht das „religiöse Gesetz (...) aller Herrschaft voraus“ (Ottmann 2004, S. 134) und zieht damit auch der autoritären weltlichen Herrschaft Grenzen. Eine weltliche Regierung, die gegen diese Gesetze – festgehalten in der Scharia, dem Strafrecht des Korans – verstößt, verdient keine Anerkennung mehr. Der Islam erlaubt hiergegen den Widerstand:

¹⁴Damit übereinstimmend sagt Ottmann dann auch, dass es „einen Freiraum weltlicher Politik“ im Islam „streng genommen nicht“ gibt (Ottmann 2004, S. 130).

„Unter den Aussprüchen des Propheten findet sich das Wort: »Es gibt keine (Pflicht) zum Gehorsam im Ungehorsam (gegen Gott)«, im Koran (26, 151–152) heißt es: »Gehorcht nicht dem Befehl der Übertreter, die auf Erden Verderben stiften und nicht Heil«“ (Ottmann 2004, S. 133).

Der theokratische Diskurs über politische Autorität lässt sich etwas ausführlicher am besten, weil am pointiertesten zugespitzt, am schiitisch-islamischen Diskurs darstellen, eine der beiden hauptsächlichen Glaubensströmungen im Islam, der sich bekanntlich schon kurz nach Mohammeds Tod in die sunnitische und schiitische Strömung gespalten hatte. Ich greife hierfür auf eine zeitgenössische Lehre zurück, nämlich die von *Ayatollah Khomeini*, dem ersten Revolutionsführer im Iran nach der Vertreibung des Schahs Ende der 1970er Jahre (Khomeini 2012).

4.3.7.2 Der theokratische Diskurs und die politische Autorität im Schiismus

Im Schiismus gilt nach Khomeini das geistige Fundament des Korans und seiner Rechtslehre, die Scharia. Diese sollte für jede Art von Regierung den normativen Rahmen in der Gesetzgebung darstellen. Hier wird also, dem theokratischen Gedanken entsprechend, konsequent für eine klare Vereinnahmung der immateriellen und teilweise der materiellen Politik durch die religiöse Lehre plädiert. Khomeini begründet dann an unterschiedlichen Stellen, dass das Recht aber nicht von sich aus Praxis werden kann, sondern einer Regierung bedürfe – bei ihm entweder ein „Leader“ oder allgemeiner, eine „Macht“ -, die dem Recht als Exekutive, also als Erfüllungsorgan beiseite stehen müsse. Ansonsten, so Khomeini, hätte Mohammed es nicht nötig gehabt, überhaupt einen Nachfolger zu ernennen, denn das normative Rahmenwerk war ja bereits fertig. Der Nachfolger – und alle nach ihm – sollte das Recht auch anwenden (Khomeini 2012, S. 36). Dabei ist klar, dass der gläubige Bürger eine solche durch den Vollzug der Scharia legitimierte Regierung anzuerkennen hat. Die Aufgabe der gläubigen Bürger sei es auch nicht, dieses Rahmenwerk – und damit die Regierung – zu hinterfragen. Logischerweise passt dann auch kein Parlament in dieses Denken: wenn Gesetze in praktisch allen Bereichen aus dem Koran abgeleitet werden können, braucht es auch keine Diskussionen über unterschiedliche Meinungen. Unterschiedliche Standpunkte kann es so nicht mehr geben. Auslegungsfragen könnten, wenn nötig, eher durch einen „Planungsrat“ erledigt werden, in dem Schriftgelehrte (Klerus, Juristen) sitzen, nicht aber in einem allgemeinen Forum, das das Volk vertreten würde. Ein solcher Planungsrat könne dann im konkreten Fall den einzelnen Ministerien Politikpläne vorschreiben, die es lediglich noch zu implementieren gälte.

Die Regierung sei durch ihren direkten Bezug auf das islamische Recht auch unmittelbar eins mit dem Volk, das über den Glauben an die Richtigkeit und Gerechtigkeit des Korans die Anwendung dieses Rechts wolle. Das Strafrecht – die Scharia – stelle den allgemeinen Leitfaden und die Verbindung von Regierung und Volk dar.

Diese Gedanken erinnern an Platons zweitbeste Ordnung, die gesetzgebundene Monarchie, deren Bindung an das Recht helfen sollte, eigennützig Willkür zu vermeiden. Allerdings ist das Recht im Fall des Islam nicht aufgrund eines Volksbeschlusses gegeben, sondern beruht einzig und allein auf der heiligen Schrift, dem Koran, als „göttliche Quelle“ jedes gesellschaftlichen und politischen Lebens. Politische Herrschaft erhält in diesem Fall also *Legitimität durch Legalität*, wie Addi schreibt (Addi 2018, S. 202).

Die Unterwerfung unter den Moralkodex des Koran schafft, wie bei Platon und Konfuzius, eine harmonische Ordnung, in der es auch gar nicht mehr um politische Auseinandersetzung und einen pluralistischen öffentlichen Raum gehen kann, sondern wo ein relativ starrer (allerdings mit unterschiedlichen Interpretationen nach islamischen Diskursen wie Schiismus und Sunnismus, Wahabismus, Sufismus) Moralrahmen praktisch alles vorgibt. Allerdings bleibt es den „Schriftgelehrten“ vorbehalten, diesen Rahmen zu verkünden und zu verbreiten und dem Volk näher zu bringen. Eine solche Ordnung sei rechtmässig und akzeptabel, weil der Moralkodex gut sei und eine eigennützig Willkür der Herrscher vermieden wird. Hierin stimmt der Islam mit der sittlichen Autorität und seinem Diskurs überein. Damit ergibt sich aber auch, wie gerade demonstriert, ein Widerstandsrecht gegen Herrscher, die sich vom Koran lösen und damit per definitionem willkürlich herrschen. Egoistische Willkür herrscht immer dann, wenn der normative Rahmen der Scharia missachtet wird.

Propagiert wird also auch hier, wie bei der sittlichen Autorität, eine „gute“, eine gebändigte staatliche Autorität. Das Volk hat hier keinen Platz als Partizipant; eine „vita activa“ (cf. Hannah Arendt) ist nicht vorgesehen und damit auch keine Zivilgesellschaft. Wohl kann gelegentlich eine Mitsprache bei der Wahl der Schriftgelehrten akzeptiert werden.

Ansonsten aber ist auch für Khomeini klar, dass eine Gesellschaft eine Staatsmacht und *gehorsame Bürger*¹⁵ braucht, um ein tugendhaftes („nicht-korruptes“)

¹⁵Er zitiert die Sure 4:59 aus dem Koran: „O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best way and best in result.“

Leben auf religiöser Basis zu verwirklichen. Von sich aus seien die Gesellschaftsmitglieder – ein durchaus pessimistisches Menschenbild, das sich aber mit den Ansichten von Platon und Konfuzius deckt – kaum in der Lage, nach den Gesetzen der Scharia zu leben:

„If someone should ask you, ‘Why has God, the All-Wise, appointed holders of authority and commanded you to obey them?’ you should answer him as follows: ‘He has done so for various causes and reasons. One is that men have been set upon a certain well-defined path and commanded not to stray from it, nor to transgress against the established limits and norms, for if they were to stray, they would fall prey to corruption. Now men would not be able to keep to their ordained path and to enact God’s laws unless a trustworthy and protective individual (or power) were appointed over them with responsibility for this matter, to prevent them from stepping outside the sphere of the licit and transgressing against the rights of others. If no such restraining individual or power were appointed, nobody would voluntarily abandon any pleasure or interest of his own that might result in harm or corruption to others; everybody would engage in oppressing and harming others for the sake of their own pleasures and interests‘ (Khomeini 2012, S. 52).

Herrschaft bedarf es hier also vor allem, um einen jeden auf den Pfad ins Paradies zu führen und – allgemeiner – eine harmonische Ordnung herzustellen.

Diejenigen, die regieren, müssen nach Khomeini ausgewiesene Kenner des Korans sein. Dazu würden alle zählen, die in irgendeiner Form eine öffentliche Funktion ausüben. Ein Herrscher sollte sogar alle anderen an Kenntnissen des Korans und an guter Lebensführung übertreffen. Dies entspricht den Vorstellungen der sittlichen Autorität. Eine Denkaristokratie kann sich so etablieren. Ihr muss man aufgrund ihrer Kenntnisse und ihrer Integrität vertrauen. Die Meritokratie und ein auserwählter „Leader“, der Imam, mit umfassenden Kompetenzen ist hier die adäquateste Regierungsform.

Wenn man sich das heutige politische Regime im Iran anschaut, das dann auf dieser Grundlage der Lehren von Khomeini und einer älteren Tradition¹⁶ entstanden ist, findet man interessanterweise etwas mehr Öffnung für eine Partizipation des Volkes. Es gibt Wahlen von Parlamentsvertretern und des Präsidenten der Iranischen Republik – nicht aber im Fall des geistigen Führers, dem „Supreme Leader“, dem Imam, der über der Regierung steht und zahlreiche sehr säkulare Funktionen übernimmt wie zum Beispiel die Ernennung von Richtern oder militärischer Führer zu sein -, allerdings erst nach einer sorg-

¹⁶Schon 1906 gab es eine iranische Republik auf ähnlichen Prinzipien des Islam basierend.

fältigen Selektion durch den sogenannten „Rat der Wächter“ („Council of Guardians“), der zur einen Hälfte aus Mitgliedern des Klerus und zur anderen Hälfte aus Juristen besteht und als eine Art Oberhaus wie auch eine oberste religiöse Schiedsinstanz funktioniert. Dieser Rat selektiert auch die Bewerber für die „Versammlung der Experten“, eine sich durch Kenntnisse des Islams und vorbildliche Lebensführung auszeichnende Gruppe von Juristen, die aber vom Volk gewählt werden. Die Versammlung wiederum ist für die Ernennung des „Supreme Leader“ verantwortlich, der, wie gesagt, sowohl geistiges Oberhaupt wie auch in Teilen weltlicher Fürst ist. Seine Meinung zählt als letzte Instanz in politischen Auseinandersetzungen. Damit ist die oben als Charakteristikum des theokratischen Diskurses geforderte Verschmelzung von religiöser und politischer Macht im Iran institutionalisiert.

Das iranische Regime vermischt meritokratische und monokratische mit demokratischen Elementen. Der Zugriff der Religion auf die weltliche Macht ist allerdings immer durch die Beteiligung des Klerus im Regierungssystem und die Macht der „letzten Entscheidung“ des religiösen Führers gegeben. Das Privileg der Selektion von Kandidaten auf allen Ebenen durch den Klerus verschafft die Möglichkeit, „gesinnungskonforme“ Kandidaten auszuwählen und so politische Opposition zu vermeiden. Der Zugriff auf das gesellschaftliche Leben findet über eine Art Religionspolizei statt, wie man sie auch zum Beispiel in Saudi-Arabien, einem sunnitischen (wahabistischen) Religionssystem findet. Die Regeln des gesellschaftlichen Lebens folgen streng dem Koran und der Scharia.

4.3.7.3 Dyarchie im sunnitischen Wahabismus

Ich möchte die Darstellung des islamischen Denkens in Bezug auf politische und religiöse Macht nicht beenden, ohne einen kurzen Seitenblick auf eine etwas andere islamische Tradition zu werfen, den sogenannten *Wahabismus*, eine Variante des Sunnismus und bekanntlich Staatsreligion in Saudi-Arabien. Er weist in vielen Hinsichten, was die immaterielle Kraft des Korans und der Scharia betrifft, große Ähnlichkeiten zum Schiismus auf, vertritt aber eine etwas andere Auffassung über die Beziehung von Religion und Politik.

Zunächst einmal finden wir ebenfalls die Forderung eines unbedingten Gehorsams gegenüber den Herrschern, solange diese nach den Gesetzen Gottes, festgelegt im Koran, verfahren. Der Gläubige wird sogar auf einen lebenslang gültigen Treueid auf den Herrscher festgelegt¹⁷. Es ist verpönt, öffentliche

¹⁷<https://de.wikipedia.org/wiki/Wahhabiten>

Forderungen an die Herrscher zu stellen, was deutlich macht, dass eine Zivilgesellschaft kaum Chancen auf Entwicklung hat.

Hier erfährt der Herrscher praktisch nur Einschränkungen durch die Ulema (oder Ulama), den islamischen Klerus, der als Hüter des Moralkodex auftritt und vor allem eine dominante Rolle in der Rechtsprechung hat. Der Ulema soll politische Unabhängigkeit gegeben werden, damit die Scharia nach ihrem ursprünglichen Sinn auch in die staatliche Rechtsprechung einfließen kann. Der Herrscher selbst ist im Wahabismus kein „Imam“, kein geistiger Führer. In dieser Beziehung stehen sich in diesem Fall eine religiöse Denkaristokratie und ein weltlichen Herrscher gegenüber und wird nicht an eine Personalunion von Religion und Politik gedacht. Die Denkaristokratie beschränkt die Macht des „Sultans“ in der Rechtsprechung. Dieser kann kaum Gesetze erlassen, die in Diskrepanz zum Koran stehen, weil dies zu Auseinandersetzungen bei der Anwendung des Rechts führen würde. Das islamische Regime erscheint im Wahabismus also als System mit zwei Gewalten, beide allerdings unter dem Dictum des Korans vereint und hat damit mehr Ähnlichkeiten mit der dyarchischen christlichen Lehre als der theokratische Diskurs des Schiismus.

Auch dieses Regime führt allerdings noch nicht zur Demokratie. Die Ulema ist eine Denkaristokratie, die allerdings wie im Konfuzianismus relativ offen für Einsteiger aus der Bevölkerung ist und kein elitäres Selektionssystem errichtet hat. Dies sorgt für eine gewisse Anbindung der Denkaristokratie an verschiedene Schichten in der Bevölkerung, wie wir es ja auch schon beim Konfuzianismus kennen gelernt haben. Die Qualifikation dieser Denkaristokratie ist dann der Nachweis der besonderen Kenntnisse der heiligen Schrift, des Korans, und der Respekt vor und die Verbreitung des damit verbundenen Moralkodex.

In der Summe präsentiert sich der sunnitische Islam in der Form des Wahabismus so als ein Mischsystem von Monarchie und Aristokratie. Der Koran als Sittenkodex soll dabei vermeiden, dass es zur Tyrannei oder Oligarchie kommt.

4.3.7.4 Machtbegrenzung – das System der Schura

Es gibt allerdings noch einen anderen interessanten und für eine Beobachtung des autoritären Diskurses im Islam relevanten Tatbestand, der Ähnlichkeiten zum Diskurs des Konziliarismus in der christlichen Tradition aufweist: dies ist die Tradition der „*Schura*“, der Forderung im Koran nach der Konsultation der Herrschenden mit den Gläubigen, was ja zunächst als ein repräsentativer Mechanismus in der Politik erscheinen könnte. Ein Herrscher sollte sich mit dem Volk verständigen. In der Praxis ist damit aber meist eine Beratung mit ausgewählten Experten gemeint (auch die „Versammlung der Experten“ im Iran ist

dem nachempfunden). Die Entscheidungen verbleiben dabei beim Herrscher. Es gibt auch keinerlei konkrete formale Prozeduren, die im Koran für die Einrichtung und das Funktionieren der „Schura“ genannt werden.

Konkret gibt es heute offizielle „Expertenversammlungen“ im Sinne der „Schura“ zum Beispiel in Oman und in Saudi-Arabien, wobei vor allem in Oman eine Öffnung zur Repräsentation verschiedener Volksschichten stattgefunden hat. Die Funktion der Schura ist aber beratend und hat keine formalen Auswirkungen auf die Letztentscheidung des Sultans. Immerhin wird so aber ein Bezug zwischen Herrscher und aus dem Volk stammenden „Experten“ hergestellt und eine Art „Input-Mechanismus“ für Meinungen aus dem Volk erzeugt. Man kann sich hier sogar vorstellen, dass eine gewisse Pluralität ins Regierungssystem getragen wird, je breiter solche Beratungsorgane konzipiert sind. Die Exekutive behält aber die absolute Entscheidungsmacht.

Die Ulema und die „Schura“ sind also zwei religiös inspirierte Institutionen, die – obwohl dies keineswegs in allen islamischen Staaten der Fall ist – zu einer gewissen Machtbeschränkung oder zumindest zu einer „Disziplinierung“ der politischen Macht führen könnten: bei der Ulema durch den Koran und bei der Schura durch den Input von Meinungen aus der Gesellschaft.

In manchen Schriften wird die Aufgabe der Schura, wie schon beim Konziliarismus, auch noch weiter gefasst. So plädiert Al-Mawardi (974–1058), einer der bedeutenden religiösen Intellektuellen in der Geschichte der Sunna, für das Recht der Schura, den Kalifen zu wählen. Dass auch dies keine Demokratisierung vorstellte, zeigt sich daran, dass die Wahl nur „religiös und moralisch ehrenwerten Personen, die zudem über theologische Kenntnisse und über eine ausgezeichnete Urteilskraft verfügen müssen“ zufällt (Ottmann 2004, S. 143). Die oben angeführten politischen Institutionen im Iran sind weitgehend auf solchen theologischen Eliten aufgebaut. Der Gedanke der Schura lässt sich also eher als die Anerkennung einer „Meritokratie“ sehen denn als Aufruf zu einer Volksherrschaft.

4.4 Bilanz

Ich möchte in diesem abschließenden Abschnitt die wichtigsten Charaktermerkmale der religiösen Rechtfertigungsdiskurse noch einmal kurz und prägnant zusammenfassen.

1. Im Unterschied zur sittlichen Autorität zeichnet sich der religiöse Diskurs durch eine *eschatologische* Orientierung aus mit weitreichenden Konsequenzen. Die Aufforderung der monotheistischen Religionen, sich von der Welt zu lösen und auf ein fernes Ziel der Erlösung in einem Jenseits zu konzentrieren, oder, mit anderen Worten, die Hinwendung von einem weltlichen zu einem geistigen Leben verbunden mit einem Glücksversprechen, konstituiert einen ausdifferenzierten normativen Machtbereich in der Gesellschaft, institutionalisiert in der Kirche. Da sich die Hoffnung auf den „Seelenfrieden“ nur über kontinuierliche innere Läuterung erreichen lässt bzw. über dauernde Respektierung des Moralkodex der heiligen Schriften, ist der Gläubige Zeit seines Lebens an die Kirche als Verkörperung des „rechten Pfades“ gebunden. Dies verschafft der Religion und der Institution der Kirche eine dauernde Macht über die gesellschaftlichen Individuen und etabliert sie als Nebenmacht oder sogar Gegenmacht zu den weltlichen Mächten.
2. Die Frage nach der *Legitimität* politischer Herrschaft ist in religiösen Diskursen immer eine Frage nach geistiger Autorität einerseits und politischer Autorität andererseits. Die politische Macht erfährt eine Verdopplung und das gesellschaftliche Individuum wird in Personalunion zum Gläubigen und Bürger.

Die Erläuterungs- und Interpretationsbedürftigkeit heiliger Schriften schafft im geistigen Bereich Raum für eine „religiöse Denkaristokratie“, die ihre Autorität und Legitimität aus der unmittelbaren Nähe zu Gott, den besonderen Kenntnissen der Schriften oder auch auf die Berufung auf Gottes persönlichen Auftrag (der Prophet) zurückführt.

Auch weltliche Herrscher können sich in Bezug auf ihre Legitimierung die Verabsolutierung einer metaphysischen Gewalt, Gott, als „oberster Gesetzgeber“ zunutze machen: Politische Herrschaft in einem christlich geprägten Staat profitiert, wenn sie den direkten Bezug zu Gott herstellen kann. Auf Gott als externe Quelle beruht dann der Legitimitätsglaube an die weltlichen Herrscher.

Die doppelten Legitimitätsforderungen können zu Loyalitätskonflikten beim Gläubigen/Bürger führen, wenn es zu gegenläufigen Machtinteressen der geistigen und weltlichen Mächte kommt. Die religiösen Diskurse waren deswegen sehr darum bemüht, genau solche Loyalitätskonflikte auszuschalten, indem sie im Christentum Forderungen nach einer letzten Entscheidungsgewalt für den geistigen Bereich aufstellte, der Vorrangigkeit der „*civitas dei*“ vor der „*civitas terrena*“, und indem im Islam das gesamte politische Handeln in die Sittenlehre des Korans eingebettet wurde. Wenn es zu normativen Konflikten mit der weltlichen Macht kommen sollte, dann sollte es klar sein, dass das gesellschaftliche Individuum in erster Linie Glaubender und erst in zweiter Linie Bürger war.

Die Beanspruchung göttlicher Hilfe hatte für die weltlichen Mächte auch einen Preis: Wenn sie nicht selbst als Gesandter Gottes auftreten konnten, bedurfte es der Kooperation mit der geistig-religiösen Macht, der Kirche, was zunächst einmal ihre Anerkennung bedeutete. Die Anerkennung wiederum führt zum Verlust der weltlichen Autorität über die immaterielle Politik, den Sinnbereich, über ideologische und normative Fragen. Wie weit dieser Verlust ging bzw. gehen sollte, ist in den verschiedenen Diskursen unterschiedlich vertreten worden. Im theokratischen Diskurs des Islams ist dieser Anspruch bis heute sehr weitgehend, die Zeit des Kirchenstaates, der hierokratische Diskurs, bedeutete eine starke Ausweitung der Ansprüche an Selbstbestimmung und politischer Mitbestimmung in der christlichen Tradition, während die dyarchische Tradition des Augustinus sich mit Forderungen nach der höheren Stellung christlicher Werte in normativen Streitfragen begnügte, und Luthers Protestantismus vor allem mit der Sicherstellung eines eigenen Freiraums in der materiellen Politik beschäftigt war.

3. Die Verdoppelung der politischen Macht und der Loyalitäten der gesellschaftlichen Individuen bedeutete in keiner Weise eine Befreiung von Autorität. Sie war, im Gegenteil, eine *Verdopplung von autoritärer Herrschaft*.

Als *Glaubender* wird das gesellschaftliche Individuum „Wissensempfänger“ und damit im geistigen Bereich praktisch zum „Befehlsempfänger“. Geistiger Gehorsam zählt und auf diesem geistigen Gehorsam baute die Macht der Kirche auf – im Islam und in der katholischen Kirche ist dieser Anspruch bis heute unverändert so gegeben. Luther allerdings versuchte den Gläubigen aus dieser Umklammerung durch die religiöse Denkaristokratie zu lösen und ihm eine Selbständigkeit als geistiges Subjekt zu verleihen. Das verhinderte auch im Protestantismus nicht die Herausbildung einer religiösen Denkaristokratie, der Interpretation und Vermittlung von Gottes Schrift als (ausdifferenzierte) Aufgabe übergeben war. Trotzdem veränderte die Anerkennung des Subjektseins der Gläubigen das Verhältnis und die Haltung dieser Denkaristokratie zu den Gläubigen. Es galt mehr als ein Interpretationsangebot, denn als eine dogmatische Verbreitung der Lehre Gottes.

Die absolute Macht der religiösen Autorität kommt, im Unterschied zur sittlichen Autorität, auch daher, dass es zwischen ihr und dem Gläubigen weder ein Delegations- noch ein Treueverhältnis gibt, keinen impliziten Moralpakt, der zwischen der Denkelite und den Gläubigen geschlossen wird. Die Denkelite tritt nur als Vermittler und Sprachrohr Gottes auf. Sie wird nicht von den Gläubigen eingesetzt. Sie hat auch nichts zu versprechen, da das, worum es geht, die Erlösung am

Jüngsten Tag, nicht in ihren Händen liegt, sondern dem Ratschluss Gottes anheimfällt, den man nicht kennen kann. Das Einzige, was die Gläubigen eventuell einfordern können, ist eine adäquate Lebensweise der religiösen Denkelite, die mit dem Moral-kodex übereinstimmt, also die Forderung, die auch an sie selber gestellt wird.

Die Autorität der *weltlichen Macht* über die Gläubigen wurde wesentlich durch die geistigen Mächte vordefiniert. Die hier präsentierten Rechtfertigungsdiskurse offenbarten schließlich nur eine Haltung der Kirchen zur weltlichen Macht: sie betrachteten sie als „Steigbügel“ zum Aufstieg in den Himmel für die Gläubigen. Der weltliche Staat sollte dazu beizutragen, die christliche Lehre zu verbreiten, sie zu institutionalisieren und sie, wenn nötig, mit Gewalt zu verteidigen. Er sollte die nötige Ruhe und Ordnung herstellen, deren es brauchte, um spirituelle Arbeit zu verrichten. Das „Treueverhältnis“ zwischen Kirche und Staat bestand dann aus der Sicht der religiösen Diskurse aus der Verpflichtung des Staates, diese Ordnung herzustellen, während die Kirche bereit war, die Loyalität der Bürger zum Staat zu unterstützen. Dem gesellschaftlichen Individuum wird in dem Fall, dass der Staat seine Aufgabe erfüllt – und nur dann –, grundsätzlich empfohlen, sich den weltlichen Anordnungen zu beugen, zu gehorchen. Diese „*Gehorsamkeitslehre*“ ist immanenter Bestandteil der Diskurse sowohl im Islam wie im Christentum. Politischer Widerstand gegen die weltliche Macht darf dann sein, wenn der Herrscher diese Aufgabe vernachlässigt, nicht aber einfach gegen eine Tyrannei, dies im Christentum. Solange der Tyrann den Freiraum der Kirche akzeptiert, nach den normativen Regeln der Kirche Macht ausübt und Sicherheit und Ordnung herstellt, bleibt die Religion relativ indifferent was die Regierungsform politischer Herrschaft betrifft. Im Prinzip ist es so allerdings auch nicht ausgeschlossen, dass eine demokratische Regierung mit kirchlichen Interessen vereinbar ist. Ein klares Bekenntnis zur Volkssouveränität fehlt aber durchgehend in den religiösen Diskursen. Es gibt praktisch nur bei Thomas von Aquin eine dezidiere Stellungnahme zur Regierungsform, die dann aber typisch in einem Plädoyer für die Monarchie endet. Die Begründung dafür ist allerdings enthüllend: weil Gott – als unteilbare Einheit – die Geschehnisse der Menschen hierarchisch lenkt, sei das monokratische Herrscherprinzip auch dem Menschen angemessen.

Eine Ausnahme hiervon bietet wiederum der lutherische Protestantismus. Da in diesem Diskurs die institutionellen geistigen Autoritäten abgelehnt werden, könnte sich auch eine Analogie zu den weltlichen Autoritäten anbieten. In der Geschichte finden wir auch tatsächlich solche Diskursentwicklungen, zum Beispiel bei Thomas Müntzer, der ja von Luther ausdrücklich nicht unterstützt wurde in seinem Aufstand gegen die weltlichen Autoritäten. Luther selbst bleibt aber

beim bestehenden Dictum, dass sich die Kirche nicht in die Angelegenheiten der weltlichen Macht einzumischen hat.

4. Was den *Herrschaftsanspruch* betrifft, so vertreten die religiösen Rechtfertigungsdiskurse durchgehend einen *Monismus*.

Geistige Macht hat immer die Neigung, ihre Macht absolut zu setzen. Dies gilt allerdings nur für den Monotheismus und nicht für den Polytheismus. Islam und Christentum fordern die Anerkennung nur eines Gottes und das heisst nur eines Moralkodex, der gelten soll. Innerhalb dieses Bereiches sollen dann auch keine anderen Götter herrschen und es sollte vor allem auch keine unterschiedlichen Interpretationen dessen geben, was den Moralkodex ausmacht. Die „Schriftgelehrten“ beanspruchen ein Auslegungsmonopol. Deswegen sind Abweichler und Häretiker, die bewusst das Dogma der Kirche anzweifeln, unerbittlich verfolgt worden.

Die religiöse Autorität duldet also keine Opposition. Ein Widerstandsrecht gibt es gegenüber der geistigen Autorität gerade nicht.

Diese Aussage bedarf zweier Relativierungen:

- Innerhalb des lutherischen Protestantismus bewirkt die „Ermächtigung“ des Gläubigen in Bezug auf die Biblexegese auch einen gewissen Freiraum in der Interpretation und damit einen gewissen Pluralismus im geistigen Bereich. Dies ist aber in der Realität nie so klar gelebt worden. Schon Luther selber hat ja an vielen Stellen seine Interpretationen der Bibel autoritativ eingebracht und seine Meinung hat nach wie vor einen großen autoritativen Einfluss.
- Die Schura im Islam und der Konziliarismus im Christentum lassen sich als eine gewisse Machtbegrenzung hierarchisch-autoritärer, geistlicher Macht verstehen. Expertenversammlungen kommt eine beratende Funktion bei Auslegungsfragen zu, aber keine Einspruchsfunktion. Radikalere Diskurse fordern gar eine Vetomacht für solche Organe, die selbst wiederum durch die Wahl der „Gemeinschaft der Gläubigen“ legitimiert sein sollen.

Die Denkaristokratie und ihre Leader sind vor einer Ablösung weitgehend geschützt. Ihre institutionelle Position ist lebenslang, solange sie sich nicht sehr schwerwiegender Vergehen gegen den Moralkodex schuldig machen sollten. Eine Forderung nach Rechenschaft, gar eine Überprüfung der „Leistungen“ dieser Eliten wird auch in keinem der Diskurse eingefordert. Die geistige Machtelite ist abgesichert und ihre Macht ist von außen kaum aufzubrechen. Die geistigen Mächte können im Grunde genommen keine „De-Legitimierung“ erfahren, weil

man auf der Erde nichts einklagen, ja nicht mal konkrete Erwartungen aussprechen kann. Man glaubt oder man glaubt eben nicht an die Erlösung am Jüngsten Tag. Ein Fehlverhalten der geistigen Elite könnte nicht einmal erkannt werden.

Obwohl in den religiösen Diskursen keineswegs nach einem Machtausgleich der politischen Institutionen gestrebt wird, so werden den weltlichen Mächten dennoch durch die Religion sehr wohl Grenzen gezogen. Diese bestehen aus mindestens der Anerkennung, wenn nicht der Umsetzung des Moralkodex der heiligen Schriften. Die Grenzen der Politik sind ideologische und normative Grenzen dessen, was sie in der praktischen Politik vertreten darf. In der Hierokratie des Kirchenstaates und in der Theokratie des Islam sind diese Grenzen sehr eng gezogen, beim Protestantismus sehr weit.

Beim Herrschaftsanspruch lässt sich noch ein anderer Punkt nennen: Die Ausübung geistiger Macht im „Gottesstaat“ ist, wie gesagt, meist hierarchisch-autoritär gewesen, das heisst, die Kirche verlangte unbedingten Gehorsam unter die von ihr interpretierten Verhaltensvorschriften. Dieser Anspruch konnte allerdings sehr weit gehen, sogar so weit, dass man durchaus von einer totalitären Herrschaft sprechen könnte. Gesinnungskontrolle, die Vereinnahmung auch des privaten Raums für religiöse Zwecke und drastische Sanktionen bei Zuwiderhandlungen gegen den Moralkodex der Kirche lassen sich in der Zeit des Kirchenstaates, im Genf unter Calvin oder, rezenter zum Beispiel in der rücksichtslosen Durchsetzung der Scharia durch die Taliban im Afghanistan der 90er Jahre zeigen. Es herrscht ein strenger Monismus in allen ideologischen und normativen Fragen. Die weltliche Macht funktioniert hierbei nur noch als ausführendes Organ der geistigen Mächte.

5. Der *Herrschaftszugang*: Die religiöse Autorität definiert keine Bedingungen für den Zugang zur weltlichen politischen Macht. Was den Zugang zur geistigen Macht betrifft, so ähnelt die Herrscherrolle stark dem, was auch die sittliche Autorität vertreten hat: es bedarf einer Denkaristokratie mit den Fähigkeiten als „Schriftgelehrte“ die Heilige Schrift zu interpretieren und zu verkünden. Es bedarf hierfür der Übung und des Wissens, der intensiven Auseinandersetzung mit „Gottes Wahrheit“, die hier also an die Stelle von Platons Ideenwelt und von Konfuzius praktischer Philosophie tritt. „Regieren“, was in diesem Fall die autoritative Verteilung normativer Werte meint, bedarf also einer „Professionalisierung“ und damit einer Elite, die die geistige Macht ausüben kann. Dieser Anspruch ist nur im Fall des Protestantismus angezweifelt und bekämpft worden.

Allerdings lässt sich bei den religiösen Diskursen trotzdem – wie beim Konfuzianismus – eine gewisse demokratische Öffnung bei der Diskussion über den Herrschaftszugang aufzeigen: Diese Öffnung besteht einmal übergreifend durch die fiktive Beseitigung gesellschaftlicher Schichten, sozialer Asymmetrien oder wirtschaftlicher Machtpositionen im Begriff der „Gemeinschaft der Gläubigen“. Diese Gemeinschaft kennt nur Gleichgesinnte und Gleichgestellte (bis eben auf die Denkaristokratie), nicht aber hochrangige und niedrigrangige Personen. Gesellschaftliche Ungleichheit wird so erst einmal aufgehoben. Dies bedeutet allerdings noch keine gleichrangige Beteiligung der Gemeinschaft der Gläubigen an der Textexegese und Verbreitung der religiösen Lehre. Hierfür bedarf es der professionalisierten Denkaristokratie. Diese nun aber ist ebenso wenig auf eine bestimmte soziale Gruppe der Gesellschaft ausgerichtet, vielleicht noch weniger als beim Konfuzianismus. Die Aufnahme in den Klerus steht im Prinzip allen Willigen frei, auch wenn es hierfür schließlich ein gehöriges Maß an Disziplin, sittlichem Lebenswandel und Kenntnissen der heiligen Schriften bedarf. Der Zugang zur geistigen Macht beruht demnach nicht auf einem Repräsentationsprinzip, nicht auf einer Wahl durch die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern auf Kooptation aufgrund besonderer Leistungen. Religiöse Autorität ist in diesem Sinne, wie der Konfuzianismus, elitär aber offen in Bezug auf die Selektion von Kandidaten für den Posten des Priesteramtes.

Die religiöse Autorität verteidigt, abschließend, autoritäre Herrschaft, dies aber zuallererst in Bezug auf den Bürger als Glaubenden. In Bezug auf die weltlichen Autoritäten spricht sie sich, bis auf Thomas, nicht für ein bestimmtes politisches Regime aus. Sie fördert aber eine grundsätzliche autoritätsbejahende Haltung gegenüber diesen Autoritäten, die, im Unterschied zur sittlichen Autorität erst einmal keine Herrschaftsform ausschließt, solange der normative religiöse Rahmen respektiert wird. Theoretisch wäre damit auch eine Gewaltherrschaft legitimiert. Praktisch aber ist der normative Rahmen eine eindeutige Schranke gegen unkontrollierte Unterdrückung: die Gemeinschaft der Gläubigen soll ja geschützt sein und entzieht sich so jeder Willkürherrschaft. Der Gläubige erfährt Schutz durch seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Gläubigen. Hierarchisch-autoritäre Herrschaft allerdings bietet keinen Grund für den Widerstand der Gläubigen/Bürger. Sie erfährt indirekte Legitimation über den Pakt mit der Kirche.

Das folgende Schaubild gibt schematisch die Argumentationsstruktur wieder (Abb. 4.1):

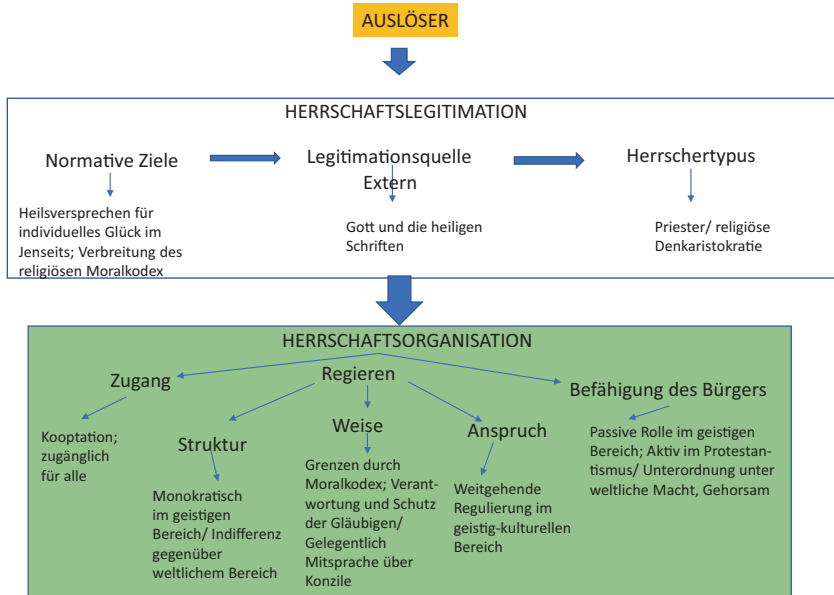


Abb. 4.1 Argumentationsstruktur des religiösen Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

Literatur

- Addi, L. (2018). *Radical Arab nationalism and political Islam*. Washington: Georgetown University Press.
- Berkey, J. P. (2003). *The formation of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calvin, J. (1955). *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis)*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers.
- Easton, D. (1975). A re-assessment of the concept of political support. *British Journal of Political Science*, 5(4), 435–457.
- Emmenegger, G., & Strüber, O. (Hrsg.). (2017). *Augustinus. Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Generiert von der elektronischen BLK*. <https://www.unifr.ch/bkv>rtf>bkv91>.
- Khomeini, I. (2012). *Islam and revolution*. London: Routledge.
- Luther, M. (1520). *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. <http://www.freiheit2017.net/die-edition/ed>.
- Luther, M. (1959). Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In K. Aland (Hrsg.), *Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart* (Bd. 7, 2. erweiterte und neubearbeitete Aufl., S. 9–51). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- O'Leary, B. (2009). Theocracy and the separation of powers. In M. Ferrero & R. Wintrobe (Hrsg.), *The political economy of theocracy* (S. 9–30). Houndmills: Palgrave MacMillan.
- Ottmann, H. (2004). *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2 Teilband 2: Das Mittelalter*. Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Ottmann, H. (2006). *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 3. Teilband 1. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Precht, R. D. (2016). *Erkenne dich selbst. Eine Geschichte der Philosophie* (Bd. I). München: Goldmann.
- Reinhardt, V. (2016). *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*. München: Beck.
- Runciman, S. (1977). *The Byzantine theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabine, G. H. (1973). *A history of political theory*. Hinsdale, Ill: Dryden Press.

Der schützende Autoritarismus: Die Herrschaft der absoluten Alleinherrscher

5

5.1 Einleitung

Der Rechtfertigungstypus des schützenden Autoritarismus stellt eine Zäsur zu den normativen Diskursen über den „sittlichen“ und „religiösen“ Autoritarismus dar. Autoritäre Herrschaft bedarf nun keines Verweises mehr auf Vernunft, Tugend, Moral oder Gott als Rechtfertigungsmaßstäbe. An ihre Stelle tritt die Garantie von Sicherheit und Ordnung der Gesellschaft durch den Staat. Konsequenzialistisches Denken löst normatives Denken ab. Damit einher geht eine Verabsolutierung der persönlichen Macht des Alleinherrschers. Der Herrscher ist nun nicht mehr einfach „gut“ und er verspricht auch kein „Heil“. Er wird nicht geliebt, wie Hobbes sagt, sondern gefürchtet. Sein Wort ist Gesetz und Gesetze dienen dem Erhalt oder der Herstellung gesellschaftlicher Ordnung. Hieran muss er sich messen lassen. Um seine Aufgabe zu erledigen, werden ihm nun aber praktisch keinerlei normative oder moralische Fesseln mehr angelegt. Er ist der „Souverän“ und besitzt das Entscheidungsmonopol. Jedes staatliche Handeln unterliegt seinem Ermessen. Dem Bürger verbleibt zu gehorchen und zu vertrauen.

Diese Zäsur im Denken über die autoritäre politische Ordnung fällt in die beginnende Neuzeit, praktisch zusammen mit der protestantischen Revolution in der christlichen Kirche. Es ist eine Zeit der sich herausbildenden Nationalstaaten und der religiösen Auseinandersetzungen. Niccoló Machiavelli (1440–1516), der zeitlich erste Autor des neuen Rechtfertigungsdiskurses, lebte im italienischen Florenz, eine Stadt, die sich in dauernden Auseinandersetzungen um Geld und Macht mit anderen Stadtstaaten und Königreichen einerseits befand und intern durch beständige Kämpfe um die politische Vormacht zwischen einflussreichen Familien zerrüttet war. Jean Bodin (1530–1596) und Thomas Hobbes

(1588–1679) hatten sich dann intensiv mit Religionskriegen auseinanderzusetzen, Hobbes sogar mit einem erfolgreichen, wenn auch kurzlebigen Angriff republikanischer Kräfte auf die englische Monarchie. Unser letzter Vertreter des „schützenden Rechtfertigungsdiskurses“ ist ein Zeitgenosse. Carl Schmitt (1888–1985) lehrte und schrieb als Jurist in der Zeit der Weimarer Republik und unter der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland, ebenfalls eine Periode äußerster Polarisierung und politischer Auseinandersetzungen.

Niccoló Machiavelli ist vor allem durch sein – allerdings nebenher entstandenes – Büchlein über den „Principe“, den „Fürsten“, bekannt geworden (Machiavelli 2004), in dem immer wieder der große Machtzynismus herausgestellt wird. Es handelt sich praktisch um die Umkehrung eines traditionellen Fürstenspiegels, in dem, anstatt gute Lehren über richtiges moralisches Verhalten zu geben, wie Konfuzius es getan hatte, kluge Empfehlungen zum bedingungslosen Machterhalt an den Fürsten weitergeleitet werden. Die „Discorsi“, sein zweites bekanntes Werk (Machiavelli 2017), bildet dazu scheinbar ein völliges Kontrastprogramm und diskutiert die Vorteile einer Republik und bürgerlicher Tugenden. Es ist vor allem der „Fürst“, der bis heute Anlass zu heftigen Auseinandersetzungen gibt und in der politischen Philosophie ein ständiges Thema darstellt (Ottmann 2006).

Jean Bodin gilt allgemein als der Gründer einer Theorie der „Souveränität“ der Staatsmacht, die vor allem in seinen sechs Büchern über die „République“ festgehalten ist (Bodin 1993, 2011), obwohl es sich hier keineswegs um eine Republik im Sinne einer abwechselnden Regierung, sondern um eine absolutistische Monarchie handelte (Ottmann 2006, S. 217). Bodin bewegt sich noch zwischen einer normativen Begründung absoluter Herrschaft und einer rein machtpolitischen Begründung.

Thomas Hobbes schrieb seinen „Leviathan“ während des Bürgerkrieges und veröffentlichte ihn 1651 unter der republikanischen Regierung Cromwells. Es zählt sicherlich zu den bekanntesten Werken der Staatsphilosophie und gründete sich auf einem ganz anderen, sehr „mechanistischen“ Verständnis von Politik als es bis dahin üblich gewesen ist (Hobbes 1991, 2018). Zwei andere Schriften werden als Vorläuferversionen genannt: das sind einmal die „Elements of Law“ aus dem Jahr 1640 und dann das Buch „De Cive“ von 1642. Der „Behemoth“ (1668) ist eine spätere Abrechnung mit dem Cromwellschen Regime, nach der Wiederherstellung der Monarchie (Ottmann 2006, S. 266).

Carl Schmitts Werk ist aufgrund seiner zeitweiligen Zugehörigkeit zur nationalsozialistischen Partei Deutschlands hoch umstritten. Nichtsdestoweniger gilt er als einer der einflussreichsten Denker in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Seine Beiträge zur „Souveränität“, und damit dem Gedanken

von absoluter politischer Macht, finden sich in mehreren Schriften. Darunter sind die „Diktatur“ (Schmitt 1921) von 1921, die „Politische Theologie“ von 1922 (Schmitt 2004), die „Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“ von 1923 (Schmitt 1923) und der „Begriff des Politischen“ von dem verschiedene Versionen, davon eine während der Hitlerzeit entstanden, existieren. Ich werde hier die Ausgabe von 1932 (zuerst 1927) benutzen (Schmitt 1932). Zu nennen sind auch noch „Staat – Bewegung – Volk“ von 1933 (Schmitt 1933) und schließlich das Buch, das nach seinem Rückzug aus der nationalsozialistischen Partei im Jahre 1938 entstand und direkt an Hobbes selbst anschließt und damit die Ähnlichkeiten mit dessen Denken offenbart, nämlich der „Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes“ (Schmitt 2018).

Ich werde diese vier Denker im Vergleich behandeln und nicht konsekutiv und einzeln, das heißt nach bestimmten Themen geordnet, die die Argumentation der Rechtfertigungsdiskurse offenlegen sollen. Bei jedem Thema werde ich also alle vier Autoren integral und summierend abhandeln, um Gemeinsamkeiten und gewisse Unterschiede herauszuarbeiten.

5.2 Normative Ziele

Der Auslöser für eine Besinnung auf eine utopische Neugestaltung des politischen Gemeinwesens war bei Platon und Konfuzius die unbefriedigende Situation der jeweiligen politischen Verhältnisse gewesen, die sich in politischen Auseinandersetzungen oder gar in Bürgerkriegen mit Folgen für den Zusammenhalt äußerten. Im Rechtfertigungsdiskurs des „schützenden Autoritarismus“ ist die Ausgangsdiagnose zunächst keine andere. Alle vier Denker erlebten die kurz angedeutete jeweilige politische und gesellschaftliche Lage als Moment höchster existentieller Verunsicherung, ausgelöst durch Bedrohungen von außen, Bürgerkriege, Religionskriege oder hochpolarisierte politische Verhältnisse (siehe zu Machiavelli (Münkler 2016a, S. 7); zu Bodin (Sabine 1973; Mayer-Tasch 2000, S. 9–21; Lloyd 2017); zu Hobbes (Münkler 2014) und zu Schmitt (Ottmann 2010, S. 215 ff.)). Die Zukunftsaussichten wurden als höchst düster erfahren. Dieses Gefühl der höchsten Gefährdung und Not des Gemeinwesens lässt sich als Grundkonstante für die Reflexionen der hier behandelten Autoren über eine mögliche politische Lösung sehen. Die Lösung bestand in der Etablierung einer in sich stabilen, pazifizierten und gesicherten Gesellschaftsordnung auf der Grundlage absoluter selbstherrlicher Autorität.

Außergewöhnliche Zeiten bedürfen außergewöhnlicher Lösungen. Die hier behandelten Philosophen sind dabei nicht inspiriert von der Vorstellung eines an

sich tugendhaften und weisen Herrschers, eines „guten Königs“, wie ihn Platon und Konfuzius in der Herrscherfigur des „Gelehrten“ stilisiert haben. Stattdessen fokussieren sie auf die Etablierung einer politischen Verfassung, die eine Lösung für die Stabilitätsprobleme glaubhaft näherbringen kann. Die kopernikanische Wende gegenüber dem Rechtfertigungsdiskurs des sittlichen und religiösen Autoritarismus besteht in der Suche nach effektiver und erfolgreicher Politik um das eigentliche normative Ziel, die Herstellung einer dauerhaften stabilen politischen und gesellschaftlichen Ordnung erreichen zu können. Der Erfolg ist der alleinige Rechtfertigungsmaßstab. Die in den Diskursen präsentierten Lösungen entfernen sich bewusst von einer moralischen Rechtfertigung. Sie sind „nicht-moralisch“ und zweckmäßig.

Bodin wehrt sich explizit dagegen das „Streben nach Glück“ des Menschen in eine Staatsdefinition aufzunehmen. Tugendhaftes Verhalten sei nachrangig und könne erst nach der Bewahrung von Stabilität und Ordnung erreicht werden (Bodin 2011, S. 9–14). Grundlegend bei Machiavelli, schreibt Münkler, sei eine technizistische Politikbetrachtung, bei der moralische Normen relativiert werden und nur der allgemeine Erfolg zähle (Münkler 2016a, S. 46). Und „die Pointe der Hobbesschen Vertragskonstruktion liegt darin, dass durch sie ein Zustand friedlicher Ordnung konstituiert werden kann, ohne dass an die moralischen Verpflichtungen der Menschen appelliert werden muss, sondern jeder einzelne Akteur sich gänzlich der Idee der strategischen Konsequenz hingeben kann“ (Münkler 2014, S. 117). Schmitt basiert die Politik auf der Fähigkeit, „Freund und Feind“ unterscheiden zu können. Diese Unterscheidung erlaubt keine moralischen, ökonomischen oder anderen Logiken als Leitmotiv: „Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne dass gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder anderen Unterscheidungen zur Anwendung kommen müssten“ (Schmitt 1932, S. 14). Der Erfolg ist wie bei den anderen Denkern auch bei ihm schließlich der entscheidende Bewertungsmaßstab:

„Eine Diktatur, die sich nicht abhängig macht von dem einer normativen Ordnung entsprechenden, aber konkret herbeizuführenden Erfolg, ist ein beliebiger Despotismus. Einen konkreten Erfolg bewirken bedeutet aber, in den kausalen Ablauf des Geschehens eingreifen mit Mitteln, deren Richtigkeit in ihrer Zweckmäßigkeit liegt und (...) von den tatsächlichen Zusammenhängen dieses Kausalverlaufes abhängig ist. Gerade aus dem, was sie rechtfertigen soll, wird die Diktatur zu einer Aufhebung des Rechtszustandes überhaupt, denn sie bedeutet die Herrschaft eines ausschließlich an der Bewirkung eines konkreten Erfolges interessierten Verfahrens (...)“ (Schmitt 1921; Lemke 2017, S. 98).

Es ist also die Verwirklichung der ultima ratio der Staatsgründung, die Stabilität des Gemeinwesens und die Garantie ihrer Sicherheit (und man könnte hinzufügen: der territorialen Integrität), die die Existenz der absoluten Autorität erst rechtfertigt. In dieser Garantie findet der Herrscher seine ständige Legitimität. „Nicht-Moralität“ ist gleichsam das Markenzeichen des absolutistischen Herrschers – hierin drückt sich, bis auf Bodin, auch die Abkehr von einer religiösen Legitimität der Herrschaft aus -, die „instrumentelle Rationalität“ ihr Werkzeug.

Das Chaos soll also durch eine neue politische Ordnung ersetzt werden, um Stabilität und Ordnung zu schaffen. Was bedeutet nun genauer die Schaffung einer neuen politischen Ordnung im schützenden Autoritarismus? Wie wird sie hergeleitet und was ist das Autoritäre hieran?

5.3 Legitimitätsquellen der absoluten Autorität

Machiavelli und Hobbes beginnen ihre Begründungsversuche autoritärer Herrschaft grundlegend, nämlich beim Wesen der Menschen, das sie beide als wenig vorteilhaft für ein friedliches Zusammenleben ansehen. Bei diesen Autoren vollzieht sich eine Abkehr von der aristotelischen Vorstellung des Menschen als „Zoon Politikon“ hin zu einer pessimistischeren Vorstellung des Menschen als ein auf Selbsterhalt („self-preservation“ bei Hobbes), Egoismus und „ambizione“ (bei Machiavelli) ausgerichtetes Wesen¹.

¹„The natural aggressiveness of human nature makes struggle and competition a normal feature of every society“, zitiert Sabine Machiavelli (Sabine 1973, S. 343). So hält Machiavelli auch einen „guten Herrscher“ für völlig verfehlt, weil dieser „unter einem Haufen, der sich daran nicht kehrt, zugrunde gehen“ muss (Machiavelli 2019, S. 88). An einer anderen Stelle: „Denn man kann im allgemeinen von den Menschen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, heuchlerisch, feig in der Gefahr, begierig auf Gewinn sind...“ (Machiavelli 2019, S. 95). Bei Hobbes lässt sich unter anderem diese Stelle zitieren, in der er den Menschen mit dem Tier vergleicht (Hobbes 1980, S. 153 f.): „Erstens, die Menschen liegen der Ehre und Würde wegen miteinander in einem beständigen Wettstreit; jene Tiere aber nicht. Unter den Menschen entsteht hieraus sowie aus weiteren Ursachen häufig Neid, Haß und Krieg; unter jenen aber höchst selten. Zweitens, unter den genannten Tieren ist das allgemeine Gut auch das Gut eines jeden einzelnen; so wie nun jedes von ihnen nach diesem strebt, so fördert es eben dadurch auch jenes. Der Mensch aber kennt bei allem, was er besitzt keine höhere Freude, als daß andere nicht so viel haben“.

Ganz deutlich spricht Machiavelli im „Fürsten“ davon, dass sich jeder selbst der Nächste ist und nur „in Furcht halten“ wirklich hilft, also Zwangsmittel, um die Korruptheit der Gesellschaft und Politik zu unterbinden². In den „Discorsi“ formuliert er es so: „Das gibt ein Zeugnis für den oben aufgestellten Satz, daß die Menschen niemals etwas Gutes tun, wenn sie nicht dazu gezwungen sind; sondern daß alles in Verwirrung und Unordnung gerät, sobald ihnen freie Wahl bleibt und sie sich gehen lassen können“ (Machiavelli 2017, S. 29). Der Anspruch des „Fürsten“ auf absolute Macht entsteht bei Machiavelli aus Tradition (erbliche Monarchie), durch Eroberung aber auch durch Delegation des Volkes aus einem Schutzinteresse heraus (Machiavelli 2019, S. 60). Ein von verschiedenen Herrschern ausgebeutetes Volk macht, „wenn es sieht, daß es den Großen nicht widerstehen kann, einen besonders Angesehenen zum Fürsten, um von ihm geschützt zu werden“ (Machiavelli 2019, S. 60 f. (9. Kap.)). Für Machiavelli ist eine solche Einsetzung eines Fürsten aber immer nur das Resultat eines machtpolitischen Spiels. Der Erwählte erlangt diese Position durch machtpolitische „Schlauheit“. Seine Perspektive ist dabei nicht eine legitimatorische Begründung absoluter Herrschaft, sondern aufgrund welcher Bedingungen ein absoluter Herrscher sich am besten an der Macht halten kann, also die Perspektive „politischer Klugheit“. Die Delegation durch das Volk ist dabei eine günstige Bedingung.

Bei Hobbes verfolgen die Menschen Eigeninteressen, die in einem „fiktiven Naturzustand“, in dem keinerlei Gesetze und keine Ordnung herrschen, in einen ruinösen Kampf jeder gegen jeden („homo homini lupus“) einmünden. Die Rationalität des Menschen erlaubt es diesem aber zu erkennen, dass ein Kooperationsvertrag zu besseren Resultaten führen kann. Wie im „Gefangenendilemma“ vermögen die Menschen aber nicht aus der ruinösen Konkurrenz herauszufinden, ohne dass sie nicht eine Instanz finden, die eine solche Kooperation mit Zwang aufrechterhalten kann³. Aus dieser Einsicht

²„Die Menschen machen sich weniger daraus, einen zu verletzen, der sich beliebt macht, als einen, der gefürchtet wird; denn die Zuneigung der Menschen beruht auf einem Bande der Dankbarkeit, das bei der Schlechtigkeit der menschlichen Natur reißt, sobald der Eigennutz damit in Streit gerät: Furcht vor Züchtigung aber versagt niemals. Nur muß der Fürst sich auf solche Art gefürchtet machen, daß er nicht verhaßt wird.....“ (Machiavelli 2019, S. 95 f.).

³„Dieser Zustand (eines Krieges aller gegen alle; DB) ist aber notwendig wegen der menschlichen Leidenschaften mit der natürlichen Freiheit so lange verbunden, als keine Gewalt da ist, welche die Leidenschaften durch Furcht vor Strafe gehörig einschränken kann und auf die Haltung der natürlichen Gesetze und der Verträge dringt“ (Hobbes 1980, S. 151 (17. Kap.)).

heraus schließen sie einen „Gesellschaftsvertrag“, in dem sich alle Menschen ihrer Ambitionen auf politische Macht – die an sich ein notwendiges Streben zum Überleben im Naturzustand ist – entäußern und auf einen Souverän, den Leviathan, übertragen. Dieser ist nicht Mitunterzeichner des Vertrages und steht von daher außerhalb des Vertrages und kann so auch nicht von den Bürgern belangt werden. Seine Macht ist absolut, also uneingeschränkt.

Sowohl bei Machiavelli wie bei Hobbes ist also die Natur des Menschen, sein Egoismus, der Grundzug, der eine absolute Herrschaft funktional notwendig macht, um den Menschen „sozialfähig“ zu machen und so – bei Hobbes – überhaupt Gesellschaft zu konstituieren.

Diese Prämisse ist nicht unwichtig und auch nicht unschuldig, nicht nur weil sie dem Menschen die Möglichkeit zu moralischem Handeln abspricht, sondern auch weil sie grundsätzlich jede absolute Herrschaft legitimieren kann unter der Voraussetzung, dass moralisches Verhalten, das Heranwachsen der gesellschaftlichen Individuen zu einem „Zoon Politikon“, ausgeschlossen wird. Wenn der Mensch sich „von Natur aus“ nicht ändern lässt, bedarf es der Fremddisziplinierung. Allerdings trifft diese theoretische Grundhaltung nur auf Hobbes voll und ganz zu. Machiavelli reflektiert in den „Discorsi“, nicht im „Principe“, die Möglichkeit, dass die Bürger „Tugenden“ der Selbstregierung entwickeln können, greift dann aber immer wieder, aufgrund seines Zweifels an der menschlichen „Tugendhaftigkeit“, auf die Notwendigkeit von Fremddisziplinierung zurück (s. u.).

Bodin ist weniger explizit in Bezug auf seine anthropologischen Prämissen, hat aber im Grunde genommen eine ähnliche Argumentation wie Hobbes. In der relevanten Passage (Bodin 2011, S. 15) zeichnet Bodin zuerst eine Art Urzustand, der, anders als bei Hobbes (s. u.) durch eigenständige Haushalte – und nicht Individuen – charakterisiert ist, in denen der Hausherr Gewalt über „Leben und Tod seiner Ehefrau und Kinder“ besitzt. Ob dieses Nebeneinander von Haushalten friedlich war, führt Bodin nicht aus. Er wechselt schnell das Szenario und erklärt die Notwendigkeit politischer Herrschaft aus der „Macht- und Gewaltausübung, Ehrgeiz, Habsucht und Rachsucht die Menschen zu den Waffen greifen ließen“. Der so entstehende Krieg eines Jeden gegen Jeden endet in der Existenz von Siegern und Besiegten, die sich wieder nach „Herrscher und (treue und loyale) Untertanen“ auf der einen und nach „Herrscher und Sklaven“ (die solche Loyalität dann missen lassen) differenzieren. Alle Staaten sind nach Bodin das Resultat von gewaltsamen Eroberungen und Auseinandersetzungen. Und erst jetzt entsteht ein Staatswesen, in dem eine „rechte Regierung gemäß den Gesetzen der Natur“ existiert und der Mensch sich – gesichert und geschützt und mit den nötigen Annehmlichkeiten versehen – auch schließlich den „geistigen Tugenden“

widmen kann, wie sie Platon und Konfuzius hervorhoben. Bodin erklärt explizit, dass das „Zoon Politikon“ von Platon und Aristoteles erst auf dieser Grundlage geboren werden kann – nach der Errichtung eines Staatswesens, welches die „materiellen a priori“ des menschlichen Daseins garantiert (Bodin 2011, S. 9–12).

Während hier die Begründung eine historisch-empirische ist, wechselt er bei der Legitimität der „absoluten Macht“ eines Souveräns ähnlich wie Hobbes zur Denkfigur eines Delegationsakts (Hobbes 1980, S. 22). Der Staat sei die Fortsetzung der Gemeinschaft der Haushalte, ihre übergeordnete Einheit. Es findet auch hier kein Herrschaftsvertrag statt – Hobbes ließ den Gesellschaftsvertrag und den Herrschaftsvertrag zusammenfallen, um keine Beschränkung der absoluten Macht des Fürsten zugestehen zu müssen -, aber die „Regierung der Haushalte“ kann durchaus als Ausdruck des politischen Willens der Haushalte gesehen werden. Er charakterisiert die Konstituierung der absoluten Gewalt des Souveräns als eine aus „uneingeschränkten und aus keinem anderen Grund als aus Freigiebigkeit erfolgende Schenkung“ (meine Hervorhebung; DB), die allein den Charakter einer wahren Schenkung besitzt“ (Bodin 2011, S. 21). Mit dem Akt der Schenkung gibt der Schenkende seine Ansprüche auf das Geschenk auf und zieht sich zurück. Es bleibt dem Beschenkten überlassen, wie er mit dem Geschenk umgeht. Er kann nach seinem eigenen Willen verfahren und das meint absolute und zeitlich unbegrenzte Macht. Schmitt hat hierfür den Ausdruck *absolute Delegation* gebraucht (Schmitt 2014, S. 18). Damit vermeidet Bodin ebenso wie Hobbes, dass der Herrscher in irgendeiner Form von seiner „pouvoir constituant“ belangt und eingeschränkt werden kann. Souveränität bedeutet absolute Macht zu haben. Wenn man möchte, kann man dies auch über die in Kap. 2 erwähnte Denkfigur eines „Treuhanders“ darstellen, dem die gesellschaftlichen Individuen oder Haushalte ein Pfand anvertrauen, dessen Verwahrung auf „Treu und Glauben“ der Befugnis des Treuhänders untersteht. Dies verschafft absolute Verfügungsgewalt, entbindet aber nicht von Verantwortung: Das Pfand muss redlich verwaltet werden, ansonsten ist die Schenkung oder der Vertrag als null und nichtig anzusehen. Dies wird bei beiden Denkern auch folgerichtig so ausgeführt (s. u.).

Bei Schmitt müssen wir anders ansetzen, nicht bei den anthropologischen Prämissen und auch nicht bei irgendwelchen fiktiven ursprünglichen Gesellschaftszuständen. Seine fundamentale Kritik gilt nicht der grundlegenden Auseinandersetzung zwischen Menschen, sondern dem, was aus der Politik in der Weimarer Republik geworden ist. Das grundsätzliche Übel der damaligen Regierungsform – eine „pluralistische Viel-Parteien-Demokratie“ – sei die Vereinnahmung der Politik durch eine Vielzahl an ideologischen Parteien, deren Ziel nie das Gemeinwohl sei, sondern denen die Eigeninteressen als Parteiorganisation

und als Vertretung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen am nächsten stehen (Schmitt 1923). Der ständige Kampf dieser Parteien um politischen Einfluss löse den Staat als autonome Sphäre auf und mache ihn zum Spielball von Interessengruppen, etwas, was er später erst den „totalen Staat“ (Schmitt 1999b, S. 10) und dann den „quantitativen totalen Staat“ nannte (Schmitt 1999a, S. 22). Diese Situation ist in etwa äquivalent zu den agonistischen Vorstellungen der drei früheren Denker. Und wie bei ihnen führt diese Kritik zur Forderung nach einem Staat, dem wieder die autonome Entscheidungshoheit zukommt und der als „starker Staat“ wieder „Freund und Feind“ unterscheiden kann (Schmitt 1932) und so Sicherheit und Ordnung gewährleistet. Ein solcher „starker Staat“ war bei ihm zuerst eine Art „präsidiale Diktatur“ (die Rolle des Reichspräsidenten im Ausnahmezustand) (Schwab 1996) und dann die hierarchische Einparteiensherrschaft des „nationalsozialistischen Staates“ (Schmitt 2001a). Auch Schmitt sieht dabei die „Beauftragung“ des „Souveräns“ durch das Volk – bei ihm im Endeffekt ein Plebiszit und nicht ein fiktiver Vertrag wie bei Hobbes oder eine Schenkung wie bei Bodin – als legitimatorische Grundlage für die Konstituierung des „Souveräns“ (Schmitt 1921, S. 18). Die Entscheidungen des Souveräns, jede Rechtsentscheidung, drücke den „allgemeinen Willen des Volkes“, den „volonté générale“, aus (Schmitt 2001b).

5.4 Autoritäres Regieren

Den Herrschern wird also absolute Macht angetragen oder sie eignen sie sich an. Was bedeutet absolute Machthaben aber genauer? Welche Herrschaftsweise ist damit verbunden?

5.4.1 Der Anspruch auf absolute Macht

Das hervorstechendste Element bei der Organisation des „absolutistischen Herrschaft“ ist zweifellos die Konzentration der politischen Handlungsressourcen in einem Machtzentrum, nämlich der Regierung bzw. Exekutive. Diese Vorstellung bzw. Forderung ergibt sich logisch aus der Perception der Zerrissenheit des Landes bzw. des politischen Gemeinwesens.

Im Grunde genommen geht es hier darum, die Teilung der unterschiedlichen politischen Gewalten – Exekutive, Legislative, Judikative – an einem Ort zusammenzuführen. Die Begründung hierfür ist einfach: Notsituationen bzw. Ausnahmezustände bedürfen schneller und in sich kohärenter politischer

Reaktion. Ein Auseinanderfallen der politischen Gewalten würde dies verhindern. Gleichzeitig darf die handelnde politische Instanz nicht in ihren Handlungen gebunden sein – etwa durch die existierenden, positiven Gesetze – noch kann sie in ihren Handlungen gerichtlich belangt werden. Beides würde ihren Handlungsspielraum einschränken und damit die Effektivität und den Erfolg der Handlungen gefährden. Es ist diese Verquickung der Staatsgewalten mit dem Ziel einer praktisch uneingeschränkten Handlungsfreiheit des Herrschers, die es rechtfertigt, von einer „absoluten“ bzw. „absolutistischen“ Herrschaft zu sprechen.

Für Machiavelli geht es darum, wie er in den „Discorsi“ schreibt (Münkler 2016b, Kap. 29), der „fortuna“ Herr zu werden, die er als das unberechenbare Terrain der ständigen politischen Auseinandersetzungen sieht, die den Zusammenhalt des „Staates“ permanent gefährdet. Um dies zu erreichen, erachtete er die Unterordnung der „Normsetzungs- und Sicherheitsinstrumentarien“ (Legislative und Militär) unter die Exekutive für unabdingbar (Lemke 2017, S. 67). Außerdem „fließen“ nun die „Norm- und Ausnahmekompetenz“ in einer „einzigen Person, dem „uomo virtuoso“ zusammen (idem). Mit der Normsetzungskompetenz ist die gesetzgebende Gewalt gemeint. Nach Münkler ist die Möglichkeit zu entscheiden das wichtigste Element für Machiavelli, weil nur hierüber Erfolg erzielt werden kann. Die „Dezision“ wird gleichsam „ästhetiziert“ (Münkler 2016a, S. 47). Sabine weist daraufhin, dass der „Fürst“ bei Machiavelli, der „creator of the state“, immer außerhalb des Gesetzes bleiben muss, weil er nur so die neuen und notwendigen Gesetze verkünden kann (Sabine 1973, S. 345). Allerdings gilt eine solche Ausnahmestellung des „Fürsten“ nur für die Zeit der Korruption und Gefährdung eines Staates. In Normalzeiten muss auch der Fürst sich an bestimmte Gesetze halten (idem: 324).

Bodin, der wie gesagt den Begriff der „Souveränität“ in die politische Philosophie einbringt, sieht diese in der „absoluten Macht“ („puissance absolue“) des Souveräns verkörpert⁴. Damit ist gemeint, dass er alleine entscheidet, alle Gesetze gibt, über Krieg und Frieden beschließt, die Staatsangestellten und das Militär ernennt und ansonsten nach Gutdünken bei der Verteilung von Geldern verfährt (Bodin 2011: Buch I, Kap. 8; Lemke 2017, S. 65). „Souveränität bedeutet höchste Befehlsgewalt“ (Bodin 2011, S. 19) dauerhaft zu besitzen⁵. Im Souverän fallen also Legislative und Exekutive zusammen. Dies ist notwendig,

⁴„Der Begriff Souveränität beinhaltet die absolute und dauerhafte Gewalt eines Staates...“ (La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle de la République....“) (Bodin 1993, S. 19).

⁵„Der wirkliche Souverän bleibt stets im Besitz der Staatsgewalt“ (Bodin 2011, S. 19).

weil das Chaos praktisch „unnormiert“ ist, ohne Rechtsetzung. Die Aufgabe des Souveräns ist es aber, diesen Zustand zu beenden. Da der Souverän selber die Quelle des Rechts ist, kann das Gesetz ihn auch nicht limitieren (Sabine 1973, S. 405). Sie wird „weder durch irgendeine Gewalt, noch durch menschliche Satzung, noch durch eine Frist begrenzt...“ (Bodin 2011, S. 20).

Außerdem ist die Gesetzgebung für Bodin der Ursprung aller Handlungsmacht des Staates (Lloyd 2017, S. 137). Dabei entspricht „das Wort eines Fürsten (..) einem göttlichen Ausspruch“ (Bodin 2011, S. 26) und jeder, der sich „gegen den König wendet, versündigt sich an Gott, dessen Abbild auf Erden der Fürst ist“ (Bodin 2011, S. 39).

Bei Hobbes soll der „Leviathan“ ebenfalls über unbeschränkte und ungeteilte Macht verfügen (MacPherson 1968). Dies ergibt sich schon daraus, dass er von den Bürgern beauftragt ist die Einheit des Staatswesens, ja der Gesellschaft überhaupt, herzustellen, dabei aber nicht selbst Unterzeichnender eines solchen Vertrages ist, sondern außerhalb desselben steht. In diesem Sinne gibt es auch hier keine Unterordnung des Souveräns unter irgendein Recht (Lemke 2017, S. 77). Der Souverän kann nicht angeklagt werden (MacPherson 1968, II, Kap. 17; Precht 2016, S. 223; Lemke 2017, S. 77). Er ist selbst Gesetzgeber und Ausführender. Alle anderen sind Untertanen. Der Leviathan ist die „personifizierte Identität von Norm und Ausnahme“ (Lemke 2017, S. 76), ein „sterblicher Gott“⁶. Seine Aufgabe ist die Behauptung und Sicherung des Staatswesens. Ihm obliegt es, Normen und Gesetze zu erlassen, aber auch ihre Gültigkeit aufzuheben (Normsuspendierung). Die Ungebundenheit des Souveräns ist für Hobbes die Gewähr dafür, „in Krisen- und Gefahrensituationen die erforderlichen Ressourcen verfügbar und die nötigen Eingriffsbefugnisse zur Hand zu haben“ (Münkler 2014, S. 113)⁷.

⁶„...denn es ist eine wahre Vereinigung in einer Person und beruht auf dem Vertrage eines jeden mit einem jeden, wie wenn ein jeder zu einem jeden sagte: Ich übergebe mein Recht, mich selbst zu beherrschen, diesem Menschen oder dieser Gesellschaft unter der Bedingung, daß du ebenfalls dein Recht über dich ihm oder ihr abtrittst. Auf diese Weise werden alle einzelnen eine Person und heißen Staat oder Gemeinwesen. So entsteht der große Leviathan oder, wenn man lieber will, der sterbliche Gott, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz zu verdanken haben“ (Hobbes 1980, S. 155 (17. Kap.)).

⁷„Mit dem Abschluss des Gesellschaftsvertrages und der Unterwerfung der Einzelnen unter seine Macht, erhält der Souverän nicht nur das legitime Gewaltmonopol, sondern auch das uneingeschränkte Recht, alle zur Durchsetzung und Aufrechterhaltung des inneren Friedens erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen und umzusetzen“ (Münkler 2014, S. 121).

Schmitts berühmtester Satz ist der Anfang seiner „Politischen Theologie“, in der er behauptet: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 2004, S. 13). Der Ausnahmezustand ist für Schmitt ein Zustand, in dem auf existentielle Bedrohungen des politischen Systems reagiert werden muss. Er steht jenseits der „Normierung“ und das heißt auch hier jenseits des positiven Rechts, das nur im „Normalzustand“ seine Gültigkeit haben kann. Die Entscheidung des bei ihm hier nicht näher spezifizierten „Souveräns“ muss ungebunden von solchen rechtlichen Legitimitäten sein⁸. Auch bei ihm fallen hier Normsetzung und Normausübung in einer Instanz zusammen. Der Ausnahmezustand charakterisiert diese besondere Situation. Wie bei Machiavelli wird auch bei ihm die Entscheidung „ästhetisiert“. Sie steht über allen Normen⁹. Jede Gesetzgebung beruht letztendlich auf einem Akt der Entscheidung. Wer also entscheiden kann, Normen suspendiert und neu setzt, ist souverän. Das Recht muss zurücktreten, sagt Schmitt, wenn der Staat in solchen Situationen des äußersten von innen oder außen gefährdeten politischen „Kampfes“ bestehen bleiben will (idem: 18). Der Souverän, also derjenige, der diese Entscheidungsmacht hat, über Normalzustand und Ausnahmezustand zu entscheiden, steht über allen politischen Kämpfen und ist so in der Lage – ultima ratio bei allen hier aufgeführten Autoren – die „territoriale Integrität“ und die Stabilität des Gemeinwesens zu garantieren.

5.4.2 Die institutionelle Struktur

Von Interesse ist hier auch die „Staatsform“, das politische Regime, die eine absolute Herrschaft repräsentieren soll.

Eine solche Staatsform wird zum Beispiel bei Bodin und Hobbes diskutiert in Anlehnung an Platon und Aristoteles, also ob man eher eine Monarchie, eine Aristokratie oder eine Demokratie als Staatsform wählen sollte. Im Prinzip sind alle drei Formen für diese Denker möglich, solange sie eine Bedingung erfüllen: über unteilbare Macht und zeitlich uneingeschränkte Souveränität zu verfügen (Hobbes 1980, S. 19. Kap.; Bodin 2011, S. 22). Allerdings wird bei Hobbes und Bodin die Alleinherrschaft schließlich als die einzig richtige Form angesehen aus dem ganz einfachen Grunde, dass sie am effektivsten sei. Sie erlaube die

⁸„Alles Recht ist „Situationsrecht“. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität“ (Schmitt 2004, S. 19).

⁹„Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut“ (Schmitt 2004, S. 18).

schnelle Beschlussfassung und entspräche damit am besten der Anforderung an kompetentes Handeln in Notsituationen. Auch das ein Beispiel für die instrumentelle Vernunft im Denken dieser Philosophen.

Bei Bodin ist es die „legitime Monarchie“, definiert als eine monokratische Ordnung, in der die Untertanen gehorchen und der Monarch sich freiwillig den „Naturgesetzen“ unterstellt (Gewährung der natürlichen Freiheit und den Besitz von Privateigentum (Bodin 2011, S. 52) und „Gott fürchtet“ (Bodin 2011, S. 53), die diese Vorteile besitzt.

Hobbes wägt ausführlich die Vorteile der Monarchie gegenüber einer Volksherrschaft im 19. Kapitel des Leviathan ab: nur in der Monarchie könnten allgemeines und individuelles Wohl zusammenfallen (Hobbes 1980, S. 169), nur der Monarch könnte auf rationale Art und Weise Beratung suchen, bei ihm seien politische Entscheidungen zwar nicht vor „Unbeständigkeit“ geschützt, aber die Monarchie sei hier weniger anfällig als die Volksherrschaft (Hobbes 1980, S. 170); er könne „weder aus Mißgunst noch aus Habsucht mit sich selbst uneinig sein“ (idem) und in der Erbmonarchie würde der „künstliche Mensch“, der Leviathan, überhaupt weitergeführt werden können, während bei einer nicht erblichen Monarchie oder bei jeder anderen Staatsform der Vertrag erlöschen würde (Hobbes 1980, S. 174).

Beide Denker lehnen es – getreu der kopernikanischen Wende im Denken über Ethik in der Politik – ab, die aristotelischen und platonischen Staatsformen in Begriffen von „gut“ und „böse“ abzuhandeln. Bodin lässt nur die Anzahl als Klassifikationskriterium gelten (Bodin 2011, S. 47). Hobbes möchte die sogenannten schlechten Staatsformen (Tyrannei, Oligarchie, Anarchie) ganz streichen, „denn sie drücken nicht den Begriff, sondern den Widerwillen bei denen aus, die sich ihrer bedienen“ (Hobbes 1980, S. 167 (19. Kap.)). Und beide Denker lehnen auch die „Mischverfassungen“ ab, die seit Platon und vor allem Aristoteles als die Garantie für politische Stabilität galten. Für Bodin ist Souveränität unteilbar und das heißt eine Bündelung aller Staatsgewalten an einer Stelle. Und in gleichem Sinne äußert sich Hobbes¹⁰.

¹⁰„Wo also einmal die monarchische Regierung eingeführt ist, kann mit Recht kein anderer zum Stellvertreter des Volkes erwählt werden, außer in gewissen, von den Monarchen zu bestimmenden Geschäften und allemal auf dessen Befehl. Andernfalls hätten zwei oder mehrere Personen zu gleicher Zeit in demselben Staat die höchste Gewalt, welcher dadurch, ganz dem Zwecke seiner Einrichtung zuwider, in den Stand des Krieges aller gegen alle zurückversetzt würde“ (Hobbes 1980, S. 168 (19. Kap.)).

Allerdings ist Bodin im Unterschied zu Hobbes zu gewissen Zugeständnissen bereit. Er verlangt aus „Klugheitsgründen“ bei jeder Staatsform, insbesondere aber auch bei der Monarchie die Einbeziehung von Ständen und Korporationen in die politischen Entscheidungen, allerdings nicht als Mitbestimmungsorgane, sondern – wie später Hegel auch – als „Aufklärung“, Informationsinstanzen und Verbindungsglied zwischen Volk und Fürsten. Keinesfalls aber bedeutet dies, dass Gesetze der Zustimmung bedürfen. Das würde die Souveränität des Monarchen aufheben (Bodin 2011, S. 24). Bodin sieht hier durchaus, dass der Monarch besser daran tut, sich der Zustimmung des Volkes zu vergewissern. Der Grund ist aber kein normativer, sondern ein pragmatischer: aus Machtsicherungsgründen. Insofern lässt er die Möglichkeit offen, die Staatsform Monarchie mit einer Regierungsform („gouvernement“) der Demokratie zu verbinden, in der der Fürst „gleichermaßen alle ohne Ansehen des Adels, des Reichtums oder der Tüchtigkeit teilhaben lässt“ (Bodin 2011, S. 51), aber eben nur im gerade genannten Sinne.

Machiavelli unterscheidet einerseits die „Republik“, abgehandelt in den „Discorsi“ und andererseits die „Alleinherrschaft“, die ausführlich im „Principe“ diskutiert wird. Obwohl auch die Republik zum Teil als Staatsform für den Wiederaufbau eines Gemeinwesens beschrieben wird, so praktiziert Machiavelli hier im Grunde genommen eine Zweiteilung, deren Wert sich je nach dem Zustand des politischen Gemeinwesens unterscheidet. Er bemüht dabei im Unterschied zum teleologischen religiösen Rechtfertigungsdiskurs eine politische Kreislauftheorie, in der alle Gemeinwesen notwendigerweise Aufstieg und Niedergang erleben. Alleinherrschaft ist die adäquate Staatsform, wenn sich der Niedergang beschleunigt und eventuell – zumindest für eine gewisse Zeit – aufgehalten werden kann. Sie passt auch, wenn es um den Wiederaufstieg geht. Die Republik dagegen hat Vorteile in der Blüteperiode eines politischen Gemeinwesens. Hier versprechen Bürgertugenden Vorteile gegenüber der „virtú“ des Fürsten.

Schmitt nimmt einen gewissen Sonderstatus ein, da er nicht an die klassischen Staatsformen des Aristoteles anschließt. In seinem Werk gibt es drei Unterscheidungen, die sich auf die Diskussion über die Staatsformen beziehen lassen. Seine anfängliche Diskussion in der „Diktatur“ (Schmitt 1921) behandelte die „Diktatur“ als Alternative oder Notfallregime zur liberalen, repräsentativen Demokratie. Hierbei unterschied er zwischen dem römischen, „kommissarischen“ Diktator auf Zeit und dem „souveränen“ Diktator, der außerhalb jedes positiven Rechts im Machiavellischen Sinne für Erneuerung der politischen Ordnung zuständig war. Dies entspricht von den Machtbefugnissen her den absoluten Herrschern, die wir bei den anderen drei Denkern vorfinden. Gleichzeitig eröffnete ihm der Gedanke der „kommissarischen Diktatur“ die Möglichkeit,

eine Art Rettungsanker für die liberale Demokratie in der Form von Ausnahmegesetzen, vertreten durch den Reichspräsidenten in der Weimarer Verfassung, zu entwerfen. Der Befund: notorische Entscheidungsunfähigkeit der liberalen Demokratie. Dieses Regime des „Ausnahmestands“ wird dann in der „geisteschichtlichen Lage des Parlamentarismus“ weiter ausgearbeitet (Schmitt 1923). Schmitt fordert jetzt praktisch einen Wechsel von einer liberalen zu einer plebiszitären Demokratie, die alleine den Volkswillen – hierin unterscheidet er sich deutlich von den früheren Denkern – ausdrücken könne. Ermächtigt wird auf diese Weise derjenige, der „über den Ausnahmestand“ entscheiden darf. Zu diesem Zeitpunkt sollte dies nach wie vor der Reichspräsident sein, der sich des Artikels 48 der Weimarer Verfassung bedienen sollte. Später dient dies auch zur Begründung des Machtwechsels zugunsten der NSDAP im Jahre 1933 und legitimiert damit praktisch eine totalitäre Regierungsform. Die bereits erwähnte Denkfigur des „totalen Staates“ in den 30er Jahren führt diese Legitimität zunächst fort. Dabei sollte der „qualitative totale Staat“ „Qualität“ und „politische Energie“ ausstrahlen und die Politik – nach der Vereinnahmung durch die Gesellschaft im „quantitativen totalen Staat“ – wieder über die Gesellschaft erheben, sodass eine klare „Freund-Feind-Unterscheidung“ möglich würde, oder mit anderen Worten, Entscheidungen getroffen werden können, die unmittelbar Autorität haben.

Die Forderung nach absoluter, souveräner Macht für den Staat und die Herabwürdigung der (liberalen) Demokratie verbindet Schmitt trotz aller Besonderheiten bei seinem Entwurf der „Staatsformen“, mit Machiavelli, Bodin und Hobbes. „Souveräne Diktatur“ und „qualitativer totaler Staat“ sind die äquivalenten Formen zur absolutistischen Monarchie der anderen drei Denker. Lediglich die Legitimitätsquelle ist hier eine andere: sie beruht auf einem angenommenen einheitlichen Volkswillen, der den Souverän ernennt und ihm dann freie Bahn lässt. Bei Hobbes ist es ein fiktiver Vertrag der gesellschaftlichen Individuen untereinander, bei Machiavelli bedarf es keinerlei Transfers von Macht, während Bodin eine etwas vage, aber sehr interessante Vorstellung der Legitimität des Monarchen über die „Schenkung“ hat.

5.4.3 Die normativen Grenzen absoluter Gewalt

Wie weit darf der Machtanspruch der absoluten Herrscher reichen?

Zum einen meint absolute Autorität bei keinem der Autoren, auch nicht beim „Principe“ des Machiavelli, „Willkür“, also völlig freies Schalten und Walten, bei dem der Bürger nur noch Objekt und Opfer sein könnte. Es gibt wie beim

„vorbildlichen Herrscher“ eine gegenseitige Verpflichtung, bei dem der Souverän auch eine Verantwortung gegenüber dem Bürger zu erfüllen hat. Er ist nicht völlig frei in seinen Handlungen und vor allem kann er sich nicht auf eine Position der persönlichen Bereicherung zurückziehen. Es gilt, das „Vertrauen“ der Bevölkerung zu rechtfertigen. Im Gegenzug wird dann Gehorsamkeit verlangt. Wenn der Souverän unsorgfältig mit dem „Geschenk“ umgeht, und dies ist der zweite Punkt, gebührt es sich, ein etwaiges Recht auf Widerstand zu diskutieren.

Bei Machiavelli gibt es, wie gesagt, noch keine Vertragstheorie. Insofern kann bei ihm auch nichts aus einer Delegation von politischer Macht in Bezug auf die Pflichten eines Herrschers abgeleitet werden. Machiavelli diskutiert allerdings durchaus die Volkswahl des Herrschers. Sie erscheint aber eher als ein Akt der „politischen Klugheit“, als machtpolitischer Pragmatismus, denn als ein Akt der Anerkennung etwaiger Prärogative des Volkes und damit eingegangenen Verpflichtungen des Herrschers. Es gibt bei Machiavelli wie gesagt auch keinerlei Zurückhaltung beim Einsatz von Repression, wenn sie zum Erfolg führen kann. Die Berücksichtigung der Interessen des Volkes ist in erster Linie bedingt durch den Überlebenswillen des Fürsten, nicht aber aus irgendeiner moralischen Verpflichtung heraus. Mit anderen Worten: der Herrscher ist ungebunden in der Auswahl seiner Machtmittel und ihres Einsatzes. Um den Volkszorn nicht zu sehr zu erregen, empfiehlt Machiavelli aber vor allem zwei Dinge nicht zu tun: das anzugreifen, was der Bürger an Privateigentum hat und sich nicht an den Frauen unter den Bürgern zu vergreifen. Aber auch diese Einsicht verdankt sich politischer Klugheit, um den Volkszorn nicht zu sehr herauszufordern. Die Bindung des Herrschers vollzieht sich erst, wenn es einen stabilen Staat gibt: dann sollte auch der Fürst sich an bestimmte Gesetze halten, zum Vorteil des Volkes regieren und weniger streng sein¹¹. Machiavelli stellt allerdings eine Regel für jeden Herrscher auf: er darf seine Herrschaft nicht wie eine Erbmonarchie behandeln. Bei seinem Tode erlischt das Recht auf Herrschen (Münkler 2016a, S. 44). Diese Regel rührt aus der Überzeugung Machiavellis her, dass ein Herrscher bestimmte Eigenschaften, nämlich die der Tapferkeit und Führungskraft bzw. der „politischen Energie“ (all dies steckt in dem Begriff der „virtù“) aufweisen muss. Diese ist aber an eine Person gebunden und kann nicht übertragen werden. Es handelt sich also im Weberschen Sinne um „charismatische Herrschaft“. Bei dem Tod eines Herrschers muss demnach erst eine neue Person mit solcher virtù gefunden werden. Ansonsten besteht kein Widerstandsrecht bei Machiavelli.

¹¹„The ruler should respect property; gentle rule; and severity in moderation“ (Sabine 1973, S. 347).

Machiavellis „Fürst“ ist sicherlich der am wenigsten an irgendwelche Prinzipien gebundene Herrscher. Er kann Tyrann sein oder sich selbst Fesseln aufgrund politischer Klugheitsregeln auferlegen. Diese ergeben sich aber aus den historischen Umständen und sind nicht normativ zwingend. Gerechtfertigt ist aber eine solche absolute Gewalt für Machiavelli nur dann, wenn dieser Fürst auch in der Lage ist, das Gemeinwesen zu erhalten oder wiederherzustellen.

Bodin ist noch am weitesten von der kopernikanischen Wende entfernt. Bei ihm gibt es, wie gesagt, keinen richtigen Vertrag, wohl aber eine implizite Zustimmung aller Bürger zur Herrschaft – über den Akt der „Schenkungs“ – aus dem eigennützigen Grund Kooperationsvorteile zu erzielen. Daraus ergeben sich aber ebenso wenig wie bei Hobbes Ansprüche auf bestimmte Leistungen des Herrschers. Referenzpunkt jeder Legitimität eines Herrschers ist bei ihm zunächst die Aufrechterhaltung von Sicherheit und Ordnung. Der Bürger selbst kann den Herrscher hierauf aber nicht festlegen und besitzt auch kein Recht auf Widerstand¹² – wohl aber gegenüber einem Tyrannen, der sich nicht an bestimmten übergreifenden Gesetzen orientiert. Der „Souverän“ folgt nach Bodin nämlich den „göttlichen Gesetzen“, die er auf Erden verwirklichen soll sowie dem „Naturgesetz“, aus dem bestimmte Einschränkungen seiner Macht entstehen (nämlich die Rücksicht auf „persönliche Freiheit“ und der Anspruch des Bürgers auf Privateigentum)¹³. Es ist diese Orientierung an Gott (und den Naturgesetzen), die Bodin stärker mit dem sittlichen und religiösen Rechtfertigungsdiskurs verbindet und ihn nur mit einem halben Bein in das Zeitalter der Zweckorientierung einsteigen lässt. Der Souverän verliert seine Legitimität, wenn er nicht in der Lage ist, Gott auf Erden zu vertreten und „gut zu regieren“¹⁴ – ohne dass das, was „gut“ ist, näher bestimmt wird. Aus dem Naturrecht, aus dem Bodin seine Auffassung über die gesellschaftlichen Strukturen ableitet, die wir oben mit der Schilderung der Familien bzw. Haushalte bereits angegeben haben, folgt die

¹²„Mais il ne pas licite au sujet de contrevenir aux lois de son Prince, sous voile de l'honneur, ou de justice“ (Bodin 1993, Buch I, 8. Kap.). „Dagegen ist es dem Untertan niemals erlaubt, unter dem Vorwand des Ansehens und der Gerechtigkeit den Gesetzen seines Fürsten zuwiderzuhandeln“ (Bodin 2011, S. 35 (8. Kap.)).

¹³„Was allerdings die Gesetze Gottes und der Natur betrifft, so sind alle Fürsten auf dieser Erde an sie gebunden...Die absolute Gewalt der Fürsten und Herrschenden reicht nicht an die Gesetze Gottes und der Natur heran“ (Bodin 2011, S. 26 (8. Kap.)).

¹⁴„Regarde en haut, et connais Dieu, et vois cet aix sur lequel tu es assis en bas. Si tu gouvernes bien, tu auras tout à souhait, autrement, tu seras mis aussi bas, et dépouillé de telle sorte, que même cet aix où tu sieds ne te resteras pas“ (Bodin 1993, Buch I, Kap. 8).

Anerkennung des Privateigentums und dass einmal gegebene Versprechen eingehalten werden müssen¹⁵. Versprechen verpflichten. Weiterhin spricht Bodin auch von „fundamentalen Gesetzen“, die den Fürsten disziplinieren, wie zum Beispiel, dass er die öffentliche Sphäre nicht für seine privaten Zwecke missbrauchen darf (Lloyd 2017, S. 140). All das ist natürlich nicht sehr stimmig: absolute Macht und Bindung an Gott, Naturgesetze und fundamentale Gesetze gehen nicht gut zusammen. Bodin ist offensichtlich bemüht, die negativen Folgen einer Willkürherrschaft auszuschließen und dafür bedarf es externer Prinzipien, die sich aber nicht aus einem „Herrschaftsvertrag“ mit dem Volk erschließen lassen. Es sind keine Disziplinierungen, die der Bürger einfordern kann – der Fürst hat „absolute Macht“, ihm ist das Reich „geschenkt“ worden zu seiner freien Verfügung (Bodin 2011, S. 22) –, sondern es sind, wie gesagt, übergreifende und externe Prinzipien, die Bodin als eine notwendige Bedingung legitimer und autoritärer Herrschaft sieht. Die Ausübung absoluter Macht über das Volk wird hierdurch letztlich doch normativ eingegrenzt. Es kann keine freie Willkür bestehen.

Hobbes definiert kein Widerstandsrecht und rekurriert auch nicht auf die göttlichen Gesetze als externe Beschränkungen der absoluten Macht. Er spricht aber vom „Wohl des Volkes“¹⁶, dessen Aufrechterhaltung erste Pflicht des „Oberherrn“ sei (Hobbes 1980, S. 278 (30. Kap.)), wobei er allerdings nicht den Gesellschaftsvertrag bemüht, sondern, wie Bodin, auf das Naturrecht zurückgreift. Tatsächlich aber ergibt sich aus dem oben erwähnten Gesellschaftsvertrag auch die notwendige Schlussfolgerung, dass diese Delegation von Macht durch die Individuen, die hierüber die Gesellschaft konstituieren, nur solange Gültigkeit haben kann, wie auch tatsächlich die gesellschaftliche Kooperation instandgehalten werden kann. Der Fürst, der nicht mehr diese Stabilität – als Synonym für die beständige Kooperation – und die Sicherheit garantieren kann,

¹⁵„Auch in diesem Fall ist ein Fürst nicht durch seine eigenen Gesetze noch durch die seiner Vorgänger gebunden, sehr wohl aber, wie jeder einzelne Untertan auch, durch rechtmäßige Verträge und Versprechen, die er mit oder ohne Eid eingegangen ist oder geleistet hat“ (Bodin 2011, S. 27 (Kap. 8)).

¹⁶„Zum Wohl des Volkes gehört aber nicht etwa nur Sicherheit des Lebens, sondern auch die dazu nötigen Bequemlichkeiten, welche sich jeder Bürger ohne Nachteil und Gefahr des Staates rechtmäßigerweise erwarb und besitzt“ (Hobbes 1980, S. 278 (30. Kap.)). Hier argumentiert Hobbes ganz ähnlich wie Bodin, der den Schutz der „persönlichen Freiheiten“ und des Privateigentums ebenfalls aus dem Naturrecht ableitet. In früheren Schriften spricht Hobbes auch von der Garantie der „Wohlfahrt“ der Bürger „und ihr Bestes im allgemeinen“, der Verwirklichung eines „glücklichen Lebens“ (Münkler 2014, S. 126).

verwirkt seine Legitimität¹⁷ und die Delegation sowie die Gehorsampflicht verlischt quasi automatisch – ohne dass es hierfür eines direkten Widerstands bedürfe (Münkler 2014, S. 121). Der Bürger muss sich verteidigen können, das ist sein erstes Recht auf „Selbst-Erhalt“ (self-preservation) und hierfür muss er bei Versagen des Staates die Angelegenheit selbst in die Hand nehmen¹⁸. Damit sind wir aber wieder im Naturzustand und die „civitas“, die Gesellschaft und das politische Gemeinwesen wie auch der Staat, hören auf zu existieren. Solange aber der Staat in der Lage ist, die Sicherheit seiner Bürger zu garantieren – und damit auch die Zufriedenheit des Menschen, wie Hobbes an einer Stelle anmerkt –, solange geziemt sich der absolute Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Herrschers. Dies ist die moralische Verpflichtung seitens der Bürger. Für den Staat gilt aber auch eine weitere „allgemeine Regel der Vernunft“, nämlich dass ein jeder „nach Frieden streben solle“ (Lemke 2017, S. 79). Dies bedingt eine maßvolle Regierungspraxis und nicht das Aufsetzen einer auf reiner Gewalt basierenden Tyrannei. Gesetze müssen sein und sie müssen durchsetzbar sein. In ihrer Art sollten sie aber „verhältnismäßig“ sein, um den Frieden im Innern zu behaupten (idem).

Das „Naturgesetz“ und der Zwang zum Erfolg sind die Einschränkungen der Handlungsfreiheit des Fürsten, wobei aber nur letztere auch zur Aufhebung der Delegation von Macht seitens der Individuen führt. Wie man sich das Aufheben vorstellen kann, ist allerdings nicht ausgeführt: durch freiwilliges Hinwerfen des Zepters seitens des Tyrannen? Auf jeden Fall nicht durch einen direkten Akt des Widerstands der Bürger. Das ist nicht vorgesehen¹⁹. Bestenfalls kann der Bürger in die innere Emigration gehen. Diese Haltung vertreten sowohl Bodin wie Hobbes. Offener Widerstand darf nicht sein.

¹⁷Münkler zitiert Hobbes (Münkler 2014, S. 115): „Der König trägt (wie allgemein anerkannt wird) die Verantwortung, sein Volk gegen ausländische Feinde zu schützen und den Frieden innerhalb des Reichs zu wahren. Wenn er nicht sein Äußeres tut, um diese Verpflichtung zu erfüllen, tut er Unrecht, was weder ein König noch ein Parlament darf“.

¹⁸Hobbes selber, zitiert in Münkler (Münkler 2014, S. 124): „Die Verpflichtung der Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann, und nicht länger. Denn das natürliche Recht der Menschen, das nicht mit dem Rest im Naturzustand zu verwechseln ist, sich selbst zu schützen, wenn niemand anderes dazu in der Lage ist, kann durch keinen Vertrag aufgegeben werden“.

¹⁹„Da der body politic nur durch den Souverän handlungsfähig ist, kann er – als body politic – den Souverän auch nicht abberufen; allenfalls kann dieser aus eigener Entscheidung die ihm übertragene souveräne Gewalt an einen oder mehrere andere übergeben“ (Münkler 2014, S. 118).

Schmitt besann sich in seiner Arbeit über Hobbes („Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes“; Schmitt 1996) aus dem Jahre 1938 auf die grundlegenden Axiome des Hobbeschen Staatsdenkens, die er schon in seiner Schrift „Der Begriff des Politischen“ aus dem Jahre 1927 bzw. 1932 vertreten hatte (Schmitt 1932, S. 33), und machte sie sich erneut zu eigen, vor allem der Gedanke des „Schutz-Gehorsam-Axioms“, auf dessen Prämisse Hobbes Werk beruhen würde. Man bemerkt in dieser Arbeit Schmitts Sorge über die Ansprüche des nationalsozialistischen Systems auf ideologische Durchdringung von Staat und Volk, was für ihn immer weiter weg von seinem Wunschstaat, dem „qualitativen totalen Staat“, zu führen schien (Schwab 1996). Das „*protego ergo obligeo*“, Sinnbild des für ihn sinnvollen Paktes zwischen Staat und Bürgern, schien sich immer weiter zu entfernen, der Staat schließlich in seiner Schutzfunktion ausgehöhlt zu werden. Nur mit der Trennung der Sphären des Politischen und des Nicht-Politischen ließe sich auch das Recht des Souveräns begründen, bestehende Normen im Notfall aufzuheben und über die Unterscheidung von „Freund und Feind“, unter Anwendung möglicherweise des Kriegsrechts (*ius belli*), das gesamte Gemeinwesen zu schützen.

Anhand von Hobbes verteidigt Schmitt weiter diese Vision des starken Schutzstaates, die er bereits in der „Diktatur“ von 1921 und, wie gesagt, im „Begriff des Politischen“ (Schmitt 1932, S. 40) zu entwickeln begonnen hatte. Im Unterschied zu Hobbes geht er aber in seinen Schriften wie gezeigt nicht von einem fiktiven Gesellschaftsvertrag, sondern eher von der Idee eines sich in einem Plebiszit äußernden Volkswillens aus. Die Idee gegenseitiger Pflichten ist dann aber auch bei ihm gegeben. Der Staat, der Souverän, muss seine Schutzaufgabe wahrnehmen können. Politische Führung dürfe nicht auf Willkür basieren, sondern auf „Ehrlichkeit, Gleichheit und gegenseitiger Loyalität“ (Schwab 1996: XVI (meine Übersetzung; DB)). Wenn der Staat seine Pflicht erfülle, dann gehöre es sich für den Bürger, Hobbes Gehorsamspflicht zu akzeptieren. Explizit vertritt er diesen Standpunkt in einer längeren Passage im „Leviathan“ (Schmitt 1996, S. 46):

„There are no points of departure“ (in Hobbes Theorie, die er hier affirmativ wiedergibt; DB) for a right to resist, irrespective of whether it be an objective or a subjective right. It has no place whatsoever in the space governed by irresistible and overpowering huge machine of the state (...) Against the (...) Leviathan „state“, which subjugates all „law“ to its commands, there exists neither a discernible „stance“ nor a „resistance“ („Wider-Stand“).

Auch bei Schmitt wie bei Hobbes gilt der Misserfolg als Grund für die Auflösung der bestehenden Ordnung und für die Rückgabe der individuellen Freiheitsrechte.

Und wie bei Hobbes zählt auch bei ihm der Erfolg als Rechtfertigung für den Gebrauch der geeigneten Mittel. Die „instrumentelle Vernunft“ hat einen höheren Stellenwert als eine „Gesinnungsethik“. Das Ziel, der Schutz des Gemeinwesens, berechtigt zur Aufhebung der geltenden Normen und Einsetzung von neuen, mehr stabilisierenden Normen, was ja Ausdruck der Souveränität bei Schmitt ist (McCormick 1999, S. 218 ff.).

5.5 Ermächtigung/Entmachtung der Bürger

Die Vorstellung einer, wenn auch etwas gezähmten absoluten Macht, die sich im Staat bzw. dem Souverän konzentriert, lässt sich kaum mit einer Politik der „Ermächtigung des Bürgers“ vereinbaren. Wenn alle Macht, auch die Gesetzgebung und die Rechtsprechung in den Händen der Exekutive liegt, dann bleibt für alle anderen politischen und gesellschaftlichen Kräfte kein Platz zur Mitsprache oder Kontrolle. Genau dies ist ja auch der Sinn des Legitimitätskonstruktes absolutistischer Herrschaft: es geht um den Bestand des Ganzen, der durch Fragmentierung und Polarisierung im Innern gefährdet ist. Die Rettungsaktion verbietet so eine direkte Teilnahme derjenigen, die für diesen Zustand schließlich verantwortlich sind. Es bedarf einer „enthobenen Instanz“, eines über allen gesellschaftlichen und politischen Kräften stehenden „body politic“ (cf. Hobbes), um Stabilität herzustellen. Der Bürger selbst ist bei allen Autoren „Untertan“ und nicht „Partizipant“.

Im „Principe“ des Machiavelli wird der Bürger lediglich als Objekt des „Fürsten“ gesehen, wobei Machiavelli den jeweiligen Umständen entsprechend einen Mix von Repression und „Güte“ seitens des „Fürsten“ gegenüber den Bürgern in seiner Schrift empfiehlt. Interessant ist hier aber, dass er bei der Herrschaft in ehemaligen demokratisch bzw. republikanisch verfassten Gesellschaften Grenzen der Repressionsmöglichkeiten des Fürsten sieht, weil der Freiheitsinn der entsprechenden Bürger so kaum gebändigt werden könne. Hier müssten Zugeständnisse pragmatischer Art und Weise gemacht werden, um Aufstände zu vermeiden (Münkler 2016a). Nur bei jüngeren Demokratien, die noch „jung und ungefestigt“ sind, sei Unterdrückung leichter. Von Mitsprache des Volkes ist hier aber keine Rede. Allerdings sei es grundsätzlich besser, dies hatte ich oben schon erwähnt, vom Volke gewählt zu werden, als sich über Eroberung zu etablieren. Auch dies ein Klugheitsgebot. Dieser Legitimitätsakt erleichtere den Machterhalt. In den „Discorsi“ geht er sogar noch weiter. Hier äußert er klar, dass Alleinherrschaft etwas für die Schaffung eines Staates oder die Reformierung eines korrupten Staates sei, nicht aber für den „Normalzustand“. Der „Fürst“ ist wie der

Souverän Schmitts für den Ausnahmezustand da. Im Normalzustand allerdings sollte das Volk ruhig zu einem gewissen Grade in der Regierung zugelassen sein und der Fürst sich an Gesetze halten und Respekt für Privateigentum und Rechte seiner Bürger haben (Sabine 1973, S. 346 f.).

Bodin bemüht das Bild eines Schiffes, um die Rolle des Bürgers zu verdeutlichen: alle sitzen im Sturm im selben Boot. Es bedarf des Kapitäns, um das Schiff auf Kurs zu halten, aber auch der „außerordentlichen Anstrengung aller Passagiere und Besatzungsmitglieder“, um zu überleben. Alle rudern mit, aber sie sind nicht mehr als die Rädchen im Getriebe, die notwendig sind, um das Schiff voranzubringen, aber nicht an der Führung des Schiffes teilnehmen sollten (Bodin 2011, S. 5). Der Bürger ist bei Bodin eindeutig der Untertan, der den Gesetzen des Souveräns unterstellt ist²⁰. Das Bürgersein wird bei Bodin sogar über die Unterordnung unter den Souverän definiert. Alle Gestaltungsaufgaben, einschließlich der Rechtsprechung, kommen dem Souverän zu. Anders als bei Machiavelli wird ein legitimierender Akt durch eine Wahl überhaupt nicht in Betracht gezogen. Gehorsam ist erste Pflicht. Eine politische Gemeinschaft, schreibt Sabine, gibt es bei Bodin nur über die Beziehung des Souveräns mit seinen Untertanen, nicht aber als Zivilgesellschaft mit direkter Beteiligung.

Bei Hobbes ist es ganz ähnlich. Bei ihm ist der Staat ja aufgrund eines fiktiven Vertrages unter den gesellschaftlichen Individuen entstanden. Der Staat bzw. der „Leviathan“ ist aber nicht Teil des Vertrages und steht also über den Haushalten. Es findet sich bei Hobbes nichts, dass dann auf eine Beteiligung der Bürger im Staat hindeuten würde. Der Leviathan hat „... souveräne Macht; und jeder andere ist Untertan“ (Lemke 2017, S. 76). Der Bürger ist bereit, seine Mitwirkungsrechte zurückzustellen. Der Souverän ist der neue Prinzipal, dessen Entscheidungen befolgt werden müssen – zum Wohl aller. Das Volk hat Pflichten, aber keine Ansprüche in der Politik zu vertreten (Münkler 2014, S. 128).

Schmitt macht klar, dass es im Ausnahmezustand nur einen Souverän geben kann. Politische Beteiligung ist in diesem Zustand ausgeschlossen, aber Schmitt versucht auch zu begründen, dass es nötig sei, die direkten Partizipationsrechte sogar im Normalzustand einzuschränken aus Furcht, dass es immer wieder zu einer ideologischen Polarisierung und der Erhebung „innerer Feinde“ kommen könnte (Schmitt 1932). In diesem Sinne ist seine Staatsform auch kein liberaler, demokratischer Staat. Die Rolle des Parlaments wird bei ihm grund-

²⁰„Analog kann man sagen, daß jeder Bürger ein Untertan ist, da seine Freiheit beschnitten ist durch die Herrschaft dessen, dem er Gehorsam schuldet“ (Bodin 2011, S. 16).

sätzlich geringschätzt, es sei eine der Ursachen der Zersplitterung des Staates²¹. Schmitt ging aber noch weiter: ihm schwebte eine weitergehende Depolitisierung der Gesellschaft vor, um die polarisierende Ideologisierung des politischen Raums in Zukunft zu verhindern (Schwab 1996, S. XII). Sogar die Verbannung politischer Parteien, die auf die Eroberung politischer Macht aus seien, um danach eine Alleinherrschaft zu rechtfertigen, erschien ihm opportun (idem). Ein anderer Vorschlag war die Einführung eines neuen zweiten Parlaments, in dem nur solche Bürger sitzen sollten, die besonderes Prestige und Wissen besaßen, aber unabhängig von direkten Interessen wären. Auch dies würde zu einer Schwächung polarisierender Kräfte führen. Seine grundsätzliche Überzeugung über das Verhältnis von Bürger und Staat ist grundlegend durch die Hobbeschen Gedanken geprägt, die den Bürger eigentlich nur auf das Untertanensein verpflichten. Er verweist selber immer wieder auf die Denkfigur des Schutzes auf der einen Seite – durch den Souverän – und dem Gehorsam des Bürgers auf der anderen Seite (Schmitt 1932, S. 40).

5.6 Bilanz

Der Rechtfertigungsdiskurs des „schützenden Autoritarismus“ – denn der Schutz des Staatswesens vor inneren und äußeren Feinden ist die ultima ratio des Handelns der autoritären Herrscher – findet seine Rechtfertigung in einem perzipierten „Notzustand“ des gesamten Staates, von Politik und Gesellschaft, aber auch – bei Machiavelli und Hobbes – in grundlegenden Prämissen über die Eigeninteressiertheit der Menschen, die kooperative Lösungen ohne Hierarchie unmöglich machen. Absolute Herrschaft heißt, so wurde gezeigt, dass die politischen Gewalten von Legislative, Exekutive und Judikative im Souverän, und das meint bei allen Denkern eine monokratisch regierende Persönlichkeit, untrennbar vereint sind. Die Exekutive als „Ort der Entscheidung“ wird zum einzigen Machtzentrum hochstilisiert und dem Bürger bleibt in dieser „Schicksalsgemeinschaft“ nichts anderes übrig als Gehorsam zu zeigen – zu seinem eigenen Besten. Die Befähigung des Bürgers oder die Förderung einer Zivilgesellschaft

²¹„In contrast, Schmitts 1934 work on concrete orders or institutions...gives the unmistakable impression that a liberal parliament reminiscent of the Weimar period, one in which political parties and movements challenged the state's monopoly of the political, would be counterproductive for a German qualitative total state and thus unacceptable“ (Schwab 1996).

sind in dieser Form des Autoritarismus nicht vorgesehen, ebenso wenig wie es konkrete Auswahlverfahren seitens des Volkes in Bezug auf die Herrscher gibt. Es wird bei manchen Philosophen nur darauf insistiert, dass die Herrscher die richtigen Charaktermerkmale zur Führung aufweisen sollten, wie dies in dem Begriff der „virtú“ bei Machiavelli oder in der Denkfigur der „göttlichen Inspiration“ bei Bodin zu finden ist.

Machtkontrolle lässt sich in diesem Herrschaftstypus nicht unterbringen. Eine Rechenschaftspflicht des Herrschers ergibt sich – mit Ausnahme von Schmitt – nicht in der Form von Zustimmungsakten der Bevölkerung, sondern nur de facto: als realisierter Schutz und etablierte Ordnung des Gemeinwesens. Hieran aber müssen sich die Herrscher halten, wenn absolute Autorität ihre Berechtigung behalten soll. Dass es dabei allerdings kein direktes Recht auf Widerstand gibt, passt in das Denken der Autoren. Das Problem eines „Machtmissbrauchs“ in Form von Fehlverhalten des Herrschers wird so klammheimlich beiseitegelegt. Die Herrschenden sind nicht absetzbar und können ihre Autorität aufgrund des „Schenkungsaktes“ (Bodin), der Gewaltherrschaft (Machiavelli), des Gesellschaftsvertrages (Hobbes) oder eines Plebiszits (Schmitt) unbeschränkt ausüben.

Normative Einschränkungen der absoluten Macht gibt es bei Machiavelli überhaupt nicht. Implizit kann man aber zumindest annehmen, dass ein Fürst, der im Bemühen für die notwendige Stabilität des Gemeinwesens zu sorgen, versagt, vom Sturm der Geschichte hinweg getrieben werden wird, ja werden soll, was als normative Bestrafung fehlender Leistungen angesehen werden kann. Die „interne Legitimitätsquelle“ bei Machiavelli, die „virtú“ des Herrschers, ist nur dann Legitimitätsquelle, wenn diese virtú auch erfolgreich angewandt werden kann. Ansonsten kann sich der „Fürst“ auf keinerlei andere Legitimitätsquelle berufen, es sei denn, er hat aus Klugeheitsgründen einen Vertrag mit dem Volk geschlossen.

Bodin bindet den Herrscher immerhin noch normativ an die sehr vage bleibenden „göttlichen Gesetze“ und das „Naturrecht“, was im Wesentlichen auf die Anerkennung des Privateigentums hinausläuft. Hobbes legt dem Herrscher das Ziel auf, das „Wohl des Volkes“ zu realisieren und damit im Wesentlichen die Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Versagen lässt den fiktiven Vertrag ungültig werden und die gesellschaftlichen Individuen sind von der Gehorsamspflicht befreit. Offenen Widerstand kann es weder bei ihm noch bei den anderen drei Denkern geben. Schmitt schließt sich eng an Hobbes an und lehnt zumindest gemeinwohlschädliches Verhalten des Souveräns ab.

Die Legitimität der absolutistischen Herrscher hängt im Gegensatz zu den beiden bisher behandelten Rechtfertigungsdiskursen von keiner „Idee des Guten“ ab, die die Herrscher repräsentieren sollen, von keiner externen Legitimitätsquelle (Ausnahme zum Teil Bodin), von keiner „diffusen Legitimität“, sondern

im Endeffekt von der „spezifischen Legitimität“, also der Performanz in Bezug auf das eigentliche normative Ziel: die Schutzfunktion des Staates gegenüber den Bürgern. Das Grundgefühl der „Sicherheit“ muss genügen, um dem Herrscher allen Raum zum Handeln zu geben und sich seinen Anweisungen zu unterwerfen.

Wenn Stabilität und Ordnung unter Bedingungen notorischer gesellschaftlicher Zerrissenheit – nach Schmitt im „Ausnahmestand“ – die Ziele sind, dann bedarf es einer politischen Ordnung, in der monokratisch regiert wird, weil nur hierüber Zerrissenheit überwunden werden kann und die Einheit hergestellt wird. Die souveräne Entscheidung steht über allem positivem Recht und über allen Einzelinteressen. Der Herrscher muss dabei autoritär regieren, weil ansonsten die Gefahr von Zerrissenheit und inneren Machtkämpfen oder Fremdockupation bleiben. Nur die schnelle und kohärente Entscheidung vermag dies zu schaffen. Verhandlungen bzw. Mitsprache würde die Funktionalität verringern.

Das folgende Schaubild fasst die Argumente des Rechtfertigungsdiskurses zusammen. Dabei kann noch einmal besonders darauf hingewiesen werden,

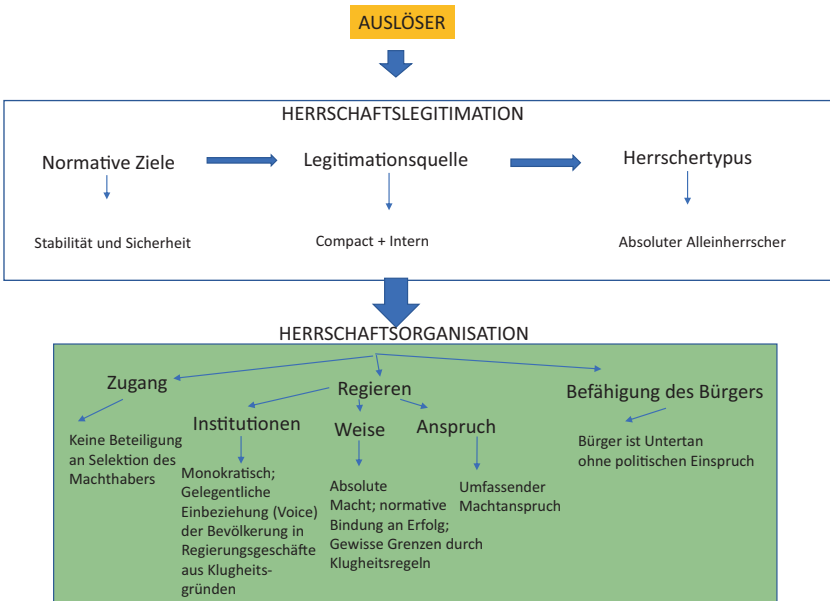


Abb. 5.1 Argumentationsstruktur des schützenden Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

dass wir bei der Legitimitätsquelle in diesem Fall, erstens, keine externe Quelle vorfinden, aber wohl zwei verschiedene andere Legitimitätsquellen: einmal den „Compact“ in der Form des fiktiven Gesellschaftsvertrages bei Hobbes, der „Schenkung“ bei Bodin und dem Plebiszit bei Schmitt und zum anderen die interne Legitimitätsquelle, die durch die Vorstellung des *uomo virtuoso* bei Machiavelli verkörpert wird. Machiavellis „Fürst“ ist dabei der von allen absoluten Herrschern am wenigsten eingeschränkte, sodass man, wie Ottmann (Ottmann 2006), hierin den Herrschertypus eines Tyrannen erkennen könnte. Ich habe aber argumentiert, dass der Zwang zum Erfolg, nämlich der Aufrechterhaltung des Gemeinwesens sowie gewisse Klugheitsregeln auch in diesem Fall normative oder machtpolitische Einschränkungen ergeben und auch der „Fürst“ letztlich in die Reihe der autoritären Herrschertypen, hier der absolutistischen Herrscher passt (Abb. 5.1).

Literatur

- Bodin, J. (1993). *Les Six Livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Paris: Librairie générale française.
- Bodin, J. (2011). *Über den Staat*. Stuttgart: Reclam.
- Hobbes, T. (1980). *Leviathan*. Stuttgart: Reclam.
- Hobbes, T. (1991). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2018). *Leviathan or, the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Franklin Classics Trade Press.
- Lemke, M. (2017). *Demokratie im Ausnahmezustand*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Lloyd, H. A. (2017). *Jean Bodin: 'This Pre-eminent Man of France'. An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Machiavelli, N. (2004). *Il Principe*. Firenze: Giunti Editore.
- Machiavelli, N. (2017). *Discorsi. Vom Staate*. Hamburg: Nikol.
- Machiavelli, N. (2019). *Der Fürst*. Hamburg: Nikol.
- MacPherson, C. B. (Hrsg.). (1968). *Hobbes. Leviathan*. Harmondsworth: Pelican Classics.
- Mayer-Tasch, P. C. (2000). *Jean Bodin. Eine Einführung*. Düsseldorf: Parerga Verlag.
- McCormick, J. P. (1999). *Carl Schmitts critique of liberalism. Against politics as technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Münkler, H. (2014). *Thomas Hobbes: Eine Einführung*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Münkler, H. (2016a). Einleitung. In H. Münkler (Hrsg.), *Niccoló Machiavelli. Politische Schriften* (S. 4–48). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Münkler, H. (2016b). *Machiavelli. Politische Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Ottmann, H. (2006). *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 3. Teilband 1. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart: Metzler.
- Ottmann, H. (2010). *Geschichte des politischen Denkens Bd 4. Teilband 1. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart: Metzler.

- Precht, R. D. (2016). *Erkenne dich selbst. Eine Geschichte der Philosophie, Band I*. München: Goldmann.
- Sabine, G. H. (1973). *A history of Political Theory*. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.
- Schmitt, C. (1921). *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1923). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1932). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1933). *Staat – Bewegung – Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, C. (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Westport: Clarendon.
- Schmitt, C. (1999a). Further Development of the Total State in Germany. In S. Draghici (Hrsg.), *Carl Schmitt. Four Articles, 1931-1938* (S. 19–26). Washington: Plutarch Press.
- Schmitt, C. (1999b). The Way to the total state. In S. Draghici (Hrsg.), *Carl Schmitt. Four Articles, 1931-1938* (S. 1–18). Washington: Plutarch Press.
- Schmitt, C. (2001a). Leadership and ethnic identity as basic concepts of the National-Socialist Law. In S. Draghici (Hrsg.), *State, movement, people: The Triadic structure of the political unity* (S. 36–51). Washington: Pluarch Press.
- Schmitt, C. (2001b). *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*. Washington: Pluarch Press.
- Schmitt, C. (2004). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Achte Aufl.). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2014). *Dictatorship. From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt, C. (2018). *Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (6. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schwab, G. (1996). Introduction. In G. Schwab (Hrsg.) *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Erweiterte Auflage* (S. IX-XXXI). Westport: Greenwood Press.

Der vernünftige Autoritarismus: Die Herrschaft des konstitutionellen Monarchen

6

6.1 Einleitung

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hatte den Anspruch mit seinem Denkbau die in der Philosophiegeschichte abschließende, „letzte umfassende Synthese der westlichen Welt“ (Ottmann 2008, S. 223) zu schreiben. Menschliche Geschichte und die Entwicklung des menschlichen „Geistes“, des menschlichen (Selbst)Bewusstseins, wurden in seiner „spekulativen Philosophie“ systematisch miteinander verknüpft.

Er wird der Tradition des deutschen Idealismus in der Philosophie zugerechnet, zusammen mit anderen Autoren wie Schelling, Fichte und Hölderlin. Seine Hauptwerke, die „Phänomenologie des Geistes“, die „Wissenschaft der Logik“, die „Enzyklopädie“ und, für die politische Philosophie vor allem relevant, die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ begründeten international seinen Ruhm als einer der größten Philosophen seiner Zeit.

In unserem Zusammenhang ist er von Bedeutung, weil er mit einem ganz eigenen philosophischen Gebäude viele der normativen Ziele des „sittlichen Autoritarismus“ teilte. Sein „Staat“ als „sittliche Substantiärität“, dessen Grundzüge er in der „Rechtsphilosophie“ entwarf, steht für eine „gerechte“ und (sittlich) „gute“ Gesellschaft, die sich mit einem „aufgeklärten Absolutismus“, in seinen eigenen Worten mit einer „konstitutionellen Monarchie“, verbindet. Er schließt allerdings nicht an den Herrschertypus des „Gelehrten“ an, wie wir ihn bei Konfuzius und Platon kennengelernt haben. Der „konstitutionelle Monarch“ ist ein eigener autoritärer Herrschertypus, den man auch nicht mit dem heutigen konstitutionellen Monarchen in verschiedenen demokratischen Gesellschaften gleichsetzen kann.

6.2 Hintergrund der „Rechtsphilosophie“

Hegel lebte in einer Periode großer gesellschaftlicher Umbrüche. In seine Zeit fallen die Französische Revolution, die Eroberung von Europa durch Napoleon und damit verbunden das Auseinanderfallen des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“ sowie der Anbruch der industriellen Revolution mit technologischen Innovationen, der wachsenden politischen Bedeutung des Bürgertums bei gleichzeitiger Herausbildung einer Arbeiterklasse, deren Lebens- und Arbeitsumstände äußerst prekär waren – alles Entwicklungen, die nicht ohne Spuren auf sein politisch-philosophisches Denken geblieben sind.

Hegel stand in vielerlei Hinsicht zwischen „alter“ und „neuer“ Welt, sah sich vielleicht auch tatsächlich als ein „Vermittler zwischen den Welten“ (Ottmann 2008, S. 223). Dies lässt sich an einigen Aspekten seines Denkens zeigen, die uns gleichzeitig bereits in seine politische Philosophie einführen:

(1) Hegel war begeistert über die neue Zeit, die mit der Französischen Revolution angebrochen war und machte den Begriff der Freiheit und ihrer Verwirklichung in der Welt zu einem zentralen Thema in seinem philosophischen System. Gleichzeitig war er abgestoßen vom „Tugendterror“ der Französischen Revolution, von ihrer „unendlichen Zerrüttung“ (Hegel 1973, S. 37), und konnte mit dem negativen Freiheitsbegriff der Französischen Revolution wenig anfangen. Sein „Freiheitsbegriff“ war dagegen, wie wir sehen werden, „positiv“, als Versöhnung von individueller Selbstentfaltung und kollektiver Verantwortung gedacht. Herrschaft und Freiheit waren keine Antipoden, sondern gingen Hand in Hand (s. u.).

(2) Hegel war der erste Philosoph, der dem Bürgertum eine wichtige Rolle im Staat zuerkannte, es aber auf der anderen Seite zu einem funktionalen Element, eingegliedert in einen autoritären Ständestaat, machte.

(3) Für ihn bedeutete die Französische Revolution keinen Aufbruch in ein neues demokratisches Zeitalter der Gesellschaften. Sein Geschichtsdenken versuchte alles „Wirkliche“, also das, was heute real von den Menschen gemacht wird, als Resultat einer langen Entwicklung von Gesellschaft und „Geist“ zu sehen, ohne dass dies allerdings eine Flucht in die Vergangenheit bedeuten sollte (Ottmann 2008, S. 223). Die Geschichte der Menschheit musste seiner Meinung nach als „vernünftige Geschichte“ begriffen werden, als etwas, was sich nach durch die Philosophie bestimmbar Gesetzmäßigkeiten vollzog. Sie hatte einen Anfang und strebte auf einen Endpunkt hin, auf die Vollendung der Vernunft als „absolutem Geist“, und dieser Endpunkt lag sicherlich nicht in der Französischen Revolution, sondern war viel eher in der Ständeordnung Preußens, einem

absolutistischen Regierungssystem, zu sehen¹. Nicht Aufbruch zur Demokratie, sondern Versöhnung mit dem Bestehenden war sein Credo.

(4) Die Suche nach der staatlichen und kulturellen Einheit Deutschlands bildet zweifellos ein weiteres Motiv seines politischen Denkens. Bevor er seine Stelle als Professor in Berlin, also im Zentrum des preußischen Staates, im Jahre 1818 antrat, verfasste er mehrere Streitschriften (wie zum Beispiel die „Kritik der Verfassung Deutschlands“ im Jahre 1806 (Hegel 1893, 2004)), in denen seine Sorge vor allem dem Auseinanderfallen des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ galt². Die Suche nach Einheit ist Bestandteil seiner „Erzählung“ von einem „sittlichen Staat“. Im restaurierten Preußen von Friedrich Wilhelm III (1770–1840) sieht er schließlich das Entstehen eines Staatswesens, das diese Einheit herstellen konnte und dabei war, dies zu tun. Dies bedeutet nicht, dass Hegel Nationalist war (Ottmann 2008, S. 251). Die staatliche Einheit war die entscheidende Vorbedingung für seine Vorstellung einer „vernünftigen Ordnung“, deren Konturen mit seiner Philosophie, dargelegt vor allem in der „Rechtsphilosophie“, aufgezeigt und „begriffen“ wurden.

(5) Das Spannungsverhältnis zwischen alt und neu zeigt sich allerdings bei Hegel in besonderer Weise an seiner Haltung zum preußischen Staat. Bis er den preußischen Staat offiziell verteidigte – wir finden dies im Vorwort zur Ausgabe der „Rechtsphilosophie“, die er im Oktober 1820 fertig stellte und die 1821 erschien; sie dient hauptsächlich als Grundlage der folgenden Analyse – vollzog er ganz offensichtlich einen Positionswechsel. Die ersten Vorlesungen sahen Preußen noch keineswegs als das Ende der Geschichte an und sollte seine Philosophie noch dazu beitragen, die Verwirklichung der vernünftigen Ordnung sicher zu stellen. Aufgrund möglicher Repressionen, die sich durch die beginnende Restauration 1819 – nach der Ermordung des russischen Diplomaten Kotzebue durch den Studenten Sand – in Preußen ganz real abzeichneten, veränderte er aber einige Passagen seiner Vorlesungen – sie wird „monarchistischer“ (Schnädelbach 1999, S. 122) – und vor allem die Vorrede. Nun vollzieht die Philosophie in seinen eigenen Worten nur noch das nach, was die Wirklichkeit vorgibt, kann nur – wie die „Eule der Minerva“, ein Bild, das er hier gebrauchte – im Nachhinein begreiflich machen, warum etwas geschehen war. Gleichzeitig war der Ton nun affirmativ, die herrschende preußische Ordnung bejahend. Seine

¹„Schließlich denkt Hegel, dass jetzt das Ende der Geschichte angebrochen sei. Der objektive Geist hat sich in Preußen verwirklicht. Alle anderen Staaten sollen sich diesem Ideal annähern“ (Precht 2017, S. 613).

²Der erste Satz lautet in diesem Text: „Deutschland ist nicht länger eine Nation“!

Philosophie dient in seinen eigenen Worten zur „Beförderung der wohlthätigen Absichten der Regierung“ (Hegel 1974, S. 67). Dies zeigt dann gleichzeitig auch, dass Hegel den gesellschaftlichen Stellenwert seiner Philosophie nicht in ihrem Gebrauch als praktische Philosophie, sondern in ihrem theoretischem Gehalt, in ihrer Fähigkeit, die Dinge abstrakt zu „begreifen“, sehen möchte (Ottmann 2008, S. 250). Trotz dieser „restaurativen Wende“ in der „Rechtsphilosophie“, ist Schnädelbach zuzustimmen, dass die Beschreibung des (an sich abstrakten) „Staates“, die Hegel schließlich vorstellt, nicht ein direktes Abbild der preußischen Verfassung war, sondern viele „progressive Elemente“ aufwies, die über die Gegenwart hinauswiesen (Schnädelbach 1999, S. 124). Der „sittliche Staat“ ist ein durchaus eigenes institutionelles Gebilde, das außerdem nahtlos in das sich seit langem herausbildende Denkgebäude Hegels einfügte und logisch auf seinen Denkelementen aufbaute. Die Begründung autoritärer Herrschaft, die es enthält, mag manches „fine-tuning“ zu Ehren des preußischen Königs erfahren haben. Trotzdem passen die autoritären Elemente zur Gesamtarchitektur des Hegelschen Werkes und sollte man die endgültige Fassung der Rechtsphilosophie auch als immanenten und kohärenten Bestandteil seiner Philosophie betrachten.

6.3 Grundgedanken der normativen Theorie Hegels

6.3.1 Der philosophische Anspruch

Hegel ist der Überzeugung, wie er in der Vorrede seiner „Rechtsphilosophie“ von 1821 ausführt (Hegel 1974, S. 57–75), dass – und hierin ist er sich vor allem mit Platon eins – es in menschlichen Gesellschaften – er spricht immer von der „sittlichen Welt“, die wir hier als Kultur der Gesellschaft verstehen können oder vom „Staat“ als gesellschaftlich-politische Ordnung – ähnliche *allgemeine Gesetze* geben müsse, wie wir sie auch für die Natur annehmen. Es existiert auch bei ihm, wie bei Platon, eine „Ideenwelt“, eine „Begriffswelt“ – sein Standardausdruck ist „etwas auf den Begriff bringen“ -, die hinter den Erscheinungen, den sichtbaren, zugänglichen Phänomenen existiert. Hegel spricht hier von der „Vernunft“ – die manche Ähnlichkeiten mit der „Hand Gottes“ hat -, die den Gang der Geschichte der Menschheit beeinflusst und beständig in ihr wirkt. Und ebenso – das verbindet seine Philosophie mit dem Denken im religiösen Autoritarismus – gibt es in der Geschichte eine Richtung von den „Anfängen“ (gleichsam von der Entstehung der sittlichen Welt) bis zu einem Endpunkt. Geschichte ist der Weg der Vernunft zu ihrer „Vollendung“, ein Parcours der Entfaltung der Vernunft bis zu ihrer vollkommenen Verwirklichung. Dieser Zeitpunkt ist gekommen, wenn sich

das menschliche Individuum mit der Gesellschaft eins weiß, mit ihr im Einklang ist, und so ein „vollkommen sittliches Leben“ führen kann. Aufzuzeigen, welches die allgemeinen Bewegungsgesetze in der sittlichen Welt sind und was ein vollkommen sittliches Leben bedeutet, das ist die große Aufgabe, die sich Hegel stellt.

Dabei polemisiert er auch immer gegen andere Philosophen – er sieht sich als ein Wissenschaftler in Konkurrenz zu anderen Philosophieangeboten -, sieht sogar einen „schmählichen Verfall“ der Philosophie in seiner Zeit (Hegel 1974, S. 58). Er betrachtet den Vorteil seines philosophischen Systems, das praktisch als der Endpunkt der philosophischen Entwicklung angekündigt wird, vor allem darin, dass sie *nicht* das Bestehende, die existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse neu gestalten will, dass sie keine „Rabulisterei der Willkür“ ist (Hegel 1974, S. 68), sondern nur „begreifen“ möchte was „ist“. Das heißt aber nichts anderes als zu entdecken – durch die „Entwicklung des Begriffs“, des „Gedankens“ – wo die Vernunft in den Verhältnissen verborgen liegt. Seine Philosophie will das „Vernünftige“ ergründen (Hegel 1974, S. 70), die „Wirklichkeit erfassen“ und sich eben nicht mit irgendeinem „Jenseits“ beschäftigen, womit er auf andere Philosophien und die Theologen anspielt. Das, was andere als Wunschvorstellung in die Metaphysik verlegen, sieht er bereits als in unserer Wirklichkeit angelegt. Man muss praktisch nur die „bunte Rinde“ (alle Oberflächenerscheinungen) vom Baum schälen, um den „Kern“ (das Wahre, die Idee, die Vernunft), in dem das „Bewusstsein zunächst haust“, freizulegen (Hegel 1974, S. 71).

In diesem Zusammenhang steht der berühmte Spruch: *„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“* (Hegel 1974, S. 70). Wir müssen nur genau hinschauen und dazu braucht es die Anstrengung des Gedankens. Dass die Verhältnisse, in denen die Menschen in ihren jeweiligen geschichtlichen Umständen leben, vernünftig sind, heißt allerdings noch nicht, dass sie perfekt sind. Vernunft ist nicht gleichbedeutend mit dem Ideal des Guten. Sie ist eine Kraft, die als „List der Vernunft“ die menschlichen Geschicke steuert und immer wirksam ist. Aber es gibt unterschiedliche Entwicklungsperioden dieser Vernunft (siehe auch weiter unten), in denen es noch keine „sittliche Substantialität“ gibt, in der sich die „Freiheit“ noch nicht optimal entfaltet hat. Trotzdem sind diese Verhältnisse jeweils vernünftig.

Affirmativ wird Hegels Philosophie erst mit der Gleichsetzung der existierenden (preußischen) Verhältnisse mit dem „Reich der Sittlichkeit“. Hier wird die Annahme, dass sich nun die Vernunft mehr oder weniger vollkommen entwickelt hat, zum Kampf gegen jede kritische Philosophie, die den bestehenden

politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen den Kampf ansagt und seine Philosophie wird konservativ, also bewahrend. Ich gehe weiter unten darauf ein.

Hier ist es nur wichtig darauf hinzuweisen, dass Hegel mit dieser Argumentation auch jede „praktische Philosophie“, jede Entwicklung von moralischen Verhaltensanweisungen, wie wir sie bei Konfuzius und auch bei Platon gefunden haben, ablehnt (Hegel 1974, S. 74). An dieser Stelle setzt er sich sogar explizit gegen Platon ab, der ihm viel zu genaue Anweisungen in Bezug auf das, was die Individuen in der Gesellschaft machen sollen, gegeben habe. Konfuzius ist für ihn kein Begriff, aber sicherlich hätte er hier das gleiche Urteil gehabt. Seine Philosophie ist kontemplativ-theoretisch, ein Sprachrohr der Vernunft sozusagen. Deswegen sollte man seiner Meinung nach auch genau hinhören.

Wenn also die bestehenden Verhältnisse als vollendet vernünftig gelten, ist es interessant zu wissen, wie er sich also die Herrschaftsverhältnisse in einem solchen philosophisch-wirklichen System vorstellt. Dabei finden wir einen interessanten Gedankenmix von emphatischer Verteidigung der Freiheit der Individuen und ihrer gleichzeitigen Unterordnung unter die politischen Herrschaftsverhältnisse.

Wie aber kommt Hegel zunächst zu dieser Annahme der Vernünftigkeit der aktuellen, wirklichen Verhältnisse?

6.3.2 Die geschichtliche Entwicklung der Vernunft

Hegels gesamte Philosophie basiert bekanntlich auf der Gegenüberstellung von „*Besonderem*“ – wie das einzelne Interesse eines Individuums in der Gesellschaft – und dem „*Allgemeinen*“ – wie die Gesellschaft -, die sowohl in der Geschichte des „Geistes“³ wie auch in der historischen Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaften – bei Hegel die Geschichte der „Völker“ -, fortlaufend auf jeweils höheren theoretischen und wirklichen Entwicklungsstufen stattfindet. Die ganze theoretische und menschliche Entwicklungsgeschichte ist durch die Dialektik von Gegensätzen auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen und der Aufhebung der jeweiligen Gegensätze auf der nächsthöheren Entwicklungsstufe geprägt. Dies ist der fundamentale Gedanke der „Dialektik“: Besonderes und (bei

³Interpretieren wir dies im Moment als die philosophische Schau (Wahrnehmung und Aneignung) des menschlichen Bewusstseins von „Sein“, von dem, was außer ihm existiert. Die Geschichte des Geistes meint dann das Durchlaufen der verschiedenen Bewusstseinsstufen als dialektische Auseinandersetzung von Sein und (Selbst)Bewusstsein.

ihm „abstraktes“) Allgemeines werden in einem höheren (bei ihm „konkreten“) Allgemeinen aufgehoben (Schnädelbach 1999, S. 15).

Hegel sieht die „konstitutionelle Monarchie“ als das Regime, das den Endpunkt der staatlichen Entwicklung – bzw. der Regierungsformen – darstellt. Die konstitutionelle Monarchie ist die adäquate politische Form für ein vollkommenes sittliches Gemeinwesen⁴. Hier hat die „substantielle Idee ihre unendliche Form“ gewonnen (Hegel 1974, S. 729 (Par. 273)). Wir werden weiter unten sehen, was er genau darunter versteht.

Diese Einsicht ist seiner besonderen Geschichtstheorie zu verdanken, in der er unter dem Blickwinkel von „Allgemeinem und Besonderem“ etwas eigenwillig die orientalische Despotie, die griechische Demokratie und die römische Aristokratie vorbei marschieren lässt, um schließlich in „Germanien“, bei den „nordischen Völkern“, die konstitutionelle Monarchie zu entdecken. Demokratie und Aristokratie sind dagegen einer „vollkommenen Sittlichkeit“ abträglich.

Die geistige und wirkliche Entwicklung ist bei Hegel miteinander verwoben. Dies vor allem deshalb, weil sich der Mensch über sein Bewusstsein die Welt aneignet, sich mit ihr auseinandersetzt, aber gleichzeitig sich auch immer entäußert, zur Tat schreitet, bewusst handelt. Hieraus kann man folgern, dass die Welt entsprechend der Entwicklung des menschlichen Geistes – der Bewegung von „Bewusstsein und Selbstbewusstsein“ – voranschreitet. Der Mensch macht die Welt. In der Tat, in der Entäußerung, findet sich so immer der aktuelle „geistige Zustand“ einer Gruppe von Menschen, die Hegel dann als „Völker“ ansieht. Völker – diesen Unterschied macht er – figurieren als eine menschliche Gesellschaft, in der es jeweils spezifische Entwicklungen des Bewusstseins und damit auch der Bearbeitung von Welt, wie sie sich auch in politischen Ordnungen ausdrückt, gibt. Diese geistig-tätige Entwicklung verläuft nun für Hegel nach einem objektiven, überindividuellem Muster – das gleichsam, wie Marx später sagte sich „hinter dem Rücken der Akteure“ abspielt oder wie Hegel selbst sagt mit der „List der Vernunft“ abläuft -, dessen Wesen, wie bereits angedeutet, eine fortdauernde Sequenz von Position, Antithese und Auflösung ist, also eine dialektische Form hat. Die Dialektik drückt die geistige und damit auch die wirkliche, historische Entwicklung aus. Hegel denkt dabei, wie bereits angedeutet, *teleologisch*: er sieht die gesamte Bewegung der geistigen und historischen Entwicklung der Völker als Bewegungen des „Weltgeistes“ an, der von primitiven

⁴Und nicht die Monarchie, die Aristokratie oder die Demokratie, die für ihn noch die „ungetrennte substantielle Einheit zu ihrer Grundlage“ haben (Hegel 1974: 729 (Par. 273)).

Stufen des Selbstbewusstseins und damit „primitiver“ politischer Ordnungen bis hin zum „absoluten Wissen“ und äquivalent, einem vollkommenen Staatswesen, eben der „konstitutionellen Monarchie“, schreitet. In diesem Staatswesen besteht dann endlich das Reich „wahrer Sittlichkeit“, das Hegel dann als realisiert betrachtet, wenn „mein Wille (als Individuum) mit dem Allgemeinwillen (das Volk) verschmilzt“ (Precht 2017, S. 600) oder mit anderen Worten: wenn ein jeder (jedes Selbstbewusstsein) seine Anerkennung im anderen findet⁵. Damit wird die „Spannung zwischen Einzelem und Allgemeinem“ aufgelöst (Ludwig 2009, S. 140).

Vor dieser theoretischen Kulisse beginnt Hegel nun die vier „welthistorischen Reiche“ zu unterscheiden (Hegel 1974, S. 344 ff.):

- Dabei ist für ihn die *orientalische Despotie* ein Geisteszustand – er spricht auch von einem „Volksgeist“ (Hegel 1972, Par. 352), man könnte auch einfach „Kultur“ sagen -, in dem der „substantielle Geist“ noch Identität in sich hat, die Individualität in der Allgemeinheit aufgelöst ist. Das Bewusstsein habe sich hier noch gar nicht von der Substanz trennen können (Hegel 1973, Par. 137). Ein Selbstbewusstsein bestehe praktisch nicht, könne sich nicht herausbilden. Die Einzelnen seien nur „Accidenzen“ des Ganzen. Die Freiheit des Eigentums gehe unter und nur der Monarch sei Grundeigentümer. Dies ist für Hegel also Despotismus. Er spricht nicht von Gewaltherrschaft. Der Verlust jeder individuellen Freiheit und die Unmöglichkeit der Herausbildung von Individualität deuten aber genau diese Logik von Gewaltherrschaft an. Hier finden wir auch den einfachen Begriff der Monarchie, der eben noch nicht eine „konstitutionelle Monarchie“ ist.
- In der *griechischen Demokratie* tritt das Prinzip der Persönlichkeit nun hervor, ist aber noch „in die ideale Einheit verschmolzen“ (Hegel 1973, Par. 139). Hegel spricht hier von der „sittlichen Individualität“. Aber diese ist „noch nicht in die Subjektivität des für sich seienden Selbstbewusstseins, sondern in eine Macht, die höher und außerhalb desselben sei, gelegt“ (Hegel 1972, Par. 356).
- Im *römischen Reich*, eine Mischung aus aristokratischer und demokratischer Verfassung nach Hegel, ist die „sittliche Einheit“ ins Extreme gespalten. Es gibt nun das „für sich seiende Selbstbewusstsein“, die „freie Persönlichkeit“. Diese stehe aber einer „abstrakten Allgemeinheit“ gegenüber, in die das

⁵„Im gegenseitig anerkannten Selbstbewusstsein selbstbewußter Individuen besteht der Geist und das Reich der Sittlichkeit“ (Ludwig 2009, S. 140).

Selbstbewusstsein nicht aufgehoben werden kann. Das führe schließlich zum sittlichen Verfall. Alle „sinken zu Privatpersonen hinab“. Nur „eine abstrakte ins Ungeheure sich treibende Willkür“ hält sie zusammen (Hegel 1973, Par. 140).

- Die Befreiung kommt erst im „*germanischen Reich*“. Hier sieht Hegel die Entfaltung zweier positiver Kräfte: einmal die christliche Religion⁶, die das „Prinzip der aus dem Geist hervorgehenden Einheit“ erkennt. Diese allein kann aber den „Weltgeist“ nicht weitertreiben, weil sie rein innerlich bleibt. Es bedarf des weltlichen Pendants, des Staates, um zu „absolutem Wissen“ vorzudringen. Der Staat selbst ist ohne sein Pendant, die christliche Religion, „barbarisch“ und voll „unrechtlicher Willkür“ (Hegel 1972, Par. 360). Es bedarf also einer Differenzierung von Kirche und Staat (Reich der Wahrheit und der Wirklichkeit) und dann der Versöhnung zwischen beiden, „indem jeder der Gegensätze das andere Prinzip in sich aufnimmt“. Erst jetzt kann sich der Mensch der Gegenwart zuwenden und nicht im „religiösen Diesseits“ verharren: „er will das Wahre in sich in seinem Bewußtseyn haben“ (Hegel 1973, Par. 141). Jetzt kann die Gegenwart vernünftig im Staat gestaltet werden⁷ und das findet in der „konstitutionellen Monarchie“ statt. Man sieht hier den Endpunkt des „Weltgeistes“: die Verschmelzung von Geist und Wirklichkeit in einem wahrhaft sittlichen Zusammenleben, in dem der Einzelne in der „Einheit“ seine Erfüllung findet⁸ und das Allgemeine in den Einzelnen verwirklicht wird. Alle Gegensätze sind damit schließlich aufgehoben. Und diese Vorstellung prägt dann auch die ideale politische Ordnung bei Hegel. Wenn man dies versteht, dann versteht man auch, warum die französische Revolution mit ihrem Anspruch an die vollkommene individuelle Freiheit und

⁶Die ihren Anfang in Israel nimmt.

⁷Hegel im Original: „Indem in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehenden und zugleich in einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung degradiert, das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichsein zum Gedanken und dem Prinzip vernünftigen Seins und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist an sich der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet.....“ (Hegel 1972, Par. 360).

⁸„Der Mensch ist nur vernünftig, geistig, insofern er seinen besondern Zweck zu einem allgemeinen erhebt, für den er thätig sein kann“ (Hegel 1973, S. 329 (Par 120)).

Ablehnung jeder Autorität für Hegel ein Rückschritt in der Entwicklung des Weltgeistes bzw. eine Vorstufe darstellen muß: Hier entwickelt sich wie in der griechischen Demokratie die einzelne Subjektivität, ohne ihren Halt im Allgemeinen zu finden. Das Resultat ist schließlich Terror.

6.4 Herrscherrolle und „Staatsmechanik“

Wenden wir uns dem Herrschaftsaspekt zu und das bedeutet der politischen Verfassung und der Herrscherrolle, der „konstitutionellen Monarchie“.

Der Begriff der „constitutio“, der „Verfassung“, ist ein wichtiger Bestandteil der politischen Ordnung Hegels. Sie ist nach ihm der Rahmen, der sich „natürlich“ in der Entwicklungsgeschichte eines Volkes herausbildet⁹. Sie ist damit gleichzeitig lebendiger Ausdruck und Abbild der Selbstfindung eines Volkes im Bewusstwerdungsprozess bzw. auf dem Wege ins sittlich wahrhafte Reich. Hegel wehrt sich gegen jedes „Vertragsdenken“ als Grundlage der Beziehung von Herrscher und Bürger, was ja einem Delegiertenverhältnis entsprechen würde (Precht 2017, S. 599).

Das organische Heranwachsen der Verfassung schaffe ein Gemeinwesen, in dem alle Beteiligten dasselbe Interesse verfolgen, nämlich die Allgemeinheit als ihren „Selbstzweck“ anzusehen. Das schließt auch den Monarchen ein.

Um einen kurzen Überblick über Hegels „Staatsmechanik“ (sein eigener Ausdruck) zu geben: Der Staat ist pyramidal angeordnet: an der Spitze steht der Monarch, dem der Regierungsapparat, die Regierungsgewalt (mit Ministerien und staatlicher Bürokratie) untergeordnet ist und der nicht gewählt, sondern vom Monarchen ernannt wird (Hegel 1974, S. 750 (Par. 283)). Durch diesen werden die Gesetze vorbereitet und ausgeführt. Die Ständeversammlungen – Abgeordnetenhaus (Erste Kammer) und Oberhaus (Zweite Kammer) – beschließen über die Gesetze, die aber nur Gültigkeit erlangen, nachdem der Monarch zugestimmt hat. Diese institutionelle Anordnung entspricht relativ genau dem, was wir auch heute noch mit einer „konstitutionellen Monarchie“ bezeichnen würden, aber erst einmal nicht mit dem Begriff einer autoritären Herrschaft belegen würden. Viel hängt allerdings von der Zuteilung hierarchischer Macht in einer solchen politischen Ordnung ab. Dies soll im Weiteren diskutiert werden.

⁹„Verfassungen würden überhaupt nicht „gemacht“. Sie entstünden durch die Arbeit von Jahrhunderten. Auch müßten sie dem Entwicklungsstand des Volksgeistes entsprechen“ (Ottmann 2008, S. 264).

Wir werden aber auch sehen, dass Hegel die „Mechanik“, das Zusammenspiel der Staatsgewalten, anders konstruiert als wir sie heute mit der konstitutionellen Monarchie in einem liberal-demokratischen Staat verbinden würden.

Der Gedanke der Einheit von Allgemeinem und Besonderem als das „Vernünftige“ führt zu einer Staatskonstruktion, die, wie bei Platon, eher „natürlich“ und „organisch“ geordnet ist. Das heißt, dass der Staat in seiner ganzen „Mechanik“, als „Organismus“ (Hegel 1974, S. 751 (Par. 286)), immer und überall sowohl vom Allgemeinen wie vom Subjektiven durchdrungen bzw. bestimmt ist. Hegel spricht bei den Staatsgewalten (Exekutive, Legislative – die Judikative ordnet er in die Exekutive ein (!)) bewusst nicht von „Teilen“, als etwas Unterschiedenem, sondern von „Gliedern“ des Staates, also organischen Bestandteilen eines „Staatskörpers“. Alles gehört zusammen und hat jeweils eine andere Funktion im Ganzen, aber die Bestimmung durch das Ganze (das er versucht, bei allen staatlichen Institutionen zu erhalten) lässt alle zusammenwirken und nicht gegeneinander handeln. Nicht Machtbeschränkung, sondern Zusammenspiel, gemeinsame Verwirklichung des allgemeinen Wohls unter Bewahrung allerdings des Subjektseins der Bürger.

Die Rolle des *Monarchen* scheint zunächst relativ eingeschränkt, aber in sehr spezifischer Weise: Der Monarch in Hegels Staat ist nicht durch eine geschriebene und vom Volk durch ein Votum legitimierte Verfassung gebunden (das ist sie allerdings in Großbritannien bis heute nicht), sehr wohl aber durch die ungeschriebene, organisch gewachsene Verfassung¹⁰. „Die Souveränität des Fürsten ist jedoch keine absolutistische. Sie wird eindeutig an die „*Allgemeinheit* der Verfassung und der Gesetze gebunden“ (Ottmann 2008, S. 265). Der Monarch kann als Teil des Volkes nicht aus ihr heraustreten oder sich ihr gar

¹⁰Die Verfassung entspricht der „Weise und Bildung des Selbstbewußtseyns“ eines Volkes. Der „Geist eines Volkes“ ist der Staat, „das *alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz*, die Sitte und das Bewußtseyn seiner Individuen“. Diese organische, kulturelle Element einer gelebten Verfassung steht in Gegensatz zu, wie Hegel in einem Kommentar hierzu äußert, einer Verfassung die man „a priori geben“ wolle. „Dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und die sich für dasselbe gehört (Hegel 1974, S. 734 f. (Par. 274)). Und noch deutlicher vorher: „Ueberhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein Gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist“ (Hegel 1974, S. 734 (Par. 273, c)).

entgegenstellen¹¹. Dies würde er nach Hegel auch nie tun. Allerdings man kann ihm auch nicht von außen Handlungsvorschriften machen.

Der Monarch ist bei Hegel die Spitze des Staatswesens, dem die *Letztentscheidungsrechte* zukommen. Eine solche Instanz erscheint Hegel als zweckgemäß, weil sie einerseits effektives Regieren ermöglicht und bei Streitigkeiten in Regierung und Parlament den „gordischen Knoten“ durchhauen kann¹², andererseits aber – und das ist viel wichtiger – *in der Person des Monarchen die Einheit des Ganzen repräsentiert wird*¹³. Das „Allgemeine“ erscheine in der subjektiven Persönlichkeit des Monarchen¹⁴. Erst so entstehe die „Aufhebung“ des Subjektiven im Allgemeinen¹⁵. Bei der Demokratie dagegen sieht Hegel nach wie vor eine Nicht-Identität von Besonderem und Allgemeinem, durch die das Besondere nicht im Allgemeinen aufgehen kann. Das Allgemeine in der Demokratie ist reine „Aggregation“ der individuellen Interessen. Hegel spricht hier von der „wüsten Vorstellung des Volkes“, die in der Demokratie mit dem Gedanken

¹¹Die konstitutionelle Monarchie ist keine „Despotie“ erklärt Hegel, denn diese sei eine Regierung auf Basis eines „besonderen Willens“. Hier aber ist Regieren immer „vom Zwecke des Ganzen (den man im Allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdruck das *Wohl des Staats* genannt hat) bestimmt und abhängig...“ (Hegel 1974, S. 738 f. (Par. 278)). Sie ist nicht unabhängig.

¹²Hegel selber: „Einheit entsteht in der Letztentscheidung und dies kann nur durch *eine* Gewalt, nicht zwei Gewalten geschehen, wie dies in der Französischen Revolution der Fall war, mit allen katastrophalen Folgen, die man kennt“ (Hegel 1973, Par. 122).

¹³Durch den Monarchen wird „ein Volk ein Volk“, wird der Staat „*ein* wirkliches Eins“ (Hegel 1973, Par. 122).

¹⁴„Das als Auszeichnung des Fürsten daß in ihm als Individuum sich der Staat vollendet (zuspitzt)“ (Hegel 1973, Par. 122).

¹⁵Im Paragraphen 278 der offiziellen Rechtsphilosophie verdeutlicht Hegel dies anhand des Gegensatzes zu einer Feudalmonarchie wie in England: hier sei der Monarch nicht souverän. „Teils waren die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in unabhängigen Korporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, teils waren sie Privateigentum von Individuen.....und damit in deren Meinung und Belieben gestellt“. Er benutzt dann den Analogismus zum Organismus, um zu verdeutlichen, dass in diesem Fall die organischen Teile voneinander isoliert seien und damit Krankheit vorgezeichnet sei. Die Souveränität in der konstitutionellen Monarchie – den Despotismus verdammt er hier, weil der Tyrann hier seine eigenen Gesetze schaffe, also Willkür herrsche – dagegen ist nicht „ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im allgemeinen mit einem unbestimmten Ausdrücke das Wohl des Staats genannt hat) bestimmt und abhängig sei“.

der „Volkssouveränität“ (ein „verworrener Gedanke“) herrschen würde. Ein Volk bliebe eine „formlose Masse“ ohne „seinen Monarchen“. Dies wäre seiner Meinung nach gar kein Staat mehr. Erst in dem „in sich geformten Ganzen“, im organischen Staat, in dem sich alles auf das Ganze beziehe, höre das Volk auf, ein „unbestimmtes Abstractum zu seyn“ (Hegel 1974, S. 743 (Par. 279,7)).

In der „konstitutionellen Monarchie“ wird der Wille des Volkes in der Persönlichkeit des Monarchen abgebildet.

Bei Letztentscheidungen ist der Monarch „souverän“. Allerdings hat sich Hegels Denken in Bezug auf das, was diese Souveränität meint, im Laufe der Zeit gewandelt. Hegel sagte einmal zu dem, was nun Letztentscheidung eigentlich heiße – dies finden wir zum Beispiel in den Vorlesungsaufzeichnungen von Hohmeyer, also von 1818/1819, vor der „offiziellen Version“ (Hegel 1973, Par. 122) – dass der Monarch nur noch den „Punkt auf das i setzen müsse“. An anderer Stelle benennt er die fürstliche Gewalt als „leere(s) letzte(s) Entscheiden“, nicht als Entscheiden aufgrund von Gründen. „Es kommt oft nur darauf an, dass entschieden werde, nicht wie“ (Hegel 1973, Par. 122). Auf die Persönlichkeit des Monarchen komme es überhaupt nicht an, weil die Staatsgeschäfte (die „objektive Seite des Regierens“) ohnedies in den anderen Staatsgewalten stattfände, wo das Verhandeln regiere. Dies meint konkret, dass politische Entscheidungen in der Exekutive, in den Ministerien und der staatlichen Verwaltung, unter Mitwirkung des „Inputs“ der Stände, die aus Vertretern einerseits der Aristokratie und andererseits des Volkes bestehen, vorbereitet werden. Hier finde das eigentliche Regieren statt. Hier gehe es um die Gründe, um das Konkrete. Den Monarchen müsse das eigentlich nicht weiter kümmern, da praktisches Regieren von ihm nicht verlangt werde. Als verkörperte Einheit des Volkes repräsentiert er praktisch das Gewissen der sittlichen Einheit und dies muss zumindest symbolisch in der Unterschrift des Monarchen unter die vom Regierungsapparat vorbereiteten Gesetze Ausdruck finden. Es wird sogar kolportiert, dass Hegel auf die Bemerkung Friedrich Wilhelm III, der sagte, wie ihm ein Beamter den Satz vom „Punkt auf das i“ vorlegte, dass der Monarch sehr wohl auch Nein zu einem Gesetz sagen könnte („Und wenn ich den Punkt auf das i nicht setze“, fragte Friedrich Wilhelm III), äußerte, dass dann wie im Fall der konstitutionellen Monarchie in England das Ministerium seinen Abschied nehmen würde. „Dann möge der König zusehen, wie er zu anderen Ministern komme, was, wenn diese im Parlament keine Mehrheit besäßen, auch „nichts“ helfe“ (Ottmann 2008, S. 265). In diesem Fall haben wir es also mit einer typischen konstitutionellen Monarchie im heutigen liberal-demokratischen Sinne zu tun.

In der offiziellen Version der Rechtsphilosophie von 1821 (Par. 279) hebt Hegel dagegen viel mehr das „*Ich will*“ des Monarchen hervor, welches alles „Abwägen der Gründe und Gegengründe“ beenden würde und damit „alle Handlung und Wirklichkeit“ anfangen lässt¹⁶. Der Monarch fühle das Richtige und entscheide intuitiv richtig (Hegel 1973, Par. 123). Auf Kompetenz komme es dann nicht mehr an. Hegel versucht an dieser Stelle auch Position für eine Erbmonarchie zu beziehen, wie sie in Preußen zu seiner Zeit vorherrschte. Der Monarch als Letztentscheider müsse „unmittelbar“ und „natürlich“ entscheiden können. Eine Ernennung über Dritte – etwa das Volk – würde dem widersprechen. Die natürliche Entscheidung des Monarchen komme nur aus ihm selbst, aus seiner Person. Niemand darf dazwischenkommen. Seine Stellung ist unmittelbar und eben nicht mittelbar¹⁷. Man kann Hegel hier vielleicht insofern folgen, als es tatsächlich ja weniger auf die Kompetenz des Monarchen ankommt, wenn dieser nicht mehr Gründe abwägen muss, die schon von seiner Administration befriedigend bearbeitet und gelöst wurden. Das muss aber nicht immer der Fall sein und dann kann man nur hoffen, dass der Monarch in der Tat „intuitiv“ richtig entscheiden wird.

Was für Hegel aber nach wie vor wichtig bleibt, ist, dass, wie auch immer der Monarch seine Letztentscheidung trifft, die Ausübung dieser Macht letztlich nicht willkürlich verlaufen darf und seiner Meinung nach auch nicht wird, weil sich der Monarch immer an die Verfassung erinnern wird. Der „Kopf des Ganzen“ wird sich nicht gegen seinen eigenen Körper wenden.

Wie bei Konfuzius und Platon, so gibt es auch bei Hegel eine *kompetente* Exekutive, bestehend aus den Ministerien und der Verwaltung. Diese Exekutive hat auch eine ähnlich wichtige Funktion im Staatswesen. Hegel entwickelt zwar kein vergleichbar elaboriertes Selektionsverfahren für die Anstellung von Personen in dieser Exekutive wie wir sie bei Platon und Konfuzius finden, sie sollten aber auf jeden Fall auf der Basis ihrer Kompetenz ausgewählt werden

¹⁶„So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die *Persönlichkeit des Staats* ist, seine *Gewißheit seiner selbst* – dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht, und sie durch das: *Ich will, beschließt*, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt“ (Hegel 1974, S. 740 (Par. 279)).

¹⁷„Konstitutionelle Monarchien sollen kein Wahlreich seyn. Denn die Spitze soll eine natürlich unmittelbare, keine gewählte, gesetzte sein“ (Hegel 1973, Par. 122).

(„Erkenntnis und Erwerb ihrer Befähigung“ (Hegel 1974, S. 758 (Par. 291)) und müssten außerdem vom Monarchen ernannt werden. Kompetenz bedeutet für Hegel eine lange Erfahrung mit Staatsgeschäften, die vor allem bestimmten Schichten wie der Aristokratie zukomme. Aber es ist auch die Vertrautheit mit den Staatsgeschäften allgemein, die einen berechtigen kann, in die Staatsverwaltung einzuziehen. Es gibt keine Geburtsvorrechte. Die Kompetenz ist wichtiger, wie schon bei Konfuzius. Der Beamte zeichne sich dann durch „Leidenschaftslosigkeit, Rechtlichkeit und Milde“ aus. Er besitzt in erster Linie eine unverbrüchliche Treue zum Staat, sollte aber ein offenes Ohr für die Sorgen der Bürger haben. Nur so könne sich nach Hegel auch das „Zutrauen“ der Bürger entwickeln. Die Regierung ist verantwortlich für die richtigen Gesetze und ihre Implementation. Die ständige Beschäftigung mit dem Allgemeinen sozialisiert die Beamten.

Von einem „Fehlverhalten“ von Politikern wird auch bei Hegel nicht ausgegangen. Organisch aufgebaut mit perfektem Zusammenspiel der Gewalten, funktioniert auch die Exekutive ausschließlich für das Gemeinwohl. Institutionelle Sicherungen staatlicher Machtausübung bedarf es so auch nicht. Dazu tragen ganz wesentlich auch die Institutionen der Legislative und die Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft bei. Dies werde ich im nächsten Abschnitt behandeln, der sich allgemein mit dem Verhältnis von Staat und Bürger in Hegels System beschäftigt. Welche Rolle spielen die Bürger in Hegels „sittlichem Staat“?

6.5 Die Rolle der Bürger im Staatswesen

Um die Rolle der Bürger im „Staat“ zu beschreiben und dabei zu verstehen, wie autoritär Hegels Staat tatsächlich ist, müssen wir noch einmal grundsätzlicher verstehen, was Hegel mit „Sittlichkeit“ und vor allem mit dem Begriff Freiheit meint.

6.5.1 Hegels Begriff der Freiheit

Der Begriff der Sittlichkeit ist zentral in der „Rechtsphilosophie“. Tatsächlich kann dieser aber nicht ohne den Begriff der *Freiheit* gedacht werden. Es gilt auf diesen Punkt zu insistieren, weil der Begriff der Freiheit das gesamte organistische Denken Hegels offenlegt und auch verständlich macht, warum Hegel gegen die Demokratie ist.

Freiheit heißt nicht einfach seine individuellen Rechte einzufordern, nicht im liberalen (Hegel spricht von „liberalistischen“) Sinne von der Befreiung von staatlichen Ein- und Übergriffen, also einer Entgegensetzung von Staat und Individuum zu sprechen. Freiheit meint aus eigener Einsicht (selbstbewusst) im Sinne des Ganzen zu handeln, einzusehen, dass das „Allgemeine“ der das Individuum „bewegende Selbstzweck“ ist und dadurch auch erst seine „Würde“ herstellt (Hegel 1974, S. 150–158 (Par. 21–24)). Erst dann ist das Individuum – Hegel spricht hier vom „Willen“ als Ausdruck des Selbstbewusstseins der Individuen – auch nicht mehr nur „an sich“, sondern auch „für sich“ frei (Hegel 1974, S. 150). Erst im „für sich sein“ gibt es keine Schranken des Willens mehr, kein „Anderes“. Der Wille ist „in sich zurückgekehrt“ (idem).

Immer geht es um „konkrete“ und nicht „abstrakte“ subjektive Freiheit: nicht das ungezügelte Ausleben der individuellen Begierden und Wünsche, nicht die Forderung nach staatlicher Unabhängigkeit – das war schon für Platon der Anfang vom Ende und typisches Produkt der Demokratie –, sondern die Vereinbarkeit der individuellen Wünsche mit dem „allgemeinen“ Interesse, den herrschenden Sitten suchen. Erst wenn mir das Allgemeine als mein eigener Wille erscheint, bin ich „unendlich frei“. Im Wesentlichen geht es hierbei wohl darum zu erkennen, dass die Interessen der Gemeinschaft nicht als Grenzen des Individuums angesehen werden sollten, sondern einzusehen, dass diese Interessen identisch mit meinen eigenen Interessen sind. Diese Vorstellung verbindet Hegels „vernünftigen Autoritarismus“ mit dem sittlichen Autoritarismus.

6.5.2 Pflichten und Rechte

Wenn man dies verstanden hat, ist es auch leicht zu begreifen, warum Hegel *Pflichten* als Ausdruck von Freiheit sieht. In der Pflicht nämlich vereinen wir uns mit dem Allgemeinen, befreien uns nicht nur von den Naturtrieben, wie er sagt, sondern auch von unserer „subjektiven Besonderung“. Man würde Hegel aber missverstehen, wenn man es nun als alleinige Bestimmung des Menschen ansehen würde, seine Pflichten auszuüben. Hegel erkennt ja die Individualität an. Sie verkörpert subjektive Freiheit und in einem sittlichen Gemeinwesen, in dem Freiheit verkörpert ist, bedeutet dies eben nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte zu haben (Hegel 1974, S. 703 (Par. 261)). Man hat Pflichten, weil man Rechte hat, sagt Hegel, was eine fundamentale Anerkennung der individuellen

Interessen seitens des Staates bedeutet. Aber man hat eben auch Rechte, weil man seine Pflichten erfüllt, weil man „Staatsbürger“ ist¹⁸, weil man in der „Identität von allgemeinem und besonderen Willen“ lebt. Hegel sagt: „Was den Menschen auferlegt wird (als Pflicht), soll für etwas geschehen....worin sie ihre Würde, Freyheit haben“ (Hegel 1974, S. 571 (Par. 155)). Paraphrasierend könnte man sagen: Für Hegel ist es offensichtlich wichtig, dass der Einzelne in der Pflicht auch sein Interesse erkennen kann und dies kann er aufgrund der staatlichen Anerkennung seiner Rechte. Über diese Anerkennung gelingt es ihm erst, die allgemeine Sache zu seiner eigenen zu machen.

Hegel ist hier überraschend realistisch. Die sittliche „Substantialität“ als die Identität von Allgemeinem und Besonderem kann nicht einfach angenommen werden, sozusagen als tiefere, natürliche Einsicht immer schon vorhanden sein. Hegel ist sich sehr der individualisierenden Tendenzen in der Gesellschaft bewusst, der Neigung der Menschen, zuerst an ihr eigenes Wohl zu denken. Er muss deshalb darüber nachdenken, wie der Mensch zum Allgemeinen hingeführt werden kann, dieses als seinen eigenen Wunsch betrachten kann. Eine der Arten und Weisen ist es dann, ihm nicht nur Pflichten, sondern eben auch Rechte zuzuerkennen. Dies erkennt die Freiheit der Individuen in der Gesellschaft an. Der Staat soll kein Repressionsinstrument sein. Ganz im Gegenteil. Alles soll auf dem freien Willen beruhen. So ist „jener Begriff der Vereinigung von Pflichten und Rechten eine der wichtigsten Bestimmungen und enthält die innere Stärke des Staates“ (Hegel 1974, S. 704 (Par. 261)).

6.5.3 Patriotismus

Auf diese Weise kann das entstehen, was Hegel dann die „politische Gesinnung“ oder auch provokant den *Patriotismus* der Bürger nennt, ohne damit zunächst die herkömmliche Bedeutung von Vaterlandsliebe zu meinen. Mit Patriotismus ist zunächst wieder das Vorhaben angedeutet, den Bürger von seiner „subjektiven Meinung“ zu befreien, die er als *den* Charakterzug der Demokratie ansieht. Die Demokratie habe es nie verstanden, über die Aggregation von subjektiven

¹⁸Den Begriff „Staatsbürger“ gebraucht Hegel nicht. Ich finde ihn aber adäquat, um den Unterschied vom einfachen Bürger mit abstrakter, subjektiver Freiheit zum Bürger mit „unendlicher Freiheit“ zu ziehen. Dies entspricht auch Rousseaus Begriff vom „citoyen“.

Meinungen hinauszugehen (s. o.)¹⁹ und den „objectiven Willen“ als „das an sich in seinem *Begriffe* Vernünftige“ zur Grundlage des Staates zu machen (Hegel 1974, S. 695 (Par. 256)). Der Patriotismus hat die „subjektive Meinung“ als Grundlage des Staates überwunden. Sie hat den „objektiven Willen“ zur Grundlage, ist „in Wahrheit stehende Gewißheit“. Er verkörpert das „Bewußtsein, daß mein besonderes Interesse im Staat bewahrt und enthalten ist“ (Hegel 1974, S. 707 (Par. 268)). Nur so ist der Staat kein „anderer für mich“. Erst jetzt bin ich wirklich frei und nur auf dieser Grundlage lässt sich überhaupt ein emphatischer Begriff des Patriotismus leben im Sinne einer „außergewöhnlichen Anstrengung für das Gemeinwesen“ (Hegel 1974, S. 707 (Par. 268,1)).

6.5.4 Die Vermittlung von Bürger und Staat über Institutionen

Um die gesellschaftlichen Individuen zu ihrem Recht im Staat kommen zu lassen, bedarf es nach Hegel „vermittelnder Institutionen“ wozu er in der Gesellschaft Gemeinden, Korporationen, die Stände allgemein, aber auch die „Ständeversammlungen“, die beiden legislativen Kammern des Staates zählt. Ihm ist es wichtig, dass die „bürgerliche Gesellschaft“, die ebenfalls ein separates Glied des Staates darstellt, auch wenn sie nicht zu den Institutionen gehört, an der Politik teilhat und keine Gegensätze aufkommen können durch eine bewusste Ausgrenzung dieser bürgerlichen Gesellschaft. Ziel ist ein gegenseitiges Verstehen von Monarchie und Regierungsmacht auf der einen und den „Ständen“ auf der anderen Seite. Dafür bedarf es dieser vermittelnden Institutionen, die die Anerkennung und Garantie ihres Bestandes verdienen. Sie sind dazu da, den

¹⁹Hegel macht an dieser Stelle sogar das Rousseausche Denken für den Terror in der Französischen Revolution verantwortlich (Hegel 1974, S. 694 f. (Par. 256)). Der Vorzug von Rousseaus Philosophie sei es, dass er überhaupt den „Willen“ als „Prinzip des Staates aufgestellt“ habe. Aber dieser Wille bleibt bei ihm subjektiver Wille und die „*volonté générale*“ ist bei ihm eben nicht das „an und für sich Vernünftige des Willens“, sondern nur das „Gemeinschaftliche“, „das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe“. Die *volonté générale* ist somit nur die Aggregation der Einzelwillen, die immer seine Grundlage bleiben. Er beruht auf einem „Vertrag“, der den Bürger zum Souverän macht und damit den Einzelwillen zur Grundlage des Staates. Damit aber wird die „Verfassung eines großen wirklichen Staates“ (womit er Frankreich vor der Revolution meint) zerstört und auf die Füße bloß „vermeinter Vernünftigkeit“ gestellt. „...weil es nur ideenlose Abstractionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht“.

Bürger, wenn man so will, politisch zu sozialisieren, ihn mit den Staatsgeschäften vertraut zu machen und ihn so zum „Staatsbürger“ zu erziehen.

Hegel geht zunächst wie Platon von einem Ständemodell als gesellschaftlichem Ordnungsmodell aus. Die Stände²⁰ haben jeweils „eigene Systeme der Bedürfnisse, Mittel und Arbeiten, Arten und Weisen der Befriedigung“ und Arten des Bildungserwerbs (Hegel 1974, S. 648 (Par. 201)). Sie besitzen ihre eigenen Selbstverwaltungsorganisationen, das sind zum Beispiel die „Corporationen“ des Erwerbsstandes, aber auch Genossenschaften und Gemeinden, die eine wesentliche „vermittelnde Rolle“ zwischen „objektivem und subjektivem Willen“ spielen. Hier wird praktisch Allgemeinsinn eingeübt, weil die Repräsentanten in solchen Korporationen, ihrerseits Vertreter unterschiedlichster gesellschaftlicher Interessen, bereits mit dem „Allgemeinwillen“ des Staates konfrontiert werden. Hegel sieht hier einen Nährboden für die Entwicklung des „Geistes des Staates“ (Hegel 1974, S. 756(Par. 289)).

Die Selbstverwaltungsorganisationen sind dezentralisiert und haben so durchaus eigene politische Verantwortungsbereiche, was sie folglich zu schätzen wüssten und was zur patriotischen Gesinnung beitrage. Hegel lässt nie einen Zweifel daran, dass sie trotzdem ein „Glied“ des Staates bleiben und sich in ihnen von daher auch immer der „objektive Wille“ ausdrücken muss. Sie dürfen ein besonderes Interesse vertreten, solange sie dem „höheren Interesse des Staates untergeordnet“ bleiben (Hegel 1974, S. 755 (Par. 288)). Alle Amtsträger können zwar von den Ständen gewählt werden, müssen aber vom Zentralstaat bestätigt werden.

Die Stände und ihre Selbstverwaltungsorganisationen sind nun das Rekrutierungsfeld, wenn man so will, für die Abgeordneten in den „*Ständeversammlungen*“, der Ersten Kammer der Abgeordneten der Stände (außer Adel) und der zweiten Kammer der Vertreter des Adels. Letzterer erhält also in Hegels Staat eine eigene Kammer, das „Oberhaus“.

Auch die Ständeversammlungen sind dazu da, das Allgemeine mit dem Besonderen zu versöhnen, das Verständnis staatlicher Geschäfte über die Abgeordneten in das Bewusstsein der Bürger zu tragen. Die Abgeordneten werden einerseits mit dem Allgemeinen konfrontiert und können andererseits

²⁰Bei ihm handelt es sich um, erstens, den Bauernstand und den Adel, für ihn der „unmittelbare und substantielle Stand“; zweitens um den Stand der Erwerbsbürger (Handel, Unternehmen, Handwerker), der „reflektierend und formell“ sei; und drittens den „allgemeinen Stand“ der Beamten, die ihre Arbeit „für das Allgemeine“ verrichten (Hegel 1974, S. 648–652 (Par. 202–204)).

ihre „speziellen und dringenden Bedürfnisse und Mängel“ in die Diskussion einbringen (Hegel 1974, S. 768 (Par. 301)). Dies hat seine Vorteile für die politische Entscheidungsfindung, die nun die nötigen Informationen erhält, um das „Richtige“ zu tun und gleichzeitig können die Abgeordneten ihrem ständischen Klientel die „allgemeinen Geschäfte“ näher bringen oder in die Selbstverwaltungsorganisationen der Stände einbringen und dadurch die „Meinungen“ zur „Vernunft“ bringen. Hegel hat insgesamt keine hohe Meinung über die Kompetenzen des Volkes. Dieses, sagt er an einer Stelle, „weiß nicht, was es will“, was „vernünftig ist“ (idem). Patriotismus muss über solche vermittelnden Institutionen geschehen, sonst bleibt das Volk „unwissend“. Dies ist sogar extrem wichtig, weil Hegel glaubt, dass im Volk eine negative Meinung über den Staat vorherrsche und dieser schnell als gegen den Bürger gerichtet verstanden werde. Genau diese falsche Meinung zu korrigieren ist ja ein wesentlicher Impetus seiner Rechtsphilosophie. Die Ständeversammlungen sind eine wichtige Institution hierfür.

Nach Hegel haben die Ständeversammlungen aber auch eine weitere wichtige Rolle im Vermittlungsprozess. Er plädiert hier für die *Öffentlichkeit* der Ständeversammlungen als der Ort, an dem die politische Erziehung der Bevölkerung stattfinden soll. So könne sich der Bürger nicht nur in „Abstraktionen und Forderungen“ verlieren, sondern das Staatswesen und sein Funktionieren verstehen und so einen Beitrag zum Allgemeinen machen (Hegel 1972, S. 781 (Par. 315)). In den öffentlichen Ständesitzungen werden verschiedene Argumente, staatliche und gesellschaftliche Interessen eingebracht und abgewogen. Dies fördert die politische Bildung. Es ist nur in dieser institutionalisierten Form, dass Hegel auch überhaupt die „öffentliche Meinung“ aufnehmen möchte. Nur in der Vermittlung über die Stände kann die „Beliebigkeit“ der Meinungen, die ansonsten in der Öffentlichkeit einschließlich der Presse vertreten werden, gefiltert und gleichsam in Politikaugliches übersetzt werden²¹. Von der öffentlichen Meinung selbst und dazu zählt auch die Pressefreiheit, hält Hegel nicht viel, obwohl er sich hier keineswegs für ein Verbot ausspricht.

Es geht Hegel also gerade darum, die vielen Meinungen, wie wir sie in einer Demokratie walten lassen und sogar als essentiellen Bestandteil einer politischen Ordnung ansehen, zu „disziplinieren“, zu „verallgemeinern“. Sie werden auf das

²¹„Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meinung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen, kommt“ (Hegel 1972, S. 781 (Par. 314)).

harmonische Ganze eingestimmt. Also keine Erziehung zum kritischen Denken, zur Fähigkeit politische Kontrolle auszuüben, sondern höchstens die Chance, ein Wissen zu entwickeln, das einen berechtigt, am allgemeinen Regierungsdiskurs teilzunehmen – der dann natürlich nicht mehr hinterfragt werden kann.

Was Hegel aber wohl dezidiert vertritt, und das betrifft den Herrschaftsanspruch des Staates, ist die Wirksamkeit eines Rechtsstaates, der verlässliche und berechenbare Bedingungen für das Handeln im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Raum schafft. Und er sieht auch das Recht auf Eigentum als einen wesentlichen Bestandteil der sittlichen Ordnung. Dieses muss der Staat schützen. Und dazu dient wieder der Rechtsstaat, der so eine viel stärkere Rolle als bei Platon und Konfuzius erhält. Rechtsstaat meint nicht den Schutz des Individuums vor staatlichen Eingriffen, wohl aber eine geregelte Ordnung, ein Mechanismus, auf den man sich als Bürger verlassen kann. Das Rechtswesen bleibt aber, wie oben angeführt, Teil der Exekutive und ist von daher nicht als unabhängige Staatsgewalt zu betrachten.

Inwiefern sind nun die Ständeversammlungen als „Glieder“ des Staates reale Machtfaktoren in Hegels Staat? Inwiefern dämpfen sie autoritäre Tendenzen?

Für Hegel ist die Funktion der Ständeversammlungen nicht der Bürgereinspruch oder die Gelegenheit zur politischen Opposition gegen die Regierung. Vielmehr geht es ihm hier um einen institutionellen Ort, in dem der Sachverstand der Regierungsbeamten mit den gesellschaftlichen Interessen zusammengebracht werden kann. Das verhilft zu mehr Effektivität im Staatshandeln und verleiht gleichzeitig Legitimität.

Hegel sieht in den Ständeversammlungen immer drei Elemente gleichzeitig wirksam: das monarchische, das exekutive und das ständische Element. Hegel verweist hier auf seine Annahme der „Staatsmechanik“ als „Organismus“, die ich oben schon erwähnt habe: Die einzelnen Gewalten sind nicht als voneinander getrennte Teile zu betrachten, die wie in der Theorie Montesquieus die Interessen der jeweiligen Stände vertreten sollen und zu einer Machtbalance führen, sondern es sind alles „Glieder“ eines Körpers bzw. eines Organismus. Glieder aber können sich nicht verselbständigen und sie können auch nicht in Gegensatz zueinander treten. Für Hegel ist der Begriff der Machtteilung purer Unsinn, der nur zum „Untergang des Staates“ führen könne. Bei ihm wirken immer alle Staatsgewalten miteinander zusammen; eine jede sei in jeder anderen immer präsent. Das soll heißen, dass die Ständeversammlungen keine reine Interessenvertretung sein sollen, sondern ebenso die Letztentscheidungsrechte des Monarchen reflektierend berücksichtigen wie sie auch die Interessen der Regierungsgewalt einbeziehen sollen. Das Gemisch ist dann nicht mehr einfach die Aggregation verschiedener Interessen, die hier zusammenkommen, sondern

eine Entscheidungsmacht, die immer die Logik aller Gewalten inkorporiert hat, also praktisch ein Kompromiss sein muss. Auch dieser entsteht aber nicht über eine Abstimmung wie in der Demokratie, sondern sollte sich vielmehr in der reflektierten Debatte, sozusagen deliberativ herausbilden. Wenn sich alle als „Staatsbürger“ verhalten, dürfte das auch kein Problem sein. Wie Hegel sagt: die Ständeversammlungen haben dann die „Bestimmung“ eine „lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam beratende Versammlung“ zu sein (Hegel 1974, S. 777 (Par. 309)).

Hieraus folgt natürlich auch, dass die Abgeordneten keinem imperativen Mandat zu folgen haben, sondern „freie Repräsentanten“ sind, allerdings unter der Bedingung, dass sie die „besonderen Interessen“ nicht in Gegensatz zum „objektiven Interesse“ stellen. Um dies zu können, sollte sich ein Abgeordneter nach Hegel auf „Geschäftsführung verstehen“, „Erfahrung in Staatsgeschäften“ haben und eine „obrigkeitliche“ Gesinnung mitbringen (Hegel 1974, S. 777 (Par. 309)).

Den Adel allerdings brauche man nicht mehr zu „Patrioten“ zu erziehen. Ihm spricht er, ganz die herrschende Ordnung unterstützend, eine „natürliche Sittlichkeit“ zu, die keiner Läuterung bedarf. Die Sittlichkeit wird von Geburt an mitgetragen. Sie ist also vererbbar. Das „Naturprinzip der Familie“ schlägt hier bei Hegel durch. Der Geburtsadel regiert (Hegel 1974, S. 773 f. (Par. 305–307)). Der Adelige sei grundsätzlich Patriot, weil die „Aufopferung für den politischen Zweck“ Teil seines Habitus sei (idem).

Auch der Adel kann eine Vermittlungsfunktion ausüben und zwar über seine „substanzielle Stellung“ zwischen subjektiver Willkür (der Bürger) und der fürstlichen Gewalt. Im Prinzip sieht Hegel im Oberhaus des Adels so etwas wie das englische House of Lords, das ja auch vom König oder der Königin ernannt wird und enger mit der Krone verbunden ist als das Parlament und so die monarchische Position besser übermitteln kann als es das Abgeordnetenhaus kann.

Auch bei der Begründung von Sinn und Zweck des Zwei-Kammer-Systems im Staatswesen wehrt sich Hegel deutlich gegen den Machtteilungsgedanken der Demokratie: Man bräuchte die beiden Kammern, um eine „größere Reife der Entscheidungen“ zu erreichen. Mehr Instanzen wären hier vorteilhaft. Sie würden eine „größere Sicherheit“ mit sich bringen (Hegel 1974, S. 770 (Par. 302)). Gegensätze sind so eigentlich ausgeschlossen. Im Grunde möchte Hegel zwei „Reflexionskammern“, allerdings mit Gesetzgebungsbefugnissen, was die „Provinziallandtage“ als Ständevertretungen im damaligen Preußen nicht besaßen. Für ihn ist die Funktion der Kammern „Mitwissen, Mitberathen und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten“ (Hegel 1974, S. 781

(Par. 314)). So können die Interessen der Gesellschaft (er spricht von „formeller Freiheit“) zu ihrem Recht kommen. Beschlüsse sollten aber mit Mitwirkung der Regierungsgewalt erfolgen, die mit ihrer Expertise die Gesetzesvorschläge vorbereitet. Und sie bedürfen selbstverständlich der Unterschrift des Monarchen, der sich – wir hatten dies oben diskutiert – wehren kann und den „Punkt auf dem i“ nicht macht.

6.6 Bilanz

Ich möchte abschließend Hegels Rechtfertigungsdiskurs des „konstitutionellen Monarchen“ in den relevanten Punkten kurz zusammenfassen.

(1) Das normative Ziel seiner „Rechtsphilosophie“ bestand darin das über-
all aufkommende Freiheitsstreben mit einer politischen Ordnung zu versöhnen, die zugleich die Einheit des Volkes herstellen, gemeinwohlorientiert sein und die gesellschaftlichen Individuen als „Staatsbürger“ anerkennen sollte. Wie Platon und Konfuzius wollte er das „Gemeinwesen“ zu einem ständigen normativen Bezugspunkt der gesellschaftlichen Individuen machen. In der Anerkennung des Gemeinwesens als „höherem Ziel“ sollte dann auch die Befreiung der Bürger liegen und damit die Realisierung ihres individuellen Glücks. Jeder Gegensatz der Verfolgung individueller und gemeinschaftlicher Interessen sollte eingeebnet werden. Hegel geht hier viel weiter als Platon oder Konfuzius: seine Ordnung soll die freiwillige, „selbstbewusste“ (und nicht „natürliche“ (bei Platon) oder moralisch eingeübte (bei Konfuzius)) Zustimmung der Bürger möglich machen, auch wenn diese immer noch einen autoritären Charakter hat.

(2) Die politische Ordnung ist autoritär in ihrer Überhöhung des Monarchen als absolute, „natürliche“ und souveräne Spitze, dem Regierungsapparat, der als direktes Erfüllungsorgan des Monarchen funktioniert sowie der Kontrolle über alle Ernennungen innerhalb der Exekutive wie auch der Legislative seitens des Monarchen. Dieser selber ist weder wählbar noch absetzbar. Die Grenzen seiner Macht definiert Hegel über die Denkfigur einer historisch gewachsenen, „gelebten“ und nicht in Vertragsform fixierbaren Verfassung, nach der sich der Monarch „intuitiv“ richtig verhalten wird. Alle seine Entscheidungen stehen unter der Maxime des Gemeinwohls. Dies ist die Vision des „guten Herrschers“, dem egoistische Willkür fremd ist. Die Analogie zu einem Organismus dient Hegel als Sinnbild für „gute Herrschaft“.

Hegel konzipiert seinen „sittlichen Staat“ außerdem als Zusammenspiel von Regierungs- und Bürgerinteressen. Die Legislative wie auch die Ständeordnung in der bürgerlichen Gesellschaft sind aber dezidiert nicht in einem

„liberalistischen“ Sinne gedacht als Machtteilung oder Machtkontrolle der Regierung durch das Volk, sondern als funktionale politische Ordnung, in der ein jedes „Glied“ seinen Beitrag zur Verwirklichung des Gemeinwohls beiträgt. Nicht Konfrontation oder Opposition, sondern deliberatives Suchen nach optimalen politischen Lösungen ist die ultima ratio der Bürgerbeteiligung an der Politik.

Hegels autoritäre Herrschaftsordnung ist eine „konstitutionelle Monarchie“, aber nicht im liberal-demokratischen, sondern in einem organistischem Sinne als funktionales Zusammenspiel der Staatsgewalten.

(3) Die Legitimität der autoritären Ordnung leitet Hegel aus einer „externen Quelle“ ab, nämlich ihrer „Vernünftigkeit“, aus der Verwirklichung des „Weltgeistes“ im heutigen „sittlichen Staat“. Es ist der Weltgeist, der die Freiheit der Individuen in der Gemeinschaft verwirklicht und so ihre Zustimmung nicht nur möglich, sondern notwendig macht.

Die Anerkennung des Monarchen als der „Spitze“ des sittlichen Staates basiert komplementär auf dem „organistischen Denken“ über den Staat. Hierüber, über die Gleichsetzung von Monarch und „Kopf“ des Organismus, wird das hierarchische Entscheidungsprinzip als natürliches Regierungsprinzip eingeführt. Die Legitimität dieser hierarchischen Autorität, hier der Monarch, wird dann über die „organische Verbindung“ mit der Bevölkerung herbeibeschworen.

Hegel bemüht also weder eine interne Legitimitätsquelle wie etwa die besonderen Fähigkeiten des Monarchen noch den Vertragsgedanken mit dem Volk. Der Monarch „fühlt“ das Richtige und braucht nur in sich als Verkörperung des Volkes hinein zu hören, um Entscheidungen zu treffen.

Allerdings legt Hegel, wie Konfuzius, großen Wert auf eine kompetente Regierungsbürokratie. Ihre Effizienz ist, zusammen mit dem „Input“ der Stände, eine wesentliche Garantie für die „spezifische Legitimität“ (die konkreten Leistungen der Regierung zur Verwirklichung des Gemeinwohls) der politischen Ordnung.

(4) Nach Popper ist Hegels wie Platos Philosophie „totalitär“, der Machtanspruch des „sittlichen Staates“ umfassend und das Individuum praktisch ausgelöscht (Popper 1966). Ich denke, dass ich gezeigt habe, dass man Hegel missversteht, wenn man ihm ein solches totalitäres Denken unterstellt. Hegel versucht dem gesellschaftlichen Individuum durchaus zu seinem Recht innerhalb des Staats zu verhelfen: Hierfür sprechen sein Insistieren auf vermittelnde Institutionen, die Forderung nach Anerkennung von Rechten der Individuen und das Befürworten einer rechtsstaatlichen Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft, die allerdings nicht den Staat binden kann. Seine gesamte Philosophie ist als Verwirklichung der Freiheit im Sinne des individuellen Glücks gedacht. Die Unterordnung unter das „höhere Interesse“ der Allgemeinheit und die autoritäre Entscheidungsgewalt

ist, wie gezeigt, für ihn das Resultat von Einsicht und Freiwilligkeit sowie eben jener Schutzmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft. Ein Spannungsverhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderen gibt es für ihn nicht und genau das ist aus einer liberal-demokratischen Sicht natürlich nicht akzeptabel. Die berechtigte Frage hierbei ist aber zugegebenermaßen, was passiert, wenn die gesellschaftlichen Individuen diesen Gemeinsinn nicht entwickeln oder der Staat die Freiheitsrechte nicht akzeptiert. In Hegels idealem sittlichen Staat kommt dies allerdings nicht vor und damit ist er wie schon Platons Politeia und auch Konfuzius' moralischer Staat eine Utopie, eine regulative Idee. Das Individuum erfährt hier und nur hier sein individuelles Glück und nicht totalitäre Bevormundung.

(5) Dieser Annahme der Versöhnung zwischen Allgemeinheit und Individuum führt dann aber folgerichtig auch zu keiner der Institutionen und Ziele, die wir in einer liberal-demokratischen Ordnung vorsehen: Es bedarf keiner politischen Opposition und damit auch keiner „Gegenmacht“ innerhalb der „Staatsmechanik“. „Politische Bildung“ soll erreicht werden, aber nicht als

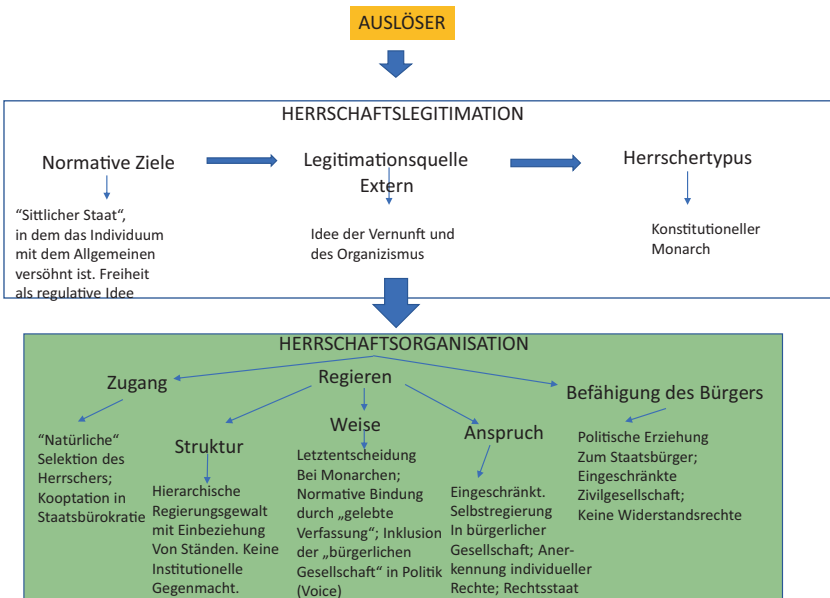


Abb. 6.1 Argumentationsstruktur des vernünftigen Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

„Ermächtigung“ der Bürger zu einer eigenständigen Haltung von Kontrolle der Regierungsgewalt und Mitbestimmung, sondern als Entwicklung eines Verständnisses für die „öffentlichen Angelegenheiten“. Ein Widerstandsrecht ist bei Hegel nicht vorgesehen, ebenso wenig wie bei Platon oder Konfuzius. Eine Rechenschaft gegenüber dem Volk von monarchischer und exekutiver Politik kann nicht eingefordert werden, wohl aber im Fall der exekutiven Politik in den Mitbestimmungsorganen vorgebracht werden. Die Entscheidungen des Monarchen bleiben außerhalb jeder Kritik. Hegel vermeidet jedes Denken in Form eines Gegensatzes von politisch Mächtigen einerseits und den Bürgern andererseits.

Das folgende Schaubild fasst die Argumentationsstruktur des vernünftigen Autoritarismus zusammen (Abb. 6.1):

Literatur

- Hegel, G. W. F. (1893). *Kritik der Verfassung Deutschlands*. Frankfurt: Fischer.
- Hegel, G. W. F. (1972). *Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Erster Band* (Herausgegeben von K.-H. Ilting). Stuttgart: frommann-holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Zweiter Band. Die „Rechtsphilosophie von 1820“* (Herausgegeben von K.-H. Ilting). Stuttgart: frommann-holzboog.
- Ludwig, R. (2009). *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ottmann, H. (2008). *Geschichte des politischen Denkens: Bd. 3. Teilband 2. Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Popper, K. R. (1966). *The open society and its enemies* (5. Aufl.). Princeton: Princeton University Press.
- Precht, R. D. (2017). *Erkenne dich selbst. Eine Geschichte der Philosophie* (Bd. II). München: Goldmann.
- Schnädelbach, H. (1999). *Hegel zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Der ideologische Autoritarismus: Die Herrschaft der revolutionären Intellektuellen und der Führer

7

7.1 Einleitung

Die beiden Rechtfertigungsdiskurse, um die es in diesem Kapitel geht, standen vor allem der parlamentarischen, liberalen Demokratie ablehnend gegenüber und präsentierten ganz bewusst autoritäre Regimealternativen. In der politikwissenschaftlichen Diskussion werden diese Regime sowie ihre Rechtfertigungsdiskurse nach einem originellen Beitrag von Hannah Arendt (Arendt 1973) häufig als *totalitär* bezeichnet. Hierbei bezog Arendt sich einerseits auf faschistische (in Deutschland und Italien) und andererseits auf sozialistische (in der Sowjetunion) Regime. Ihr Beitrag bestand darin, den gemeinsamen Nenner beider Regimetypen aufzuzeigen. In der vergleichenden Politikwissenschaft ist der „Totalitarismus“ inzwischen allerdings häufig unter den Sammelbegriff der „autoritären Regime“ subsumiert worden und wird dann gar nicht mehr explizit ausgewiesen. In jüngerer Zeit aber versuchen eine Reihe von deutschen Politikwissenschaftlern den Totalitarismus als Regimetypus unter dem Begriff der „Ideokratien“ wieder zu beleben (Kailitz 2013; Kailitz und Steffen 2014). Ihr Anliegen ist es dabei, vor allem den „Legitimitätsstrategien“ bei der Analyse und Kategorisierung von autoritären Regimen wieder mehr Gewicht zu verleihen. Dies deckt sich mit der hier vorgetragenen Absicht, autoritäre Rechtfertigungsdiskurse in der Geschichte der politischen Philosophie aufzuzeigen. Mit der Literatur über „Ideokratien“ weiss sich dabei die hier vorliegende Beschreibung einig in der Auffassung, dass das übergreifende Alleinstellungsmerkmal der „Ideokratien“ in dem Heilsversprechen auf die Zukunft liegt¹. In diesem Punkt

¹„Ideocratic regimes claim that they fulfil the laws of nature, history of God and pave the way to a utopian future. Their source of legitimacy lies in the future, beyond the procedures of the political regime itself“ (Kailitz 2013, S. 47).

treffen sich die hier präsentierten Diskurse mit dem religiösen Autoritarismus, der ebenso ein ideokratisches Regime ist, wie ich in Kap. 4 beschrieben habe. Ich gehe auf die genaueren theoretischen Verbindungslinien zwischen den beiden Typen von ideokratischen Diskursen weiter unten genauer ein. Der Unterschied zwischen den Diskursen ist aber folgender: Das Heilsversprechen im religiösen Autoritarismus basiert auf dem Bezug zum Wort Gottes, während in diesem Fall auf *säkulare Ideen*, Konzepte, bzw. Theorien zurückgegriffen wird und man ohne den Gottesbezug auskommt. Die Verwendung der in diesem Kapitel präsentierten Rechtfertigungsdiskurse ist zudem *ideologisch*, was bedeutet, dass sie explizit auf die Verwendung von theoretischen Argumenten zur gewollten Änderung von politischen Machtverhältnissen ausgerichtet sind. Ideologien dienen als Waffe im politischen Kampf. Sie haben Mobilisierungspotenzial oder sollen sie haben. Während wir es also immer mit ideokratischen Diskursen zu tun haben – die ein Heilsversprechen geben –, so ist der eine „religiös“ (auf Gott bezogen) und der andere „ideologisch“ (auf säkulare Ideen bezogen und mit der Intention, die bestehenden politischen Machtverhältnisse zu ändern). Der Begriff „ideologischer Autoritarismus“ soll dies festhalten.

Der Rechtfertigungstypus des „ideologischen Autoritarismus“ besteht also aus zwei Lehrgebäuden bzw. ideologischen Strömungen, mit ganz unterschiedlichen Verankerungen in der politischen Philosophie. Zum einen beziehe ich mich auf das Lehrgebäude, das von Karl Marx und Friedrich Engels in der Tradition Hegels – aber natürlich mit völlig unterschiedlicher Konnotation – entwickelt wurde und vor allem von Wladimir Iljitsch Lenin weiter interpretiert und dann ja auch in der Russischen Revolution und danach zur Anwendung gebracht wurde. Obwohl es selbstverständlich viele andere Autoren in der Nachfolge von Marx und Engels gegeben hat (namhaft zum Beispiel Trotzki, Bernstein, Kautsky, Luxemburg) beziehe ich mich bei der Analyse dieses Rechtfertigungstypus vor allem auf diese drei Autoren und verwende für das Lehrgebäude den Namen „Marxismus-Leninismus“ (ML). Von Interesse sind für uns bei der Darstellung des autoritären Charakters von Herrschaft vor allem von Marx und/oder Engels die Texte „Deutsche Ideologie“ (Marx und Engels 1969a), „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ (Marx 1969b), die „Kritik am Gothaer Programm“ (Marx 1969c) und die „Klassenkämpfe in Frankreich“ (Marx 1969a) sowie der „Anti-Dühring“ (Engels 1975) und von Lenin die beiden Texte „Was Tun“ (Lenin 1988) und „Staat und Revolution“ (Lenin 1978).

Das Gedankengebäude des Faschismus theoretisch zu verankern ist bekanntlich unweit schwieriger, weil sich diese Bewegung auch explizit als Bewegung der „Tat“ (Mussolini) verstand und gegen jede „rationale Philosophie“ anredete. Dies verortete sie aber zumindest ansatzweise gerade in eine „lebensphilo-

sophische“ Strömung, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts aufkam und mit Namen wie Schopenhauer, Nietzsche, Sorel und Bergson verknüpft werden kann. Darwins Evolutionstheorie spielte ebenfalls eine wichtige gedankliche Referenz, vor allem in der deutschen Version des Faschismus. Der italienische und der deutsche Faschismus – die beiden Varianten, die ich hier einbeziehen möchte – treffen sich sicher in dieser Nähe zur lebensphilosophischen Strömung. Beim italienischen Faschismus wird allerdings auch auf Hegel in der Philosophie der „Aktualität“ von Giovanni Gentile zurückgegriffen, was sich in einer etwas anderen Bewertung des Staates in der faschistischen Ideologie manifestiert. Außerdem war Mussolini ein glühender Verehrer von Georges Sorels Theorie der Aktion und der Massenmobilisierung im Generalstreik, was im deutschen Faschismus wiederum nur eine untergeordnete Rolle spielte. Was den Faschismus als Doktrin, Ideologie oder Lehrgebäude dann aber schließlich kennzeichnete, war aus verschiedenen theoretischen Versatzstücken zusammengestellt und bildet kaum eine in sich kohärente politische Philosophie. Trotzdem wird eine klare Botschaft bezüglich der Gestaltung einer politisch-autoritären Ordnung gegeben und die Schriften stellen in dieser Hinsicht auch einen Rechtfertigungsdiskurs dar.

Die Schriften, die ich beim italienischen und deutschen Faschismus verwende, sind vor allem Mussolinis „La dottrina del fascismo“ aus dem Jahre 1932 (Mussolini 1933), die wesentlich von Gentile mitgeschrieben wurde, ohne dass sein Name als Autor erscheint; Gentiles „Manifesto degli intellettuali fascisti“ von 1925 (Gentile 1925); Hitlers „Mein Kampf“ aus dem Jahr 1925/1927 (Hartmann et al. 2016) und Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ aus dem Jahr 1930 (Rosenberg 2011)².

7.2 Die historischen Bedingungen bei der Herausbildung der ideologischen Rechtfertigungsdiskurse

Die Rechtfertigungsdiskurse, die wir bisher behandelt haben, speisten sich – mit Ausnahme des religiösen Autoritarismus – aus gesellschaftlichen und politischen Umständen, die durch gewalttätige Auseinandersetzungen und Bedrohungen von innen und außen für die Stabilität eines Landes gekennzeichnet waren. Und

²Zitiert habe ich die mir vorliegenden Versionen, die auf Englisch oder Deutsch erschienen sind.

immer sollten autoritäre Ordnungen für die Ruhe und Stabilität sorgen, um solche unsicheren Zeiten ein für alle Mal zu überwinden.

Für die Herausbildung der *faschistischen Lehre* gilt im Grunde ein ganz ähnliches Szenario: sie fällt in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und trifft einmal ein Land, Deutschland, das den Krieg verloren hatte und Gebietsverluste hinnehmen musste, sowie ein anderes, Italien, das zwar zu den Siegern zählte, aber nicht die Gebiete erhielt, die es sich durch den Eintritt in den Krieg ausgerechnet hatte. Beide Länder waren schwer geschädigt worden im Krieg. Zudem fand in Deutschland nach revolutionären Wirren ein Wechsel von der konstitutionellen Monarchie zur parlamentarischen Demokratie statt, deren Stabilität schnell infrage gestellt war. Im Jahre 1933 schließlich konnte die nationalsozialistische Partei die Regierung in der Weimarer Republik übernehmen und ihr faschistisches Regime etablieren.

In Italien blieb zunächst die konstitutionelle Monarchie erhalten bevor durch den faschistischen „Marsch auf Rom“ im Jahre 1922 sich ein faschistisches Regime festigen konnte. In beiden Ländern fand man starke ressentimentgeladene soziale Strömungen, die ein politisches Ventil suchten und schließlich in der faschistischen Bewegung fanden. Das Bestreben, diesen Strömungen eine Stimme zu geben, charakterisierte auch die Art und Weise der Herausbildung eines Rechtfertigungsdiskurses, der ständig zwischen dem politischen Kampf und ideologischer Begründung hin- und herschwankte. Zu trennen sind also Theorie und Praxis in dieser ideologischen Strömung nicht. Dies zeigt auch einen völlig anderen Kontext für die Entwicklung des Rechtfertigungsdiskurses: er war nämlich als direktes Kampfmittel im Streit um die politische Machteroberung zu sehen, während die bisher diskutierten Diskurse sich kaum an die Bevölkerung wandten, um dort Unterstützung zu finden, sondern eher Plädoyers an die Machthaber waren, um ihre Politik auf andere Füße zu stellen.

Der *Marxismus-Leninismus* (ML) ist zeitgeschichtlich ganz ähnlich eingebettet. Auch hier ging es darum, die Gunst von Teilen der Bevölkerung zu erwerben, mit deren Hilfe die politische Machteroberung angestrebt werden konnte. Der Ausgangspunkt war aber ein anderer: die Theorie entstand in den revolutionären Wirren um 1848, in einer sozial explosiven Lage, in der sich die alten, autoritären Regime mit dem aufstrebenden Bürgertum konfrontiert sahen. Gleichzeitig hatte sich infolge der industriellen Revolution zunehmend eine Arbeiterklasse herausgebildet, die anfangs, ebenfalls politische Ansprüche zu stellen. Einerseits finden wir also politisch turbulente Zeiten, in denen die alten autoritären Regime an Macht verloren und andererseits sich stark verändernde ökonomische Bedingungen, die von sozialen

Verwerfungen begleitet waren. Marx und Engels sahen ihre Theorie immer als ein Instrument, um der Arbeiterklasse politische Macht zu verschaffen. Wie sie dies begründeten, werden wir weiter unten behandeln. Diese Zielsetzung hat sich auch nie verändert, obwohl der revolutionäre Elan von 1848 schnell verebbte und es nur noch mit der „Pariser Kommune“ von 1871 zu einem revolutionären Geschehen kam, das die Weiterentwicklung der Theorie inspirierte. Lenin war dann derjenige, der die marxistische Lehre in einer unwahrscheinlichen Umgebung, dem Bauernstaat Russlands, umsetzen wollte. Seine Beiträge sind stark pragmatisch durch die jeweiligen Umstände geprägt und dienten vor allem dazu, die politische Machtgreifung gegen das Zarenregime zu fördern. Wie Mussolini in Italien (1922), die Nationalsozialisten in Deutschland (1933), so kam Lenins kommunistische Partei 1917 an die Macht und die weitere Theorieentwicklung repräsentierte die internen Auseinandersetzungen über den richtigen Weg zum „Kommunismus“.

Wir sehen also: beide Theorien stehen in Zusammenhang mit sozialen Unruhen und wurden in Übergangszeiten – sowohl in politischer wie ökonomischer Hinsicht – entwickelt. Sie sind viel stärker als die bereits diskutierten autoritären Rechtfertigungsdiskurse Theorien, die im Rahmen politischer Auseinandersetzungen entwickelt wurden und dazu dienten, die politische Macht gegen die bestehenden politischen Machthaber zu erobern. Insofern sind es beide „*revolutionäre Theorien*“, im besten Sinne: umwälzende Theorien. Dies ist im Begriff der Ideologie, wie oben angedeutet, integriert.

7.3 Normative Ziele und theoretische Grundlagen

Sowohl der ML wie der Faschismus weisen von der Art der normativen Ziele her große Ähnlichkeiten zum religiösen Rechtfertigungsdiskurs auf³. Ich möchte diese Affinitäten an einigen Punkten belegen, die gleichzeitig die ähnliche normative Grundstruktur der beiden sich ansonsten in der Geschichte höchst feindlich gegenüberstehenden Rechtfertigungsdiskurse des ideologischen Autoritarismus erkennen lassen.

³Eric Voegelin hatte schon 1938 die Ideologie beider Bewegungen eines „religiösen Charakters“ bezichtigt (Ottmann 2010, S. 344 ff.) und in den 90er Jahren wurde in mehreren Bänden, zuerst auf Deutsch und später auf Englisch übersetzt, die ideelle Nähe zu religiösem Gedankengut und religiösen Bewegungen wieder aufgegriffen und vertieft (Maier 2005; Maier 2007; Maier und Schäfer 2007).

7.3.1 Gemeinsamkeiten

7.3.1.1 Manichäismus und Eschatologie

Wie die religiösen Diskurse, so basieren ML und Faschismus auf einer *manichäischen Sichtweise* in der Sinngebung, also auf eine grundsätzliche Unterscheidung, was „gut“ und was „böse“ in dieser Welt sein soll. Auch in den hier diskutierten beiden Rechtfertigungsdiskursen finden wir die Vorstellung, dass das gegenwärtige weltliche „Reich“ die „Hölle“ ist, in jeder Hinsicht verdammenswert und unvollkommen, und warum stattdessen ein Reich des „Himmels“ angestrebt werden müsse. Begleitet wird dies durch den Komplementärkode von „Freund und Feind“, der im ML und Faschismus noch stärker ausgeprägt ist als in den meisten religiösen Lehren die Unterscheidung von „Gläubige“ und „Ungläubige“ gehandhabt wird. Diejenigen, die für diese hiesige „Hölle“ verantwortlich sind, sind die Feinde derjenigen, die das Reich des Himmels anstreben. Was sich hier bei den beiden Rechtfertigungsdiskursen grundsätzlich unterscheidet ist, wie gesagt, der fehlende Gottesbezug bei ML und Faschismus. Das rechtfertigt es, in diesem Fall von „säkularen“ Heilslehren zu sprechen. Der Manichäismus ist ja unmittelbar an die eschatologische Lehre einer besseren Welt angekoppelt, die für die Zukunft versprochen wird. Bei den „religiösen Heilsbringern“ ist das Heil erst im Himmelreich erreichbar, bei den hier diskutierten Heilslehren wird eine bessere Welt aber durchaus noch in dieser Welt angestrebt. Diesseits statt Jenseits. Trotzdem liegt auch hier das Versprechen auf „Erlösung“ immer in der Zukunft und es bedarf gehöriger Anstrengungen und Opfer, um das „Reich der Freiheit“ (ein Begriff, den wir sowohl im ML wie im Faschismus finden) zu verwirklichen. Die Lehrgebäude dienen dazu, den Übergang von der „Hölle“ – im Faschismus die „dekadente Gesellschaft“, im ML die Welt der „Ausbeutung und Unterdrückung“ – zum „Himmel“ auf den Weg zu bringen und schließlich zu erreichen. Beide wollen die Bevölkerung (einmal als Klasse, dann wieder als Volk oder Rasse definiert) aus der Misere ins gelobte Land führen. Die Inhalte des versprochenen Reichs (dem „Himmel“), die die Massen mobilisieren sollten, sind natürlich jeweils unterschiedlich gewesen. Der ML schwärmte vom „*Kommunismus*“ als Aufhebung der Klassengesellschaft und Abschaffung des Staates, um einen jeden nach „seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten“ leben zu lassen. Der italienische Faschismus meinte im „*totalen Staat*“ die harmonische Ordnung zu finden, die einen jeden zufrieden in der Allgemeinheit aufgehen ließ und der deutsche Faschismus suchte sein Glück in der „Wiederherstellung“ einer *Arierrasse* „reinen Blutes“, in dem die Mitglieder – aber nur diese – jeder auf die gleiche Weise „allgemein“ – im Hegelschen Sinne – werden konnten.

7.3.1.2 Geschichte als Grundlage für Utopie und Retrotopie

ML und Faschismus begründen ihren Glauben an ein zukünftiges „Reich der Freiheit“ nicht auf Offenbarungen Gottes manifestiert in heiligen Schriften, sondern beziehen sich – wie Hegel – auf die Geschichte. Sie unterscheiden sich aber zunächst in ihrem Rückgriff auf *Geschichte*: der Marxismus ist als *Utopie* angelegt (das Ende der Klassengesellschaft als Vollendung der Geschichte), während der italienische (Rückbesinnung auf das römische Reich (Mussolini 1933, S. 24) und der deutsche Faschismus (Wiederentdeckung der Arier- rasse, Blut und Boden als historisch verbrämte Symbole) auf der Vergangenheit basieren. Trotzdem versucht auch der Faschismus, wie Zygmunt Bauman in seinem Buch „Retrotopia“ erklärt (Bauman 2018), aus der Vergangenheit Zukunft zu ziehen, aber eben diejenige, die man sich selbst mithilfe der Vergangenheit konstruiert. Die Geschichte wird umgedeutet, sie wird kompatibel mit dem Mythos, zum Beispiel Volk oder Staat, gemacht. Retrotopia ist Rückgriff auf Vergangenes, um dem, was heute besteht (wie Demokratie und Individualismus), eine Alternative entgegensetzen zu können. Gleichzeitig dient dies aber auch dazu, Neues zu schaffen, das möglichst diesem Idealbild der Vergangenheit ähneln soll. Es ist also eigentlich auch utopisches Handeln über die Wiederbelebung historischer Verhältnisse.

Auch der ML greift auf die Geschichte zurück und konstruiert sie so für sich, dass alles als Klassenkampf erscheint, um dann auf die Beendigung dieses Kampfes hin zu arbeiten. Aber auch das ist eine Konstruktion, eine Rekonstruktion der Geschichte auf ideologischen Grundlagen. Hier wird allerdings nicht vermeintlich Dagewesenes wieder hervorgerufen, sondern etwas noch nicht Dagewesenes in die Zukunft projiziert. Das ist ein Unterschied, der aber im Grunde genommen keine große Bedeutung hat im Hinblick auf die Mobilisierungsmöglichkeiten, auf den Gebrauch einer Ideologie, eines Mythos, als Mobilisierungsgrundlage zur Eroberung der politischen Macht.

Bei den Faschisten findet man, wie Sabine schreibt (Sabine 1973), vor allem bei Rocco und bei Rosenberg, Beispiele für eine solche Geschichtsklitterung. Marx und insbesondere Engels prognostizieren die Zukunft mithilfe der dialektischen Methode Hegels, die „Bewegungsgesetze“ aufzeigt, die sich „notwendigerweise“ in der Geschichte durchsetzen und darlegt, wie die Klassengesellschaft abgeschafft werden wird. Aus der Verwendung solcher „Bewegungsgesetze“ entsteht beim Marxismus einerseits eine gewisse abwartende Haltung – Marx hat immer wieder gewarnt, die Macht zu ergreifen, solange die Verhältnisse nicht „reif“ seien (nach anfänglichem Optimismus bei der Revolution 1848 in Paris) – Lenin aber betrieb andererseits genau das Gegenteil und versuchte, die

besonders rückständigen Verhältnisse in Russland, die so gar nicht in das Bild der notwendigen fortgeschrittenen Entwicklung des Kapitalismus passen wollten, hinweg zu argumentieren. Lenin war überzeugt von der katalysierenden Kraft, die von einer Organisation der Revolutionäre ausgehen konnte – womit er ja auch recht behielt. Hier musste der Geschichte und den „Bewegungsgesetzen“ eben nachgeholfen werden: nicht Abwarten, sondern eigene Aktion waren gefordert, um die Utopie schneller erreichen zu können.

7.3.1.3 Dogmatismus und Kampf

Sowohl die manichäische Grundstruktur wie der Rückgriff auf geschichtliche „Gesetze“ oder „Mythen“ bewirkte zwei weitere Charakteristiken des ideologischen Rechtfertigungsdiskurses: ein *Dogmatismus* in der Sache und die *Betonung des Kampfes*. Zusammen führte dies zu einer grundsätzlich polarisierenden und ausgrenzenden Haltung in Bezug auf alle „Glaubensfragen“ und den Verlust einer Suche nach „Ausgleich“, wie sie ansonsten beim „sittlichen“ und „beschützenden“ Autoritarismus im Mittelpunkt standen.

a) ML und Faschismus ziehen aus der Logik des „Code“ von „Himmel“ und „Hölle“ und dem Komplementärcode von „Freund“ und „Feind“ einen Anspruch auf Nicht-Kritisierbarkeit, ja Unfehlbarkeit sowie Einzigartigkeit ihrer jeweiligen Lehre. Der Anspruch auf Allgemein- und Alleingültigkeit diene ganz praktisch der politischen Machteroberung, der nur mit ideologischer Disziplin und absoluter Einigkeit in der Sache erfolversprechend erschien. Der ML begründete diesen Anspruch durch die „objektiven Bewegungsgesetze in der Geschichte“. Schon Hegel hatte seine dialektische Schau des „Geistes“ ja als Ende der Philosophie – und der Völkerentwicklung – verstanden. Marx wendete dies auf die Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse an. Hitlers Worte in „Mein Kampf“ sind ebenfalls unmissverständlich in dieser Hinsicht:

„Wir aber werden, und zwar in den Formen des Angriffs, durch die Aufstellung einer neuen Weltanschauung und der fanatischen unerschütterlichen Verteidigung ihrer Grundsätze unserem Volke die Stufen bauen, auf denen es dereinst in den Tempel der Freiheit wieder emporzusteigen vermag“ (Hartmann et al. 2016: 2. Bd, Kap. 1).

Mussolini und Gentile sahen den Faschismus als hegelianische „Aufhebung“ des Gegensatzes von Monarchie und Republikanismus an (Mussolini 1933, S. 15).

b) Der *Kampf* wird zu einem zentralen Begriff beider Ideologien und zeigt einmal mehr den Willen, das „Heilsversprechen“ konkret einzulösen. Der Kampf gehört ins manichäische Weltbild von „Gut“ und „Böse“. Es bedarf des Feindbildes,

das für das verantwortlich gemacht werden kann, gegen das man ankämpft und es bedarf der „Freunde“, die für die Unterstützung der „Mission“ unverzichtbar sind. Beim Marxismus-Leninismus ist es der „Klassenfeind“ der bekämpft werden muss mit dem Ziel, die Klassengesellschaften in der ganzen Welt abzuschaffen, beim italienischen Faschismus die „Pazifisten“, die den notwendigen „Krieg“ verhindern, der erst die wahrhaften menschlichen Energien entfalten könnte und die „Größe der Nation“ ermöglichen würde (Mussolini 1933, S. 11), und im deutschen Faschismus sind es die Juden, die sich zur Weltverschwörung zusammengesetzt und mithilfe des Marxismus eine „Diktatur des Proletariats“ errichten wollten, denen man den „germanischen Staat deutscher Nation“ und die Dominanz der „Herrenrasse“ entgegenstellen müsse (Hartmann et al. 2016, Bd. 1, Kap. 11).

Wie in der Glorifizierung des Krieges bei Mussolini und Gentile schon sichtbar wird, so ist der Kampf durchaus materiell und nicht nur ideell gemeint und alle beiden Lehrgebäude gingen weiter als nur einen nationalen Kampf zu entfalten: Mussolini dachte an die Wiederherstellung einer „großen italienischen Nation“, die endlich die Gebietsansprüche außerhalb Italiens nach dem Ersten Weltkrieg verwirklichen konnte (Ottmann 2010, S. 287); der deutsche Faschismus verlangte nach mehr „Lebensraum“, um dem „deutschen Volk“ Platz zur Entfaltung zu verschaffen und die Marxisten-Leninisten sehnten sich nach der „Vereinigung des Proletariats aller Länder“. All dies waren die Vorboten der bevorstehenden Kriege, die geführt werden würden.

Die Betonung des Kampfes als Wesenselement der politischen Auseinandersetzung bedeutet aber auch – und darin waren sich beide Lehrgebäude ebenfalls einig – dass es nur noch Sieger und Besiegte geben konnte. Mit dem „Feind“ ließen sich keine Kompromisse mehr schmieden oder gar Kooperationen eingehen. Diese „demokratischen Praktiken“ wurden von beiden Seiten als nutzlos dargestellt. Während bei Hobbes der „Krieg aller gegen alle“ über einen konsensbasierten Vertrag beendet wird, Konfuzius die Harmonie über die Kultur stärken möchte und in Platons Ständegesellschaft Konflikte kaum denkbar sind, da beschwören Faschismus und ML als Heilslehren den Krieg herauf, der erst nach dem vollständigen Sieg für beendet erklärt werden kann. Erst dann, mit den Besiegten vor Augen, kann das „Reich der Freiheit“ beginnen. Erst müssen die bestehenden politischen Ordnungen im wahrsten Sinne zerstört werden – das Bild der „Apokalypse“ – bevor das Heil verwirklicht werden kann. Die Heraufbeschwörung der Apokalypse gehörte vor allem beim Faschismus zum Standard-repertoire, um die Massen zu mobilisieren.

7.3.1.4 Der Stellenwert der „Tat“

An dieser Stelle gilt es auch eine andere Besonderheit aller „Heilslehren“ hervorzuheben, die ich teilweise schon angesprochen habe: wie kein anderer Rechtfertigungsdiskurs, so sehen sich die ideologischen Rechtfertigungsdiskurse als „Handlungsphilosophie“: Theorie kann und sollte nicht von der Praxis getrennt werden und das hieß die Verwirklichung des „Reichs der Freiheit“ durch konkrete politische Aktionen. Augustinus Lehre basiert auf ähnlichen Intentionen, um die christliche Kirche im zerfallenden römischen Reich zu behaupten und der Islam ist auf der Verquickung von Theorie und Tat (Mohammed, s. o.) aufgebaut. Marx hat dies in seinen „Feuerbachthesen“ und in der „Deutschen Ideologie“ ausgedrückt⁴. Lenin sah die „Aktion“ als Wesenselement der revolutionären Bewegung. Mussolini spricht, ich werde unten noch einmal darauf zurückkommen, vom Ursprung der italienischen faschistischen Bewegung in der „Tat“ und dem späteren Suchen nach der Theorie. Die jeweiligen Rechtfertigungsdiskurse sind somit immer Instrument im realen politischen Kampf um die Vorherrschaft.

7.3.1.5 Elitenherrschaft

ML und Faschismus etablieren autoritäre Herrschaft – ich werde dies unten ausführlicher begründen – auf der Herabwürdigung der eigenen Anhängerschaft, der man nicht die intellektuellen Fähigkeiten zutraute, um die „Lehre“ in ihrer Gesamtheit zu verstehen. Deswegen bedurfte es der „intellektuellen“ (im ML) bzw. der „heroischen“ (im Faschismus) Elite, die in dieser Hinsicht führen konnte. Beim Marxismus zeigt sich dies weiter in der Denkfigur vom „falschen Klassenbewusstsein“, d. h. von der Fähigkeit des Proletariats zwar „Klasse an sich“ zu sein, aber, um auch eine „Klasse für sich“ zu werden, die also das volle Bewusstsein ihrer Lage und ihrer geschichtlichen Bestimmung hat, der Unterstützung der Intellektuellen bedarf. Lenin gestand der Arbeiter- und Bauernklasse nur ein „gewerkschaftliches“, „revisionistisches“ Bewusstsein zu, das gar nicht imstande sei, die revolutionäre Situation zu erkennen und sie in Angriff zu nehmen (s. u.). Mussolini und Gentile zitieren Renan mit den Worten: „It is

⁴„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage“ (Marx und Engels 1969b, S. 5).

not necessary for the existence of reason that everybody should understand it“ (Mussolini 1933, S. 15). Und auch Hitler hält es nicht für nötig, dass „jeder einzelne“ einen „vollen Einblick“ in die „letzten Ideen und Gedankengänge der Führer der Bewegung erhält“. Man müsse nur einige „wenige, ganz große Gesichtspunkte“ klarmachen mit dem Ziel, alle von der „Notwendigkeit des Sieges“ zu überzeugen (Hartmann et al. 2016, Bd. 2, Kap. 5).

7.3.1.6 Die Vorherrschaft des Kollektivs

Die beiden Spielarten des ideologischen Autoritarismus sind – und das ist der letzte Punkt, der hier einführend genannt werden soll – *kollektiv* und nicht individualistisch ausgerichtet. Sie versprechen das Heil im Grunde für die gesamte soziale Gruppe (Klasse, Rasse, Volk als Ethnie), nicht aber für das Individuum, obwohl zumindest im Kommunismus jeder Einzelne nach seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen leben können soll – allerdings erst nach einer Phase der „Diktatur des Proletariats“, in der sich der Einzelne dem gemeinsamen Ziel unterzuordnen hat (s. u.).

Die Kollektive, um die es hier geht, sind so stets eingegrenzt auf bestimmte soziale Gruppen und damit nicht universal. Der „Feind“ zählt nicht dazu, wie immer er auch definiert wird. Erst mit dem Sieg über den „Feind“ kann das Kollektiv (die Arbeiterklasse, die Arierrasse, der „ethische Staat“) innerliche Harmonie finden und zur Gemeinschaft „von Freunden“ werden. Feinde sind störende Elemente – und dazu zählt natürlich jede politische Opposition. Damit wird ein weiteres Wesenselement dieser Konstruktion klar: das „reine“ Kollektiv verlangt Konformität. Der Einzelne geht im „Allgemeinen“, im Kollektiv, auf. Jede Opposition erscheint dann widersinnig. Allerdings entspricht die Etablierung des Kollektivs nicht dem „absoluten Geist“ Hegels, bei dem die Individualität (und die bürgerliche Gesellschaft) erhalten bleibt. Die Heilslehren haben dagegen die Vorstellung eines vollständigen Aufgehens des Individuums im Kollektiv, den Verlust seiner individuellen Wertigkeit, im Sinn. Dies entspricht nach Hegels Geschichte des Weltgeistes (s. o.) aber eher einer „orientalischen Despotie“⁵.

Dabei ist die Verbindung zwischen den „Mitgliedern“ des Kollektivs jeweils ganz anders gedacht: Der ML schafft die Verbindung über die ökonomische Lage der Klasse und man geht davon aus, dass alle diejenigen, die in der gleichen Lage

⁵Hegel selbst: „In der Pracht des Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter...“ (Hegel 1974, Par. 355).

sind, auch die gleichen Interessen teilen und damit zumindest potentiell auch am Heilsversprechen interessiert sind⁶. Der deutsche Faschismus konstruiert dagegen die Zusammengehörigkeit über die biologische Kategorie der Rasse und über das „Blut“, das bei einer „reinen Rasse“ als gleich für alle Rassenmitglieder angesehen wird⁷. Dem Blut aber wird eine mystische Eigenschaft angedichtet, die ganz unbewusst das Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugen könnte. Man braucht also weder Idee noch Tat, um das Kollektiv zu schaffen.

Das „Kollektiv“ ist eine Kampf- und Schicksalsgemeinschaft, aus der man angesichts der „objektiven Gegebenheit“ der Zugehörigkeit zu Klasse oder Rasse gar nicht austreten kann. Sollte man dies wollen, wird man zum subversiven Element und zum Feind, der beseitigt werden muss, um die Einheit und Harmonie des Kollektivs zu erhalten.

Im Faschismus ist deutlicher als beim ML die Rasse oder der „totale“, der „ethische Staat“ der Bestimmungsgrund des individuellen Daseins. Mussolini spricht sich ganz deutlich gegen die „liberale“ oder „marxistische“ Suche nach „Glück“ aus. Bestandteil der Gemeinschaft zu sein bedeutet mehr und ist ganz bestimmt nicht am individuellen Glück zu messen.

„The principle that society exists solely through the well-being and the personal liberty of all the individuals of which it is composed does not appear to be conformable to the plans of nature, in whose workings the race alone seems to be taken into consideration, and the individual sacrificed to it“ (Mussolini 1933, S. 16).

An anderer Stelle machen Mussolini und Gentile den Vergleich des Individuums im faschistischen Staat mit einem Soldaten in einem Regiment, der neben vielen anderen steht. Zwar solle man dem Individuum „genügend Freiheiten“ geben. Diese müssen aber vom Staat festgelegt werden (idem: 24). Zu dieser Vorstellung vom Soldaten passt dann auch die Forderung nach „Disziplin“ und dem „tiefen Pflichtgefühl und Opferbereitschaft“ des Individuums (idem: 26). Bei Hitler ordnet sich das „Ich“ bereitwillig „dem Leben der Gesamtheit“ unter und bringt, wenn erforderlich auch Opfer. „Pflichterfüllung, das heißt, sich nicht selbst genügen“ (Hartmann et al. 2016, Bd. 1, Kap. 11).

⁶„The class had for Marx a collective unity as the nation had for Hegel“ (Sabine 1973, S. 695).

⁷Für Hitler schafft das Blut die „gleichmäßige Wesensart“ (Hartmann et al. 2016, Bd. 1, Kap. 11).

Im ML ist der Einzelne dem „Gesetz der Geschichte“ untergeordnet und kann objektiv seinem Schicksal nicht entgehen⁸. Sein Glück liegt im Sieg der Arbeiterklasse und erst dann lässt sich ein individuelles Glück ohne Staat und Zwang vorstellen⁹. Dieses Glück ist nur „in Gemeinschaft mit Anderen“ möglich. Die „wirkliche Gemeinschaft“ entsteht aber erst im Kommunismus, nachdem die Produktionsverhältnisse verändert wurden und erst dann „erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit“ (Marx und Engels 1969a, S. 74). Bis dahin aber muss sich das Individuum denjenigen unterstellen, die die Geschicke der Klasse am besten lenken können.

Das „Zeitalter des Kollektivismus“ sei, so Mussolini und Gentile, angebrochen (Mussolini 1933, S. 20). In Bezug auf diese Aussage hätten auch die Marxisten-Leninisten kaum protestiert.

Abschließend lassen sich noch einmal die Elemente hervorheben, die zeigen, wie nahe die Diskurse über religiöse und säkulare Heilsbringer zueinander stehen: dazu zählt natürlich das diskutierte manichäische Weltbild, die Dogmatik, das Versprechen auf „Erlösung“ von den „Übeln dieser Welt“, hier allerdings in einer zeitnahen Zukunft (die „Reiche der Freiheit“); die geforderte Unterwerfung des „Gemeindemitglieds“ unter das Diktum der intellektuellen „Priesterschaft“; die Errichtung einer geeinten Glaubens- und Kampfgemeinschaft; die Einteilung in die „auserwählte Gruppe“ (beim ML die Arbeiterklasse; beim deutschen Faschismus die Arierrasse; im italienischen Faschismus wird allgemein das Volk angesprochen, die Auserwählten sind dann aber diejenigen, die sich unter die faschistische Lehre scharen und damit Teil des „ethischen Staates“ werden (Mussolini 1933, S. 21)) und die „Verdammten“ (die „herrschenden Klassen“ bei den Marxisten-Leninisten; vor allem die „Juden“ bei den deutschen Nationalsozialisten; und „Pazifisten“, Monarchisten, Demokraten bei den italienischen Faschisten (Mussolini 1933)); die Partei mit dem „Generalsekretär“, „Führer“ oder „duce“ als Hohepriester und dem engeren Parteizirkel als Priesterschaft; mit der „Gesinnungsethik“, die der Verwirklichung des Ziels

⁸„Historical necessity, therefore, means not merely cause and effect, or desirability, or moral obligation, but all three at once – a kind of cosmic imperative which creates and guides human interest and human calculation and makes them its servants“ (Sabine 1973, S. 685).

⁹„The individual counts mainly through his membership in the class, because his ideas – his moral convictions, his aesthetic preferences, even the kind of reasoning that seems to him convincing – are in the main a reflection of the ideas generated by the class (Sabine 1973, S. 695).

absoluten Vorrang vor möglichen negativen Konsequenzen auf Politik und Gesellschaft gibt; und einer sich immer mehr entwickelnden – sicherlich nachdem die Bewegungen an die Macht gekommen sind – rituellen Symbolik (Feste, Architektur, Grüße, Zurschaustellung der „Größe“ der Lehre in Kunst, großen öffentlichen Anlässen usw.). Sowohl in den religiösen Bewegungen wie im Sozialismus und Faschismus erfasst die „Idee“ auch die gelebte Wirklichkeit; sie durchdringt die Organisation und das Handeln der Mitglieder. Das macht auch ihren „totalitären Charakter“ aus, auf den wir weiter unten noch einmal eingehen werden. Mussolini spricht ganz offen vom Faschismus als „politischer Religion“. Und Sabine schreibt Marx eine „quasi-religiöse Überzeugung“ zu (Sabine 1973, S. 714).

Unterschiede bestehen natürlich in der Herleitung der normativen Ziele (Geschichte anstatt Heilige Schriften), dem Betonen des Diesseits anstatt des Jenseits, der viel radikaleren Betonung des Freund-Feind-Bildes und die Hervorhebung der Partei als neue Organisationsform. Wir werden weiter unten ausführlich auf die Herrschaftsstruktur eingehen, die sich mit der normativen Theorie verbindet und feststellen, welche Unterschiede und Ähnlichkeiten sich hier weiter zwischen den beiden Spielarten der „Ideokratien“ zeigen lassen.

Man sollte allerdings auch auf die völlig anders gelagerten Erkenntnisgrundlagen der beiden Ideologien hinweisen, die ja bereits in der Geschichtsbezogenheit anklagen.

7.3.2 Unterschiede in den theoretischen Grundlagen

Während der ML seine Vorstellungen vom Heil über eine rational begründete philosophische Lehre zu rechtfertigen versuchte und absoluten Anspruch auf Erkenntnis der „Wahrheit“ über die menschlichen Entwicklungsgesetze beanspruchte, bezog sich der Faschismus viel eher auf Elemente, die in einer seit Mitte des 19. Jahrhunderts wichtiger werdenden „lebensphilosophischen“ Gegenströmung zur Betrachtung des Menschen als Vernunftgeschöpf hervorgehoben wurden, nämlich auf Triebe, Willen, oder Instinkte (s. u.). Eine rationale Begründung mit dem Anspruch auf Wahrheit und mit wissenschaftlicher Methode unterlegt, war nie das Ziel des Faschismus. Es genügte, „Mythen“ zu schaffen, die als „Erweckungserlebnis“ dienten und zur Mobilisierung des Kollektivs

genutzt werden konnten¹⁰. Der Marxismus-Leninismus appellierte an den Verstand, die Faschisten ans Gefühl. In beiden Fällen ging es aber natürlich um politische Machteroberung, die hier aber nicht mehr über das Naturrecht, die Tradition oder göttliche Lehren legitimiert wurde, sondern bei der neue Theorien, Ideologien, Bilder genutzt wurden, um den Kampf mit den bestehenden Verhältnissen zu beginnen. Diese sind ein Aufruf zur Veränderung und nicht einfach die Rechtfertigung des Bestehenden.

7.3.2.1 Die „wissenschaftlichen Grundlagen“ des Marxismus-Leninismus

Marx zählte anfänglich zu den „Junghegelianern“¹¹. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass in seinem Werk Hegels Vorstellungen von einer sich in dialektischer Bewegung befindlichen Entwicklung der Menschheit Eingang fand, ja konstitutiv wurde für seine Geschichtstheorie, die als Grundlage des „Heilversprechens“ angesehen werden kann. Dabei stellte er bekanntermaßen Hegel „auf die Füße“ (Marx und Engels 1969a): von der Welt des „Geistes“, der Ideen, auf die „gesellschaftlichen Verhältnisse“, die die jeweils herrschenden Ideen nach Marx erst erklären¹².

„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar“ (Marx und Engels 1969a, S. 20).

„Geschichtsschreibung“ müsse von den „natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen“

¹⁰„Mythos“ war ein zentraler Begriff bei Georges Sorel, der von Mussolini verehrt wurde. Der Mythos sollte den Gegensatz zum Reich der „Ideen“ darstellen, mit denen Utopien angegangen wurden. Bei Sorel ist Mythos „Wallung“, Ausdruck des Willens etwas zu verwirklichen, in letzter Konsequenz wird es der „Entscheidungskampf“ (Ottmann 2010, S. 284). Bei Mussolini wird der Mythos die „Nation“. Alfred Rosenberg nimmt den Begriff „Mythus“ in seinem Hauptwerk auf (Rosenberg 2011).

¹¹Distanzierte sich dann aber in der „Deutschen Ideologie“ deutlich von ihnen (Marx und Engels 1969a).

¹²„Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (Marx und Engels 1969a, S. 26).

(idem: 21). Die materiellen Bedingungen, die Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, sowie das menschliche Handeln treiben die Geschichte voran, nicht der Weg vom einfachen zum absoluten Geist wie bei Hegel. Trotzdem gibt es bei Marx (und Engels) wie bei Hegel einen (allerdings unbestimmteren) Anfang der geschichtlichen Bewegungen und vor allem, dies ist zur Genüge angedeutet worden, auch einen Endpunkt. Das teleologische Element als Bewegungsgesetz bleibt in der Religion, bei Hegel und auch im ML gleich.

Die Dialektik enthüllt die „Bewegungsgesetze“ der Geschichte, die über-individuell wirken und Produkt des unbewusstesten Handelns aller und damit nicht kontrollierbar sind, auch wenn das Handeln der Menschen immer wieder die Grundlage jeder geschichtlichen Bewegung ist. Wichtig ist hier aber, dass Marx, im Übrigen wie Hegel, deterministisch denkt: Es kommt unweigerlich auf jeweils höheren materiellen Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaften (und nicht der ideellen Entwicklungsstufen wie bei Hegel) zu Spannungen (zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen), die, nach einer Revolution, eine neue Epoche der Klassengesellschaft einleiten. Bei Marx ist Geschichte die Geschichte von Klassengesellschaften, konzipiert als Beziehung von Macht und Ausbeutung zwischen bestimmten, ökonomisch definierten sozialen Gruppen. Bei Hegel gibt es nur Völker, die miteinander im Streit liegen können. Da nach Marx die ökonomische Ausbeutung ein notwendiges Phänomen in Klassengesellschaften ist, so besteht nach ihm ein fortdauernder Kampf um die Beseitigung dieser Ausbeutung auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen der Klassengesellschaften. Ausbeutung betrifft die materiellen, ökonomischen Verhältnisse, die „Basis“ in der gesellschaftlichen Entwicklung.

Die Politik und damit die politische Herrschaft ist der „Überbau“ der gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse. Die materiellen Ausbeutungsverhältnisse werden sozusagen spiegelbildlich im Überbau reproduziert, womit das, was für Hegel noch Eins-Sein möglich machte, nämlich der Staat, zu einem Instrument der Ausbeutung der „herrschenden Klassen“ herabgestuft wird. In einer Klassengesellschaft kann es auch nur einen Klassenstaat geben. Der Staat ist so für die Marxisten-Leninisten ein Unterdrückungsinstrument. Als Instrument kann man ihn sich folgerichtig auch zunutze machen, wenn man als unterdrückte Klasse an die Macht kommt. Dies wird von Engels im „Anti-Dühring“ ausgeführt (Engels 1975) und von Lenin zur Grundlage seiner Theorie der Revolution gemacht (Lenin 1978). Der Staat ist auch nach der Revolution durch die Arbeiterklasse noch Unterdrückungsinstrument, ja sogar ein notwendiges, um die sich noch aufbäumenden reaktionären Kräfte, die bisherigen herrschenden Klassen, nieder halten zu können. Dies firmiert dann bei Marx (siehe die „Kritik am

Gothaer Programm“ (Marx 1969c)) und Lenin („Staat und Revolution“ (Lenin 1978)) als die Zeit der „*Diktatur des Proletariats*“.

Gedacht war diese Periode als eine Zeit des Übergangs, in der es zu Repressionen kommen wird und man einer Führung durch den „Vorreiter der Revolution“, die kommunistische Partei bedurfte¹³.

Nach der Zeit des Übergangs, wenn der Ausnahmezustand also beendet und die klassenlose Gesellschaft Realität geworden ist – denn diese ist in der teleologischen Denkweise von Marx und Engels der Endpunkt der Geschichte, ganz einfach, weil es ohne Klassen auch keine dialektische Bewegung mehr geben kann – kann die Diktatur und auch der Staat aufgehoben werden. Man braucht nur noch Gemeinschaft und Ökonomie, in der ein jeder nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten, ohne Zwang und Ausbeutung leben kann (Marx 1969c).

Das Problem dieser Denkweise war natürlich, dass in keiner Weise klar noch festgelegt war, *wann* die Diktatur nicht mehr nötig sein würde. Solange es Feinde gibt – und die lassen sich leicht finden – solange muss die Diktatur auch aufrechterhalten werden. Der „Sozialismus“ mit der Abschaffung des Privateigentums galt zwar als Periode des Sieges des Proletariats, aber keineswegs als notwendiges Ende der Übergangsperiode. Während des Übergangs mussten mögliche Feinde beseitigt sowie das nötige „Klassenbewusstsein“ des siegreichen Proletariats hergestellt werden. Insofern musste die einmal eingeführte autoritäre politische Ordnung, in der eine revolutionäre Partei ohne Demokratie regierte, auch fortgeführt werden.

Wir werden im nächsten Kapitel noch einmal ausführlich auf die „Diktatur des Proletariats“ als autoritäre Herrschaft im ML eingehen. Hier gilt es vor allem zu verstehen, dass der Marxismus-Leninismus sich – wie auch Hegel seine Philosophie – als wissenschaftlich fundierte und nicht widerlegbare Theorie der geschichtlichen Bewegungsgesetze sah und sich so als eine Art „Offenbarung“ verstand, deren Lehren man zu folgen hatte, wenn man Ausbeutung und Misswirtschaft in der existierenden Klassengesellschaft überwinden wollte. Mithilfe einer konsequenten Anwendung der Theorie konnten „ideologische Blendungen“ der politischen Gegner sichtbar gemacht und damit der Arbeiterklasse die Möglichkeit der Befreiung gegeben werden. Der ML gab hierfür das Wissen und die praktischen Handlungsanleitungen, die den Gang der Geschichte

¹³„The communist party is the organizational and political lever which the most advanced section of the working class uses to direct the entire mass of the proletariat and the semi-proletariat along the right road“, schreibt Lenin 1920, also nachdem die russische Revolution stattgefunden hatte (Sabine 1973, S. 767).

beschleunigen konnten. Insofern war sie „Offenbarung“ und „Handlungskodex“ in einem wie im religiösen Rechtfertigungsdiskurs. Ihr Anspruch auf „wissenschaftliche Wahrheit“ war unumstößlich.

Der Glaube an die „unumstößliche Wahrheit“ der Theorie ist gleichzeitig die Legitimitätsquelle des ML. Die Berechtigung zu herrschen leitet sich dann – wie beim sittlichen und beim religiösen Autoritarismus – aus dem Wissen über die Theorie ab, über die „*revolutionäre Intellektuelle*“, organisiert in der „*avantgardistischen*“ Partei, verfügen. Es handelt sich also wieder um eine „*Denk-
aristokratie*“, die das Recht auf Herrschen erhält.

7.3.2.2 Die „*lebensphilosophischen Grundlagen*“ des Faschismus

Die philosophischen Grundlagen des Faschismus darzustellen ist unweil schwieriger, da es, wie gesagt, kein in sich geschlossenes philosophisches System wie es der Marxismus-Leninismus darstellt, gibt. Häufig appellierte man nicht an die Vernunft oder den Verstand, sondern an die Emotionen, die Gefühle. Trotzdem lassen sich gewisse Affinitäten zu naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen aufzeigen (wie Hitler seine Rassenlehre an Darwin anlehnte und Gentile den „totalen Staat“ an Hegel, sowie Mussolini seine Vorstellungen von der „Tat“ an Sorel). Dies sollte aber nie die Grundlage der faschistischen Bewegung sein, wie Alfred Rosenberg in seinem Buch über den Mythos des 20. Jahrhunderts überdeutlich machte (Sabine 1973, S. 816; Rosenberg 2011):

„The life of a race or people is not a philosophy that is logically developed and consequently is not a process that grows according to natural laws. It is the construction of a mystical synthesis or activity of soul which cannot be explained by rational inferences or made comprehensible by exhibiting causes and effects. . . . In the last resort every philosophy that goes beyond formal, rational criticism is not so much knowledge as affirmation (Bekenntnis) – a spiritual and racial affirmation, an affirmation of the values of character“.

Philosophische Gedanken, die sich für ein solches „Bekenntnis“ nutzbar machen ließen, können dann aber in der politischen Philosophie bei Arthur Schopenhauer (1788–1860) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) gefunden werden, obwohl sie sich schwerlich als Faschisten einstufen lassen. Dies gilt auch für Georges Sorel (1847–1922) und Henri Bergson (1859–1941), die ebenfalls im Zusammenhang mit der faschistischen „Ideologie“ genannt werden.

Schopenhauer wollte die Unterordnung der Vernunft, wie wir sie im deutschen Idealismus finden, unter die Triebkraft des „Willens“: „a restless and meaningless effort that desires all things and is satisfied with nothing, that creates and destroys but never attains“ (Sabine 1973, S. 810). Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, angetrieben durch diese irrationale Kraft, könne unmöglich mit den Kategorien unseres Verstandes erfasst werden. Es wäre besser, auf die Kreativität von Genies, Künstlern und Heiligen zu vertrauen, die sich dieser Triebkraft entziehen, ohne sie je kontrollieren zu können (idem). Seine Perspektive auf die Gestaltung der menschlichen Zukunft ist zutiefst pessimistisch. Seiner Meinung nach lohne es sich nicht zu kämpfen, um irgendetwas zu erreichen – etwas, was die Faschisten allerdings gerade nicht akzeptierten. Der Kampf zur Erreichung von Zielen wurde bei ihnen – wie bereits angeschnitten – gerade zentral. Der Begriff des „Willens“ allerdings wurde bei ihnen zur Antithese gegen die vorherrschenden rationalen Strömungen (wie der ML), die die Welt „vernünftig“ einrichten wollten. Es kam darauf an, Willen zu zeigen, eine Kraft der gewollten Veränderung, die Handeln erst ermöglichte, ohne dass dieser Wille bereits Substanz hatte oder kausal bedingt war.

Nietzsche wurde explizit von Mussolini vereinnahmt, allerdings, wie Ottmann behauptet, so, wie es ihm passte (Ottmann 2010, S. 174). Nietzsche schließt sich an den lebensphilosophischen Tenor der Irrationalität des Entwicklungsganges menschlicher Gesellschaften an. Er geht aber einen Schritt weiter als Schopenhauer, der noch versuchte, eine moralische Haltung im Buddhismus und im Künstlertum zu finden.

Die Moral kann auch nach Nietzsche keinen Rückhalt mehr in der Vernunft finden. Stattdessen sollten die Menschen dieses irrationale Wollen, dieses immer gegenwärtige Streben, akzeptieren in seiner Existenz an sich, ohne auf ein bestimmtes moralisches Ziel gerichtet zu sein. „Not pity and renunciation but the affirmation of life and the will to power are the inner forces of personality“ (Sabine 1973, S. 811). Bei ihm ist es aber nicht das Genie, der Künstler oder der Heilige, der zum Willen zur Macht in der Lage ist, sondern der „Held“, eine Denkfigur, der er angeborene Überlegenheit zuschreibt (idem):

„All moral values must be “transvalued” accordingly: in place of equality, the recognition of innate superiority; in place of democracy, the aristocracy of the virile and the strong; in place of Christian humility and humanity, hardness and pride; in place of happiness, the heroic life; in place of decadence, creation“ (idem).

Auf der anderen Seite stehen die „Massen“, denen Nietzsche lediglich einen „gesunden Instinkt“ zuschreibt, den Helden zu folgen. Demokratie¹⁴ und Christentum sieht er als Lehren, die genau diesen Instinkt korrumpieren würden. Hiermit ließe sich nur „Dekadenz“ erreichen. Der führende Held ist die Figur, die ihre eigenen Regeln schafft, nicht an moralische Skrupel gebunden ist, Kreativität ins Leben bringt und sich Opposition vom Halse schafft (Ottmann 2008, S. 244 ff.). Er überwindet alle konventionellen und moralischen Schranken und kann so in einer Welt, in der „Gott tot ist“ und keine Sicherheiten mehr gelten, überleben. Eine Ordnung, die diesen Führungspersönlichkeiten Raum gibt und die „natürlichen Instinkte“ der Massen gelten lässt, kann das Leben wieder bejahren und in die Hand nehmen.

Während diese Denkfiguren im Faschismus Anklang fanden und gerne von Mussolini und Hitler zur Begründung ihrer Ausnahmestellung verwendet wurden, so unterscheidet sich Nietzsches Denken aber grundsätzlich vom Faschismus in seinem „Internationalismus“. Der Faschismus sucht grundsätzlich die Emotionalität, den gemeinsamen Identifikationspunkt in der Nation als Ethnie bzw. in der Rasse. Gerade dagegen tritt Nietzsche an, fordert sich zu „entdeutschen“, „Europäer“ zu sein und zwischen den Völkern eher zu vermitteln. Sein „idealer Mensch“ ist wurzellos und kann überall gefunden werden und entstehen (Ottmann 2008, S. 242). Eine Rassengesinnung lässt sich bei ihm gerade nicht feststellen (Ottmann 2008, S. 246). Im gleichen Duktus tritt Nietzsche auch gegen den ML an. Ökonomische Reformen, Umverteilung von Reichtum könnten nicht den neuen Menschen schaffen, dessen es bedürfe. Sozialismus, so Nietzsche würde zur „Vernichtung des Individuums“ und einer „Fülle von Staatsgewalt“ führen – weitsichtige Blicke in die Zukunft (Ottmann 2008, S. 243).

Die Faschisten mussten also vorsichtig in der Verwendung von Nietzsches Ideen sein: manches passte gut wie eine gewisse Verachtung der Massen, die geführt werden mussten; die Verachtung für die Demokratie und den Liberalismus und eine skrupellose Haltung in Bezug auf das christliche Wertesystem. Vor allem aber lieferte Nietzsche ihnen einen ideellen Aufhänger, sich als Retter der „dekadenten Zivilisation“ darzustellen und den Aufbruch in eine neue, bessere

¹⁴Diese „historische Form vom *Verfall des Staates*“ (Ottmann 2008, S. 242). Der Staat ist auch bei Nietzsche, wie im Marxismus-Leninismus, als eine zu überwindende Form angesehen, bei ihm aber, um wieder die „Privatperson zu entfesseln“ (idem) und nicht um die klassenlose Gesellschaft zu ihrem Recht kommen zu lassen. Nietzsche ist dezidiert gegen ein Klassendenken und wendet sich eher an die Einzelpersonen. Der „ideale Mensch“, schreibt er, „ist ohne Staat und in allen Ständen möglich“ (idem).

Welt anzupreisen (Sabine 1973). Sie sahen in Nietzsche auch einen Vertreter des inzwischen weit verbreiteten Darwinismus, der in der Interpretation von Hitler zum Beispiel eine vollständige Begründung für die notwendige Reinheit der Rassen und Rassenunterwerfung lieferte (Hartmann et al. 2016, Bd. 1, Kap. 11). Der Internationalismus dagegen war in jedem Fall zu verwerfen. Der Gedanke der Nation arrivierte zur zentralen Idee.

Henri Bergson und Georges Sorel passen gut in dieses „lebensphilosophische“ Konzept, was sich Ende des 19. Jahrhunderts auf den Vormarsch machte. *Henri Bergsons* Intention war es, gegen die Vernunft anzusprechen und das hieß vor allem auch gegen wissenschaftliche „Wahrheiten“ (Sabine 1973). Vor allem könne der Verstand und die Vernunft nicht die „Lebenskraft“ – eine dem Willen Schopenhauers und Nietzsches ähnelndes Konzept – begreifen, die die gesamte Evolution durchdringe (Ottmann 2010, S. 284). Wieder wird von einer „Kraft“ ausgegangen, die für die gesellschaftliche Entwicklung verantwortlich gemacht wird und die das pure Gegenteil der Vernunft ist. Damit wird gleichzeitig auch die Distanz zur Vernunftphilosophie einschließlich der materialistischen Lehre von Marx und Engels markiert¹⁵.

Georges Sorel, der von Mussolini in besonderer Weise verehrt wurde, aber auch von Lenin verwendet wird, weiß sich mit den anderen hier genannten Philosophen in der Verachtung der bürgerlichen Gesellschaft einig (idem). Ottmann nennt ihn einen „Prophet(en) der Gewalt, ein(en) Denker, der das Leben als Kampf und Wagnis feiert“ (idem). Zentraler Begriff wird bei ihm, wie oben schon angedeutet, der „Mythos“, eine Idee oder Fiktion, die dazu verwendet werden kann, um starke Gefühle und den Willen zur Tat hervorzurufen (Sabine 1973,

¹⁵Dies kommt sehr deutlich in einer etwas längeren Passage von Rosenberg heraus und endet schließlich mit dem von den deutschen Faschisten besonders hervorgehobenen Begriff, dem Blut: „Humanity, the universal church, or the sovereign ego, divorced from the bonds of blood, are no longer absolute values for us. They are dubious, even moribund, dogmas which lack polarity and which represent the ousting of nature in favour of abstractions. The emergence in the nineteenth century of Darwinism and positivism constituted the first powerful, though still wholly materialistic, protest against the lifeless and suffocating ideas which had come from Syria and Asia Minor and had brought about spiritual degeneracy. Christianity, with its vacuous creed of ecumenicalism and its ideal of HVMANITAS, disregarded the current of red blooded vitality which flows through the veins of all peoples of true worth and genuine culture. Blood was reduced to a mere chemical formula and explained in that way. But today an entire generation is beginning to have a presentiment that values are only created and preserved where the law of blood still determines the ideas and actions of men, whether consciously or unconsciously“ (Rosenberg 2011, S. 1).

S. 813 f.). Im konkreten Fall ging es bei Sorel um den Generalstreik der Arbeiterschaft, der von ihm als ein solcher Mythos bezeichnet wurde. Der Mythos kann vereinen und so kollektives Handeln möglich machen und zum „Entscheidungskampf“ führen (Ottmann 2010, S. 284). Er ist in diesem Sinne „revolutionär“. Mussolini sah den Mythos als ganz zentrales Element der faschistischen Bewegung an: er war etwas, an das alle glauben konnten, das zur Tat und somit zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse aufzurufen half. Inhaltlich war für Mussolini allerdings später nicht der Generalstreik, sondern die Nation die Versinnbildlichung des Mythos. Sein „Marsch auf Rom“ war aber deutlich durch die Idee des Generalstreiks inspiriert.

Ein Mythos ist im Übrigen nicht verhandelbar, er tranchiert (Hitlers „Weltanschauung“, ein Begriff mit dem gleichen Inhalt, impliziert den Kampf bis in den Tod gegen andere Weltanschauungen¹⁶), wird zum Dogma und erzeugt Fanatismus, wenn man es negativ ausdrücken will. Die Faschisten bemächtigen sich also solcher Anti-Vernunft Begriffe. Ihre Intellektualität besteht in der Tat darin, „Mythen“ herzustellen, die genau das leisten können: den Aufstand und den Wechsel an der Macht zu erzielen. Mythen sind etwas anderes als die sonstigen rationalen Konzepte, die wir bei den Rechtfertigungsdiskursen vorgefunden haben, aber sie erfüllen den gleichen Zweck: im Endeffekt die Demokratie und den Liberalismus abzuschaffen und die Wende zu einer autoritären Ordnung einzuleiten. Sie sind außerdem zur Mobilisierung der Massen da, etwas was sie allerdings mit dem rationaleren marxistisch-leninistischen Konzept teilen. Sie sollen einen „Glauben“ erzeugen, nicht das „Wissen um die Wahrheit“¹⁷. Allerdings verkehrt sich jeder Dogmatismus schließlich in die Forderung nach Glauben. Nicht-Anfechtbarkeit ist sein Wesenselement. Insofern verwandelte sich der ML mit der Zeit auch immer mehr zu einer Glaubensfrage.

Am Anfang der Bewegung stand aber im ML die Theorie, die „Wahrheit“, die überzeugen sollte, um damit das revolutionäre Handeln zu ermöglichen.

¹⁶Man lese nur Rosenbergs erste Sätze in seinem Buch über den Mythos des 20. Jahrhunderts: „A youthful life force – which also knows itself to be age old – is impelled toward form; an ideology, a world view, has been born and, strong of will, begins to contend with old forms, ancient sacred practices, and outworn standards. This means no longer historically but fundamentally; not in a few special domains but everywhere; not only upon the heights but also at the roots (Rosenberg 2011).

¹⁷„...da sich aus der rein metaphysischen unbegrenzten Gedankenwelt ein klar umgrenzter Glaube formt. Sicherlich ist dieser nicht der Zweck an sich, sondern nur ein Mittel zum Zweck; doch ist er das unumgänglich notwendige Mittel, um den Zweck überhaupt erreichen zu können“ (Hartmann et al. 2016, S. 416).

Beim Faschismus stand am Anfang, wie Mussolini beschreibt, erst einmal die Tat und die Suche nach einer Doktrin¹⁸, die dann nicht Wahrheitssätze, wohl aber Glaubenssätze verkünden konnte, erfolgte anschließend, in diesem Fall nach der Machteroberung in Italien¹⁹. Tat – Doktrin – Glaubenskanon sind die Etappen im Faschismus. Doktrin – Tat – Glaubenskanon im ML.

7.3.2.3 Zwei Interpretationen: Totaler Staat im italienischen Faschismus und Rassentheorie im deutschen Faschismus

In der Herausbildung einer solchen Doktrin und der Entwicklung eines solchen Glaubenskanons unterschieden sich die beiden faschistisch geführten Länder. Beide griffen auf die „lebensphilosophischen“ Elemente zurück, wenn auch mehr, wie Mussolini es beschreibt „aphorismenhaft“. Der italienische Faschismus versuchte dann aber über den Neuhegelianer Gentile sich des Denkens Hegels zu bemächtigen und eine faschistische Philosophie des „Staates“ zu entwickeln. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund realer Macht – die italienischen Faschisten waren seit 1922 an der Macht – verständlich. Es bedurfte einer Theorie der Politik bzw. des Staates und seiner Organisation. Das 20. Jahrhundert war nach Mussolini nicht nur das Jahrhundert des Kollektivs, sondern auch des Staates (Mussolini 1933, S. 20). Das sah Hitler im Übrigen ganz anders. Der Staat war für ihn immer nur ein Mittel und die Bewegung – es dauerte ja bis 1933 bis die Nationalsozialisten an die Macht kamen – das Ausschlaggebende. Bei Mussolini und Gentile wird der Staat zum allumfassenden Organ, zum „totalen Staat“, im Sinne von Hegels absolutem Geist zum „ethischen Staat“. Das „Totale“ ist in der Verneinung der bei Hegel noch mitgedachten Dialektik von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu finden. Solche gesellschaftlichen Vermittlungsinstitutionen mit dem Bürger hatten hier keinen Platz mehr. Der Bürger war, wie Ottmann schreibt, nicht mehr „Bourgeois“, sondern nur noch „Citoyen“. Der Staat durchdringt auch

¹⁸„Fascism was not the nursing of a doctrine worked out beforehand with detailed elaboration; it was born of the need for action and it was itself from the beginning practical rather than theoretical.....a living movement“ (Mussolini 1933, S. 8). Und Hitler verkündete in „Mein Kampf“ nichts anderes, wenn er die Notwendigkeit anprangert, gegen die herrschenden Weltanschauungen eine „neue Weltanschauung“ zu setzen, um die faschistischen Ziele im Kampf zu erreichen (Hartmann et al. 2016, S. 415).

¹⁹„.....one would there find no ordered expression of doctrine, but a series of aphorisms, anticipations and aspirations which, when refined by time from the original ore, were destined after some years to develop into an ordered series of doctrinal concepts, forming the Fascist political doctrine“ (Mussolini 1933, S. 8-9).

noch Hegels „Gestalten des absoluten Geistes, Kunst, Religion und Philosophie“ (Ottmann 2010, S. 292). Und wie bei Hegel, so sollte der Staat auch die Sittlichkeit verkörpern. Von daher die Bezeichnung „ethischer Staat“²⁰. Natürlich ist der „objektive Geist“ nun der faschistische. Der Faschismus ist der Endpunkt der Entwicklung des „Geistes“ und damit der Entwicklung des „italienischen Volkes“. Diese Vereinnahmung von Hegels Lehre mit „Wein aus anderen Schläuchen“ führt dann zu den totalitären Ansprüchen in der Gesellschaft. Wir gehen weiter unten noch einmal darauf ein.

Hitler hatte Hegel nie gelesen. Seine Faszination gründete viel eher auf den Lehren Darwins und Gobineaus, aus denen er zwei grundlegende Gedanken entnahm: den der Rasse und das Recht des Stärkeren. Hierauf gründete er zusammen mit der Referenz an die ominöse „Arierrasse“ – deren Geschichte und Verbindung zum deutschen Volk Alfred Rosenberg versuchte „wissenschaftlich“ nachzuweisen – seine Rassentheorie, die das eigentliche Ziel der deutschen faschistischen Bewegung entwarf: die Etablierung einer „Herrenrasse“ (der Arier), einer Rasse, die in jeder Hinsicht kämpferisch und kulturell anderen Rassen überlegen sein sollte (Hartmann et al. 2016, Bd. 1, Kap. 11). Das ganze Kap. 11 des ersten Bandes von „Mein Kampf“, in dem Hitler diese Rassentheorie entwickelt, ist von dem Gedanken einer notwendigen Durchsetzung „starker Rassen“ gegenüber den schwächeren Rassen durchzogen. Die Vermischung beider Elemente würde die stärkere Rasse schwächen, was dann auch seinen Angriff auf das Judentum vorbereitete, die er als die schwache und doch überall präasente Rasse denunzierte. Hochstehende Rassen müssten erhalten bleiben. Dies sei aber gebunden an das „eherne Gesetz der Notwendigkeit und des Rechtes des Sieges der Besten und Stärkeren“. Dass so der Kampf, wie oben beschrieben, zum fundamentalen theoretischen Begriff und zum festen Bestandteil der politischen Praxis wurde, ist damit leicht verständlich. Über den Begriff der Rasse versuchte Hitler auch jedem Individualismus zu begegnen: die Rasse vereinte die Rassenmitglieder über das „Blut“, wie bereits oben erwähnt, und der Einzelne muss daraufhin „alle Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft“ stellen. Das Ziel ist damit klar: es

²⁰Mussolini (und Gentile) im Original: „For us Fascists, the State is not merely a guardian...nor is it an organization with purely material aims...nor is it a purely political creation.... The State...is a spiritual and moral fact in itself...and such an organization must be in its origins and development a manifestation of the spirit. The State is the guarantor of security both internal and external, but it is also the custodian and transmitter of the spirit of the people, as it has grown up through the centuries in language, in customs and in faith“ (Mussolini 1933, S. 21–22).

geht darum – auf der Grundlage von „unwiderlegbaren Naturgesetzen“ (!) – der deutschen Rasse ihre Entfaltungsmöglichkeiten (Stichwort „Lebensraum“) wieder zu geben. Dies müsse das Ziel jeder Politik sein und diesem Ziel müssten sich alle unterordnen. Das ist das totalitäre Element wie es im Rahmen der national-sozialistischen Doktrin begründet wird. Diejenigen, die sich widersetzen – auch dies wieder ein biologischer Begriff – „verseuchen“ die Rasse und müssen dementsprechend beseitigt werden, um den „gesunden deutschen Volkskörper“ zu bewahren. An politische Opposition ist so wohl kaum zu denken.

7.4 Der autoritäre Charakter von Herrschaft im marxistisch-leninistischen und faschistischen Rechtfertigungsdiskurs

Im Vorhergehenden wurden prinzipielle theoretische Bausteine des Rechtfertigungsdiskurses von sozialistischen und faschistischen Bewegungen vorgestellt und die Legitimitätsquellen dargestellt. Wie wirkt sich dies nun auf die Vorstellungen über die „richtige“ politische Ordnung und die Herrscherfiguren aus?

7.4.1 Die Diktatur des Proletariats im Marxismus-Leninismus

Beginnen wir mit der grundsätzlichen Haltung der Heilslehren zur Demokratie als politischer Ordnung. Wir sollten nicht vergessen – wie bereits am Anfang erwähnt – dass beide Ideologien auch in Auseinandersetzung mit bestehenden Demokratien (USA, Schweiz, Großbritannien) und einem virulenter werdenden Diskurs zur Einrichtung einer liberalen Demokratie entstanden sind. Und beide Ideologien haben sich explizit auf Demokratien als mögliche politische Ordnung in ihren Texten bezogen mit dem allgemeinen Tenor, die liberale Demokratie nicht als wünschenswertes Modell zur Erreichung ihrer Ziele anzusehen.

Von Marx, Engels und Lenin wurde die liberale Demokratie, die Regierungsform des „Bürgertums“, als Bestandteil einer Ordnung gesehen, in der die Arbeiterklasse mithilfe des „politischen Überbaus“ immer noch unterdrückt wird. Staat und Demokratie sind immer noch Erscheinungsformen der Klassengesellschaft. Beider bedarf man nicht mehr, wenn einmal das Privateigentum abgeschafft und der Kommunismus erreicht wäre. Voller Verachtung sprach schon Marx über das Parlament als „Schwatzbuden“, was von Lenin gerne aufgegriffen

wurde (Lenin 1978) und auch Hitler (Hartmann et al. 2016, S. 2, Band, Kap. 9) und Mussolini (1933, S. 9) vertraten die gleiche Missachtung solcher demokratischer Institutionen.

Marx, Engels und auch Lenin (bis zur Machteroberung in Russland) waren aber ansonsten durchaus Befürworter – im Gegensatz zu den Faschisten – einer politischen Ordnung, die dem Volk die Macht übergeben sollte. Während dies im „Kommunistischen Manifest“ aber noch undifferenziert als „Erkämpfung der Demokratie“²¹ formuliert wurde, so entwickelte Marx während der Ereignisse um 1848 und 1870 in Frankreich zumindest eine klare Haltung gegen eine parlamentarische Demokratie.

Marx begeisterte sich geradezu über die Ereignisse während der Pariser Kommune 1871, in der sich der erste Ansatz einer, was man heute „Rätedemokratie“ nennen würde, herausbildete. Diese kam dem, was er unter „Volksouveränität“ verstand, am nächsten. Lenin übernahm diese Auffassung über die Form der Demokratie in der Pariser Kommune in „Staat und Revolution“.

Man muss hierbei zwei Aspekte der Marxschen Auffassung über die Pariser Kommune unterscheiden: zum einen die spezifische Form einer Demokratie, die sich deutlich von einer parlamentarisch-liberalen Demokratie abgrenzte und zum anderen die Ansicht, dass diese Demokratie eine Herrschaftsform war, mit der das Proletariat nun seinerseits die Macht im Staat übernahm und seine eigene Klassenherrschaft zementierte. Engels und Lenin unterschieden sich in dieser Auffassung nicht.

Zum ersten Punkt: Marx übernimmt praktisch das, was sich spontan in der Pariser Kommune herausbildete als die Art und Weise, wie eine „proletarische Demokratie“ funktionieren sollte (Marx 1969b). Ohne dies hier ausführlich darzustellen, betrifft dies die Vorstellung einer „Bürgerwehr“, der bewaffneten Arbeiterschaft, die die Armee und Polizei des bisherigen Staates ablösen sollte; von Bürgerversammlungen, in denen gewählte Repräsentanten der Bevölkerung mit imperativem Mandat über Gesetze und Regierungshandeln abstimmen (er verwendet den Ausdruck „arbeitende Körperschaft“ (Marx 1969b, S. 339); damit fiel auch die Unterscheidung von Legislative und Exekutive weg; von der Abschaffung der richterlichen Unabhängigkeit; einer Dezentralisierung der politischen Macht an die Kommunen (lokale Selbstregierung) (idem: 340–342); der Auflösung und Enteignung der Kirchen; einer gleiche Entlohnung für alle,

²¹„Wir sahen schon oben, dass der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist.“ (S. 15 des „Kommunistischen Manifestes“ in der Fassung von www.kommunisten.de).

auch der jederzeit absetzbaren Bediensteten der Kommune; sowie der Errichtung von Arbeitergenossenschaften.

Eine solche Form der Demokratie entspricht nicht mehr einem liberalen Modell der Demokratie. Dabei ist es vor allem die fehlende Machtkontrolle über die entscheidenden Bürgerversammlungen und das Fehlen eines unabhängigen Rechtsstaates, die hier abweichen. Aus der Logik einer solchen „Rätedemokratie“ heraus ist die Art der Organisation verständlich: alle Vertreter sind unmittelbar aus dem Volk hervorgegangen und ihm unmittelbar verantwortlich. Vermittelnder Instanzen bedarf es hier nicht mehr. Dass dieses Modell ein Ideal war und in der Praxis sehr schnell durch die Macht der „Ausschüsse“ ersetzt wurde, in der das „Volk“ wenig zu sagen hatte, wurde von Marx dann negiert²².

Marx sah dies als genau die richtige Organisationsweise an, mit der der „Übergang“ zur klassenlosen Gesellschaft in Angriff genommen werden konnte. Und damit kommen wir zum zweiten Punkt: Marx betrachtete – und Lenin stimmte dem später zu – diese Form der Demokratie als „Regierung der Arbeiterklasse“ (Marx 1969b, S. 342), „die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte“ (idem). Der Punkt ist, dass damit eine neue Form der Klassenherrschaft in Kauf genommen wurde, die dazu dienen sollte, zunächst einmal die Macht der alten Klassen vollständig zu brechen und zu zerstören, gleichzeitig die ökonomische Ordnung über die Sozialisierung der Produktion verändern sollte, um schließlich – der Endpunkt – die kommunistische Gesellschaft zu errichten, in der solche Unterdrückungsformen – und Staat und Demokratie waren, wie gesagt, für Marx explizit Unterdrückungsformen – nicht mehr nötig waren²³. Die Regierung der Arbeiterklasse,

²²„Die Praxis der *Commune* kam noch hinzu. Das imperative Mandat blieb eine bloße Versicherung. Kein einziger Mandatar wurde zurückgerufen. Keine einzige Wählerversammlung fand in den 62 Tagen der *Commune* statt. Es regierte – wie in jeder Rätedemokratie – nicht die Versammlung der Abgeordneten, sondern ein Ausschuss“ (Ottmann 2007, S. 170).

²³Dies formulierte er erstmals 1850 in den „Klassenkämpfen in Frankreich“: Der „revolutionäre Sozialismus“ – in Abgrenzung zum „doktrinären Sozialismus“ – sei die „Permanenzklärung der Revolution, die Klassendiktatur des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassengesellschaft überhaupt....“ (Marx 1969a, S. 89). Und in der „Kritik des Gothaer Programms“ wiederholt er diese Auffassung: „Zwischen der kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats“ (Marx 1969c, S. 28).

die Rätedemokratie war aber eine „Diktatur“, weil sie die anderen Klassen in ihrer Entfaltung hindern musste und die Macht einer Klasse über alle anderen stellte. Minderheitenrechte konnte es in dieser Verfassung natürlich auch nicht geben.

Marx vertrat also eine Idee der Volkssouveränität, die allerdings auf Unmittelbarkeit von „Volk“ und „Vertretern“ gegründet war und zudem explizit als Instrument zur Unterdrückung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen vorgesehen war. Diese Ordnung wurde von Marx, Engels und Lenin nicht als autoritär angesehen, wenn man den Aspekt der „notwendigen Unterdrückung“ über die „Regierung der Arbeiterklasse“ ausklammerte. Die Rätedemokratie entsprach aber nicht dem Standard einer liberalen, parlamentarischen Demokratie mit vermittelnden Organen und Kontrollinstanzen zur Vermeidung von Machtmissbrauch. Sie war in dieser Hinsicht defizitär.

Unter Lenins Signatur verwandelte sich dann aber dieser zumindest quasi-demokratische Gehalt der „Diktatur des Proletariats“ in eine wirklich autoritäre Ordnung, in der dann auch der „Arbeiterklasse“ schließlich die Rechte und Möglichkeiten fehlten, um eigenständig an der Demokratie teilzunehmen. Dies lag vor allem an einem entscheidenden Element, das Lenin im Gegensatz zu Marx in die Organisation der „Diktatur“ einführte, nämlich die *Partei* als tragendes Element der Regierung, die praktisch die Rolle der Versammlungen und Ausschüsse in der Pariser Kommune mit ihren gesetzgebenden und exekutiven Funktionen übernahm.

Auch Marx und Engels wählten zu gegebenem Zeitpunkt die Organisationsform einer „kommunistischen Partei“, um ihre Politik der Revolution voran zu treiben. Lenin, der im zaristischen Russland lebte, in der die Arbeiterklasse ja noch viel weniger verbreitet war als in den deutschen oder englischen Ländern, war ebenfalls Mitglied einer kleinen, konspirativen kommunistischen Partei. Die Partei war inzwischen in den meisten europäischen Ländern aufgrund der Anerkennung von Parlamenten innerhalb monarchistischer Regime zu einem festen Bestandteil zur Organisation politischer Meinungen geworden. Von daher erscheint sie als neues Element in den Diskussionen über die politische Ordnung der Staaten. Während Marx die Parteien aber in seiner Schrift über die Pariser Kommune nicht weiter erwähnt – weil es schlicht in dieser spontanen Bewegung an solchen Parteien fehlte –, so erhob Lenin von Anfang an und im russischen Kontext die Rolle der Partei für eine Revolution hervor.

Dies zeigt sich zuerst und vor allem in seiner Schrift „Was tun“ aus dem Jahre 1902 (Lenin 1988). In dieser Schrift geht es im Wesentlichen um die Frage, wie sich am besten die Herrschaft der Arbeiterklasse erreichen lässt. Lenin ist davon überzeugt – und das sollte sich als sehr folgenreich für die Herausbildung des

sowjetischen Sozialismus erweisen -, dass die Arbeiterklasse aus sich heraus, „spontan“ nur ein „ökonomistisches Bewusstsein“ entwickeln konnte, nur zu einem diffusen Verständnis der Unterdrückung, die im Kapitalismus stattfindet. Dies reiche aber nicht an ein „Bewusstsein“ ihrer Lage heran. Solange diese „Spontaneität“ das intellektuelle Niveau der Erhebung der Arbeiterklasse bleibe, solange würde sie der „bürgerliche Ideologie“ aufsitzen. Der Trade-Unionismus, der Ökonomismus, seien Ausdruck dieser Haltung, die letztendlich zu keiner Herausforderung des kapitalistischen Systems führe, sondern zur Akzeptanz und höchstens kleinen Reformschritten, die die Klassengesellschaft aber aufrecht erhalten würden.

Was es also brauche, sei eine Partei, die, wie Lenin sagte, den „revolutionären Sozialismus“ vertritt und die Arbeiterklasse zu Bewusstsein anstatt Spontaneität führen kann²⁴. An dieser Frage zwischen dem „revisionistischen“ und „revolutionären“ Weg spaltete sich damals die Arbeiterbewegung insgesamt. Lenin vertrat den revolutionären Weg. Für ihn galt es das „Heil“ so schnell wie möglich zu erreichen. Das „Bohren dicker Bretter“ lag ihm nicht.

Insgesamt offenbart sich hier noch einmal die Ansicht von der „Klasse an sich“ und der „Klasse für sich“. Erstere ist höchsten durch die Spontaneität charakterisiert. „Klasse für sich“ kann man nach Lenin nur über die Kenntnis der marxistischen Lehre – die ja die Wahrheit und damit den Weg zur Revolution, ja die Notwendigkeit der Revolution erkennt – und mithilfe der Intellektuellen erreichen, die diese Lehre verstanden haben. Die Partei ist die „Verkörperung des Bewusstseins“. Sie ist über ihr Wissen zur Planung und zur Voraussicht befähigt. Sie ist die „Avantgarde“ der Verwirklichung des kommunistischen Weges. Ihre Aufgabe ist die „Indoktrinierung“ der Arbeiterklasse über die Propaganda des revolutionären Weges²⁵. Die Partei hat jede Möglichkeit zu gebrauchen, um diese Indoktrinierung voran zu treiben und bei der Revolution eine Vorreiterrolle zu spielen.

²⁴„Darum besteht unsere Aufgabe...darin, die Arbeiterbewegung von dem spontanen Streben des Trade-Unionismus, sich unter die Fittiche der revolutionären Sozialdemokratie zu bringen“ (Lenin 1988, S. 6 des Kapitels 2b der Onlineausgabe).

²⁵Sie sind, wie Münkler schreibt, die „Agitatoren“. „Der Agitator treibt voran, setzt etwas, das seiner Auffassung nach eher träge ist, in Bewegung und bringt seine politischen Vorstellungen und Ziele ins Volk. Der Agitator ist immer auch ein Erzieher des Volkes, und er treibt es dort hin, wohin es aus eigener Kraft den Weg nicht schaffen würde. Der Agitator steht zum Volk wie die Elite zu Masse; er gibt sich vielleicht als einer aus dem Volk aus, aber in seinem Tun wie Reden geht er zum Volk auf Distanz, indem er es antreibt oder ihm vorangeht“ (Münkler 2011, S. 203).

Innerhalb der Partei sollen „Berufsrevolutionäre“ wirken, deren Herkunft für Lenin im Grunde genommen egal war, obwohl er durchaus die führende Rolle der Mittelschichten-Intellektuellen sah, zu denen Marx, Engels und auch er selbst zählten. Diese Berufsrevolutionäre ziehen ihre Legitimität aus der Tatsache, dass sie sich voll und ganz der Verwirklichung der Diktatur des Proletariats und dann des Kommunismus hingeben. Sie sind „Gesinnungsethiker“, deren einzige Aufgabe die Erreichung dieses Ziels ist.

Lenin wollte von Anfang an die Zahl solcher Berufsrevolutionäre klein halten. Das hatte damals viel mit der Notwendigkeit zur Konspiration im zaristischen Reich zu tun. Die Entdeckungsgefahr war groß und die Reduzierung der Zahl der Revolutionäre deswegen eine Minderung des Risikos entdeckt zu werden. Dies lässt sich also noch strategisch begründen, wird sich dann in der Zukunft aber als der erste Schritt zu einer Verselbständigung dieser Führungsstruktur erweisen.

Das zweite Charakteristikum, das er empfiehlt, ist, dass die Partei „notwendigerweise“ zentralistisch zu sein hat. Auch dies vor dem Hintergrund einer möglichen Entdeckung. Eine Wahl der „Revolutionäre“ sei ebenfalls ein unsinniges Prinzip für eine solche Partei, da es ja in dem Sinne keine Wählerschaft gäbe, die die Kompetenzen der Führung einschätzen könnte und weil auch in diesem Fall Konspiration vor Demokratie gehe. Damit bestand für ihn ein Selbst-Selektionsprinzip der Parteiführung, wodurch auch gleichzeitig garantiert würde, dass diese Führer ihre „Verantwortlichkeit“ spüren und wahrnehmen²⁶. Lenin mokiert sich an dieser Stelle noch über die Ansichten einer „primitiven Demokratie“, bei der man meint, dass bei der Leitung der Gewerkschaft (als Beispiel) „alles von allen getan werde: nicht nur wurden alle Fragen durch Abstimmung aller Mitglieder entschieden, sondern auch die Ämter wurden von allen Mitgliedern der Reihe nach ausgeübt“ (Lenin 1988, 4e, S. 8).

Die Haltung zur Demokratie durchzog auch Lenins späteres Denken über die „Diktatur des Proletariats“ und während des sowjetischen Systems bis zu seinem Tod im Jahre 1924. Ein „Mehrheitsprinzip“ könne es im Klassenkampf

²⁶„Und es wäre ein großer Fehler, wollte man glauben, daß die Unmöglichkeit einer wirklichen „demokratischen“ Kontrolle die Mitglieder der revolutionären Organisation unkontrollierbar macht. Sie haben keine Zeit, an spielerische Foren des Demokratismus zu denken (des Demokratismus innerhalb eines engen Kreises von Genossen, die vollkommenes Vertrauen zueinander haben), aber ihre *Verantwortlichkeit* empfinden sie sehr lebhaft, und zudem wissen sie – aus Erfahrung, daß eine aus wirklichen Revolutionären bestehende Organisation vor keinem Mittel zurückschrecken wird, wenn es gilt, sich von einem untauglichen Mitglied zu befreien“ (Lenin 1988, 4e, S. 7, Onlineausgabe).

nicht geben. Deswegen sei die Negierung der parlamentarischen Demokratie in der Übergangsphase auch konsequent. Allerdings bedürfe es neben „Sowjets“, die Lenin als äquivalent zu den Versammlungen in der Pariser Kommune ansah, unbedingt der Partei, die den ökonomischen und sozialen Übergang regeln müsse (Sabine 1973, S. 761). Insgesamt blieb die Demokratie aber für ihn ausschließlich ein Instrument, um die Klassenherrschaft abzuschaffen. Dass dabei Freiheitsrechte verloren gehen würden, schien logisch. Hierin war er noch viel expliziter als Marx:

Die Diktatur des Proletariats aber, d.h. die Organisation der Avantgarde der Unterdrückten zur herrschenden Klasse, um die Unterdrücker niederzuhalten, kann nicht einfach nur eine Erweiterung der Demokratie ergeben. Zugleich mit der gewaltigen Erweiterung des Demokratismus, der zum erstenmal ein Demokratismus für die Armen, für das Volk wird und nicht ein Demokratismus für die Reichen, bringt die Diktatur des Proletariats eine Reihe von Freiheitsbeschränkungen für die Unterdrücker, die Ausbeuter, die Kapitalisten. Diese müssen wir niederhalten, um die Menschheit von der Lohnsklaverei zu befreien, ihr Widerstand muß mit Gewalt gebrochen werden, und es ist klar, daß es dort, wo es Unterdrückung, wo es Gewalt gibt, keine Freiheit, keine Demokratie gibt. (Lenin 1978, S. 6 der Onlinefassung).

In der Diktatur des Proletariats gäbe es eine „Demokratie für die riesige Mehrheit des Volkes“, aber sie sei eine „Diktatur der Mehrheit“, was die „Ausbeuter, die Unterdrücker des Volkes“ betrifft (idem). Richtige Freiheit gäbe es erst im Kommunismus, wo zunächst eine „vollkommene Demokratie“ möglich wird, ohne Unterdrückung von Minderheiten, aber diese Demokratie könne dann nach und nach „absterben“ – wie Engels es bereits in „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ (Engels 2017) formuliert hatte -, weil sich die Menschen im Kommunismus „gewöhnen werden, die elementaren, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, ohne den besonderen Zwangsapparat, der sich Staat nennt, einzuhalten“ (idem).

Wie die Demokratie, so gäbe es auch noch den Staat in der Zeit des Übergangs, weil er die Machtmittel zur Unterdrückung der alten Klassen zur Verfügung stellt. Dieser Staat sei aber bereits ein Übergangsstaat, weil der Repressionsapparat viel kleiner gehalten werden könnte angesichts der Minderheit, die man nun unterdrücken müsse (idem: 7–8). Dies zeigt allerdings eine sehr beschränkte und typische Sichtweise von dem, was der Staat eigentlich ist.

Kommen wir aber zur Partei zurück, die ich ja als das Zentrum von Lenins autoritären Ordnungsvorstellungen dargestellt haben. Die Vorstellungen über die

Organisation der Partei, die er 1902 als die richtige für den Weg zur Revolution ansah – also eine kleine Zahl von selbstselektierten Berufsrevolutionären mit einer zentralen Führung –, blieb auch kurz vor und nach der Revolution unverändert. Die Vorstellung, dass die Revolution nur von einer marxistisch geschulten Intellektuellenschicht voran- und dann durchgeführt werden konnte, verleitete auch nach der Revolution noch dazu, diesen Führungsanspruch der Partei zu perpetuieren und erst den Kommunismus als den richtigen Zeitpunkt der Auflösung der Partei anzusehen. Da der Zeitpunkt aber völlig unbestimmt war – der Kommunismus wurde ja nie richtig definiert; die vage Formulierung von Marx über die Welt, in der jeder nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten leben könnte, wurde nie weiter präzisiert, sodass es natürlich der Partei vorbehalten war, um festzustellen, wann der Kommunismus angebrochen sei – gab es erst einmal keinen Grund, die existierende Führungsstruktur zu verändern.

Mit der Denkfigur des „demokratischen Zentralismus“ (Sabine 1973, S. 772) wurden die Basisprinzipien der Führungsstruktur dann später von Lenin weiter ausgeführt. Das demokratische Element bestand einerseits aus der Möglichkeit der Parteimitglieder, die Parteiführung zu wählen (was praktisch nichts am Selbst-Selektionsprinzip der Parteilite änderte, da grundsätzlich die Parteiführung selber die nächsten Kandidaten zur Integration in die Parteiführung vorschlug (bis heute funktioniert dies so in der kommunistischen Partei Chinas) und auf der anderen Seite dass bei Parteikongressen, die alle paar Jahre abgehalten werden sollten, durchaus Diskussionen zugelassen waren, die dann auch Gehör bei der Parteiführung finden sollten, dass aber ansonsten die Direktiven der Parteiführung zählten. Bindende Mechanismen, um die Parteiführung tatsächlich rechenschaftspflichtig zu machen, gab es nicht. Am Bezeichnendsten für diese Ordnungsvorstellung ist hier der Satz Lenins, „that there shall be a strong party centre whose authority is universally and unquestioningly recognized for all leading party comrades in the period between congresses“ (Sabine 1973, S. 772).

In Bezug auf die Selektion der Parteimitglieder formuliert Lenin allerdings wieder die gleiche Auffassung wie 1902: eine „natürliche Selektion“ bringe der kommunistischen Partei die „besten, meist klassenbewußten, hingebungsvollsten und weitsichtigsten Arbeiter“ (Sabine 1973, S. 767 (meine Übersetzung; DB)).

Die Partei brauche es auch weiterhin, weil sie das „Gesamtinteresse“ der Arbeiter vertrete und nicht in Faktionen zerfalle. Und: „The communist party is the organizational and political lever which the most advanced section of the working class uses to direct the entire mass of the proletariat and the semi-proletariat along the right road“ (Sabine 1973, S. 767).

Die Partei ist also die Avantgarde der notwendig stattfindenden Transformation von Kapitalismus zu Kommunismus. Lenin sah aber immer deutlich,

dass – um eine Massenbewegung zu entwickeln oder aufrecht zu erhalten – es auch einer permanenten Verankerung der Partei in der Arbeiterklasse bedurfte. An einer Stelle beschreibt er die Arbeiterklasse als eine Kraft mit spontanem Willen, der impulsiv hervortrete aber dann in die richtigen Bahnen gelenkt werden müsste. Hierfür bedürfe es der Partei. Ohne diesen spontanen Willen der Arbeiterschaft habe die Partei keinerlei wirkliches politisches Gewicht. Sie müsse den Willen lenken. Insofern sieht sie sich immer als Ausdruck des Willens der Arbeiterklasse, die sich ihrer eigenen Ziele aber nicht bewusst werden könne. Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass die Partei immer im Gleichklang mit den Stimmungen in der Arbeiterschaft bleiben muss. Sie darf weder zu weit in ihren Absichten vorpreschen, ohne die Arbeiterklasse „mitnehmen“ zu können, noch darf sie hinter dem Spontaneitätspotenzial zurückbleiben und etwa nicht ihre Chance wahrnehmen, um die Revolution weiter voran zu treiben. Partei und Arbeiterschaft sind nach Ansicht Lenins untrennbar verbunden wie Geist und Körper. Das eine kann nicht ohne das Andere funktionieren.

Wir sehen also, zusammenfassend, wie Lenin über die Hervorhebung und Alleinstellung der Partei, die aus einem kleinen, elitären und selbst-selektierten Zirkel besteht, eine autoritäre politische Ordnung konstruiert, deren Legitimität über solche theoretischen Denkfiguren wie dem „falschem und richtigen Bewusstsein“ und dem „Klassenkampf“ hergestellt wird. Unter diesen Annahmen bedarf es einer Bewusstmachung, um das Ziel, den Kommunismus, um den sich alles dreht als Endpunkt der Geschichte, verwirklichen zu können. Der Leninismus ist, wie der Faschismus, eine Ideologie des Kampfes, die auf Veränderung der Welt unter manichäischen Vorstellungen ausgerichtet ist. Das Ziel selbst ist ein Versprechen auf die Zukunft, da weder Inhalt noch genauer Zeitpunkt des Eintreffens des Heils jemals definiert werden, aber jede Aktion dazu dienen soll, diesem Ziel näher zu kommen. Die Legitimität der „Regierung“ ergibt sich sowohl aus dem Wissensvorsprung in Bezug auf die „wahre Lehre“ als auch aus dem funktionalen Verhältnis zwischen Partei und Arbeiterklasse, die im Ziel der Verwirklichung des Kommunismus vereint sind. Aufgrund des Wissensvorsprungs kann es in dieser Konstruktion dann natürlich auch keine Belehrung von „unten“ geben. Zwar sollen Diskussionen in der Partei stattfinden, tatsächlich aber steht die absolute Autorität der Parteizentrale außer Frage, sodass Trotzki Lenin irgendwann vorwirft, nicht die Diktatur des Proletariats, sondern die Diktatur der Partei vorbereitet zu haben.

Die Unbestimmbarkeit des Heils macht auch jede konkrete Verantwortung der Parteiführung gegenüber dem „Publikum“ unmöglich und ebenso wenig kann etwas konkret eingefordert werden. Dies vergrößert die Autorität der Partei, deren Herrschaft ansonsten durch fehlende Machtkontrolle und fehlendem Rechtsstaat

gekennzeichnet ist. Die Vorstellung einer direkten Selektion durch das Volk wie sie in der Pariser Kommune lebte, war für Lenin nie einer wirklichen Erwägung wert. Die „natürliche Selektion“ der Berufsrevolutionäre würde funktionieren. Das Einzige, was von Berufsrevolutionären gefordert wurde, war die absolute Hingabe an das Ziel. Ohne Machtbeschränkung ließ dies natürlich Tür und Tor für Missbrauch offen. Und gleichzeitig verschaffte die grundlegende Denkfigur des Klassenkampfes, die die Welt in Freund und Feind einteilte, jede Legitimität, um Repression auszuüben. Feinde ließen sich immer erkennen und dies brauchte nicht nur der Klassenfeind zu sein, sondern betraf auch interne Parteikritiker, die die Führung anzuzweifeln wagten. Trotzki hat dies bitter erfahren müssen.

Der totalitaristische Gedanke äußert sich dann schließlich in der ideellen und materiellen Kontrolle der Gesellschaft: ideologisch, weil die Parteizentrale ideologische Leitlinien vorgibt und dabei auch nicht vor Regulierung von Kunst und Wissenschaft zurückschreckt, materiell in Form von zentralistischer Wirtschaftsplanung, fehlendem Rechtsstaat und Repression.

Die Parteiherrschaft Lenins war immer eine, die „für das Volk“ konzipiert sein sollte, aber sicher keine „des Volkes“ war oder „durch das Volk“ gemacht wurde.

7.4.2 Das „Führertum“ im faschistischen Rechtfertigungsdiskurs

Auch der faschistische Rechtfertigungsdiskurs stellt durchaus einen Bezug zur Demokratie her. Sowohl Mussolini wie Hitler sehen ihre politische Ordnung als eine Form der Demokratie an. Wie dies konkret aussieht, zeigt sich weiter unten. Zunächst bedeutet diese Behauptung, dass sich die Demokratie bzw. der Rechtfertigungsdiskurs der Volkssouveränität als Bezugspunkt der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert nicht mehr wegdenken lässt. Sie bleibt eine Folie, auf der alternative Rechtfertigungsdiskurse entworfen werden. Dass dies keineswegs die Errichtung einer autoritären Ordnung verhindert, wie Lenins Parteidiktatur beweist und dass damit nicht unbedingt an die liberalen, parlamentarischen Institutionen angeknüpft wird, wie Marx Begeisterung über die Pariser Kommune offenbart, haben wir bei der Darstellung des ML gezeigt. Auch der Faschismus meint mit dem Bezug auf die Demokratie keineswegs die Selektion der Repräsentanten durch das Volk, Machtkontrolle, Rechtsstaat oder Ermächtigung der Bürger.

Mussolini und Gentile bezeichnen den italienischen Faschismus als „organisierte, zentralistische und autoritäre Demokratie“ (Mussolini 1933, S. 16)

und Hitler spricht von der „wahrhaften Demokratie“ oder auch der „Führerdemokratie“. Immer geht es dabei – dies ist die Referenz an die Volkssouveränität – um die Verankerung der politischen Eliten im „Volk“, wie dies ja auch bei Lenins Vorstellungen von der natürlichen Verbindung von Partei und Arbeiterklasse gedacht war. Nie aber ist dabei an die Wahl der Elite durch das Volk gedacht. Die Faschisten ziehen sich, wiederum wie Lenin, auf den Standpunkt der „natürlichen Auslese“ des Führungspersonals zurück.

Und im Leninismus wie im Faschismus ist die *Partei* die Avantgarde der Bewegung. Die Partei ist die notwendige und richtige Organisationsform, um das System zu ändern. Sie wandelt dabei ihren Charakter als Repräsentantenpartei zur revolutionären Partei, die eine Bewegung führen muss. Die Partei ist nun eine Kampfgemeinschaft, deren Aufgabe es in jedem der beiden Lehrgebäude ist, die intellektuelle, ideelle Vorhut zu übernehmen und einen Glaubenskanon zu entwerfen, der dem „spontanen Willen“ des Volkes „entspricht“ und diesen kanalisieren hilft. Hier denken die Faschisten nicht anders als Lenin. Damit kommt der Parteiführung gleichzeitig die Rolle als „wissende Elite“, in der religiösen Terminologie auch als „Priesterschaft“ des gemeinsamen Glaubens zu.

Gleichzeitig wird auch im Faschismus die Führungsrolle der Eliten durch eine weitgehende Zentralisierung der politischen Macht in der Partei gefestigt. Die faschistische Partei ist nicht von unten nach oben organisiert, sondern gibt den Parteimitgliedern und der Bevölkerung noch weniger Raum zur Mitsprache als im ML. Mitsprache von unten kann die nötige Bewegungsfreiheit und Schlagkraft der Partei im Kampf um die Systemveränderung nur aufhalten (Hartmann et al. 2016, Bd. 2, Kap. 5).

Ähnlich wie beim ML sind die Ziele der Partei dabei relativ unbestimmt: das „Heil“ besteht in der Wiedererreichung von „nationaler Stärke“ bzw. der „reinen Rasse“. Wann dies erreicht ist, wann also der Kampf beendet sein wird, bleibt unbestimmt. Auch dies zementiert die autoritäre Rolle der Parteiführung.

Machtkontrollen haben auch in der faschistischen Partei keinen Platz. Hitler rechtfertigt dies zum Beispiel durch die unmittelbare – und das „unmittelbar“ ist hier zu unterstreichen – Verbindung von Führer und Volk durch das Blut – die biologische Metapher -, das beide praktisch ständig miteinander verbindet. Der Führer weiß um die Gefühle, Instinkte und den Willen des Volkes, weil er ja selbst Teil des Volkes ist, aber eben aufgrund seiner „natürlichen Fähigkeiten“ doch für eine besondere Position prädestiniert ist, die dem „Volkskörper“ insgesamt hilft zu „gesunden“ und zu „wachsen“. Die biologischen Metaphern sind hier bewusst gewählt und entsprechen der Sprache Hitlers bei seiner Begründung der faschistischen Herrschaft. Allerdings wird im Faschismus weniger der Anspruch auf ein überlegenes Wissen reklamiert als eben – vor allem im

deutschen Faschismus, aber später auch reproduziert im italienischen Faschismus wie die Referenz Mussolinis auf die Rasse demonstriert (s. o.) – dieses Eins-Sein mit dem Volk, dieses „Gefühl“ der Verbundenheit, dieses Nachspüren, was den Willen des Volks ausmacht²⁷. Dafür braucht man dann natürlich auch kein Mehrheitsverfahren, um politische Entscheidungen zu treffen. Die mystische Übereinstimmung zwischen Volks- und Führerwillen zentriert die Entscheidungen in der Parteiführung und beim Faschismus vor allem auch im „Führer“ bzw. im „duce“. Der ML ist diesem Anspruch an einen möglichen „Führersozialismus“ zumindest theoretisch nie gefolgt. Praktisch kam dann die Rolle Stalins in der Sowjetunion auf das Gleiche heraus: Offiziell gab es eine Parteispitze mit mehreren Mitgliedern, tatsächlich zählte allein der Wille Stalins – ohne dass dies in diesem Fall durch eine mystische Verbindung mit dem Volk gerechtfertigt wurde. In der Periode nach Stalin fanden dann die Entscheidungsverfahren aber wieder viel mehr „kollegial“ in der Parteizentrale statt, was bestätigt, dass es im ML keine theoretische Zuspitzung auf eine Führungsperson gab.

Wie bei Lenin, so muss die faschistische Partei und ihr Programm immer auf die „Seelen“ derjenigen eingestellt sein, deren Hilfe man braucht (Hartmann et al. 2016, Bd. 2, Kap. 5). Auch Hitler weiß, dass sich der Führungsanspruch der Partei nur solange behaupten lässt wie die Unterstützung großer Teile der Bevölkerung gesichert ist. Es geht deswegen tatsächlich auch immer darum, sich auf Stimmungen im Volk einzulassen. Allerdings muss die Partei dabei nicht passiv auf die Stimmungen hören und dann handeln. Es geht ja gerade darum, die „Volksseele“ zu führen, wie im ML ihr die richtigen Wege aufzuzeigen. Indoktrination und Propaganda sind so feste Bestandteile in der politischen Praxis der faschistischen Parteien, um das Volk „abzuholen“, wie man neudeutsch formulieren könnte. Mit Erziehung zum Glauben durch Indoktrination!

Sowohl im ML wie im Faschismus wird so die Prinzipal-Agent Beziehung, die die liberale Demokratie charakterisiert, umgekehrt. Der Führer bzw. die Führungselite wissen am besten, was das Volk eigentlich will – im ML aus der intellektuellen Überlegenheit heraus; im Faschismus über die natürlichen Fähigkeiten des Führers und seine direkte Verbindung zum Volk – und das Volk ist unter keinen Umständen in der Lage, dies zu hinterfragen. Diese Schlussfolgerung findet sich in beiden Heilslehren. Die Überlegenheit des Führers und der Führungseliten gibt ihnen das Recht, mit absolutem Machtanspruch zu

²⁷In „Mein Kampf“ findet sich der Vergleich Hitlers mit einem Baum, dessen Krone der Führer ist, der den Baum, das Volk, in die Höhen führt, während er über die Wurzeln tief verankert mit dem Volk bleibt.

regieren. Wie im ML ist eine Machtbeschränkung unsinnig, da der Führer in der Denkweise des Faschismus nie gegen das eigene Volk handeln kann. Die Blutsbande verunmöglichen das. Eine weitere Begründung bedarf es nicht. Vorsichtsmaßnahmen auch nicht. Der Führer und die Führungseliten in den säkularen Heilslehren sind wie Priester, die ihr Leben der Sache opfern und von jedem Egoismus Abstand nehmen.

Mussolinis Ausführungen sind weniger mystisch und biologisch angelegt. Hier ist es ja, wie gesagt, der „totale Staat“, der als Vereinigung von Führer und Volk angesehen wird. Der Staat wird personifiziert, ihm wird absolutes Vertrauen in die richtigen Entscheidungen zugesprochen. Dass dies dann eigentlich in der Partei geschieht, die theoretisch nie richtig mit diesem Gedanken des „totalen Staates“ verbunden wird, ist eine andere Sache. Der Staat ist für Mussolini und Gentile „absolut“, mit einem „eigenen Willen und Persönlichkeit“ ausgestattet (Mussolini 1933, S. 21). Er ist der „Geist der Nation“ und um die Nation geht es letztlich. Hier taucht tatsächlich Hegels Grundgedanke des „sittlichen Staates“ auf. Die Nation ist Sinnbild für die harmonische Vereinigung in der Gesellschaft. Der Staat ist das politische Führungsorgan, in dem diese Einheit zur Entfaltung kommt. Dem Staat fällt auch die Aufgabe zu – ganz im Duktus der prinzipiellen Missachtung der geistigen Fähigkeiten des Volkes – das Volk zu erziehen, es zu indoktrinieren, zu instruieren. Das Volk ist immer Objekt im Faschismus, trotz des Bezuges auf die Demokratie. Nie erhält der Bürger eine nennenswerte Rolle als Person, als Mit-Gestalter in der Politik. Eine „öffentliche Arena“ im Sinne von Hannah Arendt, in der politisch kontroverse Meinungen ausgetauscht werden, gibt es nicht. Erziehung meint Erziehung zur Einreihung in die Gesamtheit, zum Verständnis des Volkes als Einheit.

Die Partei oder der Staat sind immer das das Kollektiv vereinende Element. Der Faschismus verneint jede interne Fragmentierung oder Dezentralisierung (Mussolini 1933, S. 22). Auch dies würde der Grundidee der Führerdemokratie widersprechen, dass nämlich nur die wenigen ausgewählten Personen an der Spitze die Fähigkeit haben – aufgrund wovon auch immer – um die richtigen Entscheidungen zu treffen. Spaltungen, interner Widerstand bzw. Konflikte müssen vermieden werden, um im „permanenten Kampf“ erfolgreich sein zu können. Die Vorstellung der säkularen Heilslehren, dass man in einem permanenten Freund-Feind-Modus lebt, generiert den absoluten Anspruch auf Autorität an der Spitze, im Schmittschen Sinne auf vollständige „Souveränität“ der Exekutive.

Zur Auffassung von Führer und Volk passt auch der Wahlspruch des italienischen Faschismus: „credere, obedire, combattere“ (glauben, gehorchen, kämpfen). Dem „obedire“ gehört hier noch einmal unsere Aufmerksamkeit, weil sie so typisch die Haltung zum Bürger definiert. In seiner Hegelianisch

gewendeten Sprache spricht Gentile in seinem „Manifesto degli intellettuali fascisti“ (Gentile 1925) von der „Schule der Unterordnung des Partikularen und Geringeren gegenüber dem Universalen und Unsterblichen“. Respekt „vor Gesetz und Disziplin“ wird eingefordert (Ottmann 2010, S. 291). Gentile geht sogar so weit die Freiheit des Individuums mit diesem Respekt gleichzusetzen. Er denkt hierbei an Hegels „Aufhebung“ des Individuums im Allgemeinen. Tatsächlich aber ist, wie oben schon angedeutet, hiermit die Auflösung des Individuums in der Gemeinschaft gemeint. „Willkür“ und „unvernünftige, zerstreue Neigung“ (idem) haben hier keinen Platz mehr. „Es bedeutet eine harte Konzeption des Lebens, es ist ein religiöser Ernst, der die Theorie nicht von der Praxis, das Sagen nicht vom Tun unterscheidet....“ (idem).

Zu alledem passt dann, dass der Bürger als Wähler keinen Platz in diesem System hat, weil es ihm eine Subjektivität zuerkennen würde, die wiederum das Allgemeine gefährden könnte. Das Allgemeine kann nicht, wie an anderer Stelle in der „dottrina“ behauptet wird (s. o.) – und wie es auch bei Hegel zu finden ist – als Aggregat einer Mehrheitsabstimmung erscheinen. Dies verschaffe keine Einheit. Und so sind auch die Angriffe der Faschisten auf die bürgerlichen Parteien zu verstehen, die die „wahren Interessen“ des Volkes nie wahrnehmen würden. Das repräsentative Prinzip könne nicht funktionieren. Und vor allem könne es keine Führer selektieren.

Hitler argumentiert in Beziehung auf das Verhältnis von Führer und Volk wie Lenin: der Wunsch des Volkes nach Unabhängigkeit könne erst durch die „kampfesmäßige Organisation“ verwirklicht werden (Hartmann et al. 2016, S. 418). Und diese müsse eben solange bleiben wie der Sieg nicht gegeben sei und die „Parteidogmen die neuen Staatsgrundsätze der Gemeinschaft des Volkes bilden“ (idem). Sein „Staat“ ist, wie oben schon angedeutet, nur Mittel zum Zweck, nicht als die Verwirklichung der Gemeinschaft angesehen. Der Staat dient der „Erhaltung und Steigerung der Rasse“. Er sei ein „lebendiger Organismus des Volkstums“ (Hartmann et al. 2016, Bd. 2, Kap. 2). Der Zweck des Staates ist die Erhaltung und Entwicklung der reinen Rasse der Arier. Es ist diese Auffassung, mit der sich Carl Schmitt schließlich nicht mehr einverstanden erklären konnte, wie oben ausgeführt (siehe Kap. 5), da sie die Souveränität des Staates abtritt und damit den Schutz-Gehorsamspakt infrage stellte.

Der Unterschied zur liberal-demokratischen Haltung findet sich auch noch in Bezug auf einen anderen Begriff, nämlich dem der Gleichheit, der sich ja auch in den gleichen Wählerrechten äußert. Sowohl Mussolini wie Hitler begrüßen dagegen „natürliche Unterschiede“. Diese werden als ein Vorteil gesehen und würde ganz dem „aristokratischen Grundgedanken der Natur“ entsprechen

(Hartmann et al. 2016, Bd. 2, Kap. 1). Damit lässt sich dann nochmals auch die Distanz von Führer und Volk begründen.

Der Rückbezug auf die Naturgesetze ist bei Hitler ein grundlegender argumentativer Duktus, ohne dass dies weiter begründet wird. Das „Wollen der Natur“ schaffe den Anspruch der Rassen auf Reinheit und Lebensraum.

7.5 Bilanz

Im Unterschied zum „schützenden Autoritarismus“ geht es bei den säkularen Heilslehren nicht einfach um die Herstellung von Ordnung und Sicherheit in einer in sich zerstrittenen oder von außen bedrohten Gesellschaft. Es geht nicht einfach um die Herstellung der Einheit einer zerrissenen Nation wie bei Hegel, sondern um die Eroberung der politischen Macht für *eine* „Idee“ von Politik und Gesellschaft, die sich gegen andere Ideen durchsetzen soll – und sich dabei vor allem gegen die liberale Demokratie als Regime wendet. Anstatt der gesuchten Harmonie in der absolutistischen Herrschaft besteht im ideologischen Autoritarismus ein Manichäismus von Freund und Feind, von „gut“ und „böse“. Der „absolutistische Herrscher“ ist hier durch die Partei, revolutionäre Intellektuelle und Führer ersetzt. Vor allem aber unterscheiden sich die säkularen Heilslehren von den bisherigen autoritären Rechtfertigungsdiskursen einschließlich der religiösen Heilslehren durch das Bestreben einer Rückbindung an das Volk, die Verankerung politischer Macht in der Bevölkerung. Die Mobilisierung großer Teile der Bevölkerung spielt eine zentrale Rolle für die Apologeten der beiden Ideologien. Dies hindert sie allerdings nicht daran, den Parteiliten oder dem „Führer“ absolute Macht zuzusprechen. Der „Denkaristokratie“ im ML (die „revolutionären Intellektuellen“, organisiert in der Partei) und dem Führer und den Parteiliten im Faschismus werden überlegenes Wissen bzw. überlegene Fähigkeiten zugesprochen, die dazu berechtigen, das Volk zu führen und praktisch unwidersprochen zu regieren. Und auf ähnliche Weise wird angenommen, dass die Eliten nur das „Allgemeinwohl“ im Auge haben und jede persönliche Machtbereicherung ablehnen. In beiden Ideologien wird dann auch Machtkontrolle als unnützlich und sogar als hinderlich für die Machteroberung – aber später auch für den Machterhalt – erfahren.

Hegel gestand den gesellschaftlichen Individuen und bürgerlichen Institutionen weiter „Eigenheit“ zu. Das Individuum bzw. die Familie verliert nicht die Subjektivität, trotz der Unterordnung unter das Allgemeine. Dies ist bei den säkularen Heilslehren anders. Der totalitäre Anspruch – für den ML während der Zeit der Diktatur des Proletariats, verlängert im „realen Sozialismus“ –

gehört zum Wesensmerkmal der politischen Macht in den säkularen Heilslehren. Das Individuum löst sich in seiner Rolle als Mitglied des Kollektivs auf, ohne in dieser Rolle je politisches Subjekt sein zu können, zum Beispiel über das Beeinflussen von politischen Entscheidungen oder die Auswahl von Führungseliten. Die Bürger sind entmachtet und werden schließlich auch noch ihrer Privatheit beraubt. Die totalitäre „Ideologie“ durchzieht Leben und Denken der Gesellschaft. Sie ist vollkommen und omnipräsent²⁸. In dieser Hinsicht sind die säkularen Heilslehren unterschiedlich zu den anderen Rechtfertigungsdiskursen mit Ausnahme mancher religiöser Heilslehren wie dem Islam oder dem Calvinismus (siehe Kap. 4), die eine ähnliche ideologische Durchdringung der politischen und gesellschaftlichen Sphäre mit dem religiösen Moralkodex beanspruchen.

Die säkularen Heilslehren unterscheiden sich, was die *Dauerhaftigkeit* der autoritären Ordnung betrifft: Im Faschismus ist von vornherein die autoritäre Ordnung der Endpunkt der Entwicklung und nicht nur ein Übergang. Das ist ein markanter Unterschied zum ML. Letzterer hat von der Theorie her eindeutig Wurzeln in der Volkssouveränität und sein Streben geht in diese Richtung, um dann aber im Kommunismus sogar die Volkssouveränität hinter sich zu lassen, weil sie aufgrund der Aufhebung der Differenzierung von Regierenden und Regierten nicht mehr nötig sei. Der Faschismus negiert dagegen eindeutig solche Bezugspunkte und fokussiert von seiner lebensphilosophischen Betrachtungsweise her viel mehr auf eine „natürliche Aristokratie“, „Helden“ und „Übermenschen“, deren Führung es unbedingt bedarf, um Rasse oder Volk zu erhalten. Auch hier gibt es einen Endpunkt – im totalen verwirklichten Staat und im reinen Rassenstaat – aber der bedingt eben nicht das Aufheben der Führungsaristokratie.

Die autoritären Führungspersonen, diejenigen, denen absolute Macht zugesprochen wird, um das Heil zu erreichen, werden in den beiden Ideologien außerdem unterschiedlich legitimiert:

Der Marxismus-Leninismus appelliert an den Verstand, die Faschisten ans Gefühl. Ganz offensichtlich fällt es über das Gefühl leichter, die Massen zu binden als über Intellektualität und „Einsichten in die Notwendigkeit“. Von daher spielte bei den Marxisten auch die Parteiaristokratie als *revolutionäre, intellektuelle* „Vorhut“ eine solche eminente Rolle, die mit einer gleichzeitigen

²⁸„Totalitär ist hieran der Anspruch, einen „neuen Menschen“ zu schaffen mittels einer Herrschaft, die oppositionelles Handeln restlos unterdrückt und verfolgt, Grund- und Menschenrechte annulliert sowie die Gesellschaft im Sinne einer inhaltlich jeweils unterschiedlich bestimmten, aber in allen Fällen hierarchisch, auf politische Ungleichheit hin orientierten Ideologie von Grund auf umgestalten soll“ (Jörke und Selk 2017, S. 74).

Missachtung der intellektuellen Kapazitäten der Arbeiterklasse einhergeht. Diese intellektuelle Diskrepanz legitimiert die Einsetzung von Führungspersonen, die die Welt erklären und im richtigen Moment die richtigen Entscheidungen treffen konnten. Der Besitz der „Wahrheit“ schafft wie bei Platons Philosophen den legitimen Anspruch auf politische Führung. Bei den Faschisten dagegen mussten die Führer nicht intellektuell sein – hieraus zogen sie auch nicht ihre Legitimität. Hier kam es darauf an, „Heldentum“ zu repräsentieren, Unfehlbarkeit und Führungskraft auszustrahlen. Hier kam es auf charismatische Persönlichkeiten an, Männer – Frauen kaum – die mit der Machiavellischen „virtù“ ausgestattet waren. Dies machte sie zu den natürlichen Führern, die mit dem restlichen „Volkkörper“ durch die Blutsbande vereint waren. Der Organismus bildet im Faschismus wieder – wie schon bei Hegel und Platon – die erklärende Metapher für den Anspruch auf autoritäre Herrschaft.

Das folgende Schaubild fasst die Argumentationsstruktur für beide Ideologien noch einmal zusammen. a) bezieht sich auf den Marxismus-Leninismus und b) und c) auf den Faschismus (Abb. 7.1).

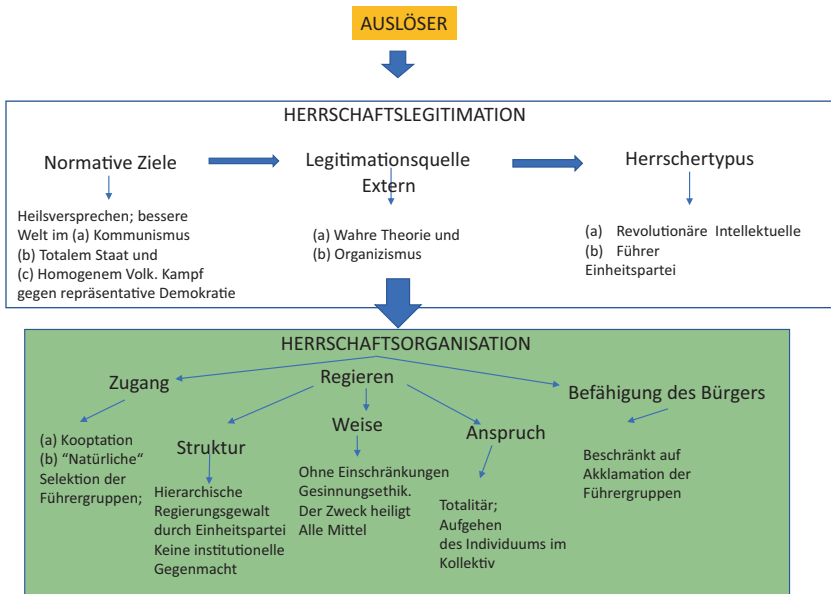


Abb. 7.1 Argumentationsstruktur ideologischer Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

Literatur

- Arendt, H. (1973). *The origins of totalitarianism*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press.
- Engels, F. (1975). *Anti-Dühring (Marx Engels Werke 20)*. Berlin: Dietz.
- Engels, F. (2017). *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (Ursprünglich 1892)*. Berlin: Europäischer Literaturverlag.
- Gentile, G. (1925). Manifesto degli intellettuali fascisti. *Il Mondo*, Bd. 21.
- Hartmann, C., Vordermayer, T., Plöckinger, O., Töppel, R., & Raim, E. (Hrsg.). (2016). *Hitler, Mein Kampf: Eine (kritische Aufl.)*. München-Berlin: Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Die „Rechtsphilosophie von 1820“ (Herausgegeben von K.-H. Ilting)*. (Bd. 2) Stuttgart: frommann-holzboog.
- Jörke, D., & Selk, V. (2017). *Theorien des Populismus zur Einführung*. Hamburg: Junius Hamburg.
- Kailitz, S. (2013). Classifying political regimes revisited: Legitimität and durability. *Democratisation*, 20(1), 39–60.
- Kailitz, U., & Steffen, B. (2014). *Ideokratien im Vergleich. Legitimität – Kooptation – Repression*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lenin, W. I. (1978). Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution (ursprünglich 1917). Berlin: Dietz. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1917/staatrev/index.htm>.
- Lenin, W. I. (1988). Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung (ursprünglich 1902). Berlin: Dietz. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1902/wastun/index.htm>.
- Maier, H. (Hrsg.). (2005). *Totalitarianism and Political Religions* (Vol. I). London: Routledge.
- Maier, H. (Hrsg.). (2007). *Totalitarianism and Political Religions. Concepts for the comparison of dictatorships: Theory and history of interpretation* (Bd. 3). London: Routledge.
- Maier, H., & Schäfer, M. (Hrsg.). (2007). *Totalitarianism and Political Religions. Concepts for the Comparison of Dictatorships* (Bd. 2). London: Routledge.
- Marx, K. (1969a). Die Klassenkämpfe in Frankreich. In *Marx Engels Werke* (Bd. 7, S. 12–34). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1969b). Der Bürgerkrieg in Frankreich. In *Marx Engels Werke* (Bd. 17, S. 313–365).
- Marx, K. (1969c). Kritik am Gothaer Programm. In *Marx Engels Werke* (Bd. 19, S. 12–32). Berlin: Dietz.
- Marx, K., & Engels, F. (1969a). Deutsche Ideologie. In *Marx Engels Werke* (Bd. 3, S. 9–77). Berlin: Dietz.
- Marx, K., & Engels, F. (1969b). Thesen über Feuerbach. In *Marx Engels Werke* (Bd. 3, S. 5–7). Berlin: Dietz.
- Münkler, H. (2011). Populismus, Eliten und Demokratie. Eine ideengeschichtlich-politiktheoretische Erkundung. *Totalitarismus und Demokratie*, 8(2), 195–219.

-
- Mussolini, B. (1933). *The Political and Social Doctrine of Fascism*. London: Leonard and Virginia Woolf at Hoogart Press.
- Ottmann, H. (2007). *Geschichte des politischen Denkens. Das Zeitalter der Revolutionen* (Bd 3, Teilband 2). Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Ottmann, H. (2008). *Geschichte des politischen Denkens. Die politischen Strömungen im 19 Jahrhundert* (Bd 3, Teilband 3) Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Ottmann, H. (2010). *Geschichte des politischen Denkens. Der Totalitarismus und seine Überwindung* (Bd 4, Teilband 1). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Rosenberg, A. (2011). *The myth of the twentieth century: An evaluation of the spiritual-intellectual confrontations of our age*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Sabine, G. H. (1973). *A History of Political Theory*. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.

Der elitäre Autoritarismus: Die Herrschaft der Aristokraten und Oligarchen

8

Der elitäre Autoritarismus entstand ungefähr in derselben Zeit wie die Rechtfertigungsdiskurse des ideologischen Autoritarismus, gegen Ende des neunzehnten, Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. Ich verbinde diesen Typus vor allem mit den Namen zweier italienischer Autoren: Gaetano Mosca (1858–1941) und Vilfredo Pareto (1848–1923). Beide schrieben zeitgleich, aber zum Teil ohne des Wissens des Anderen. Die Hauptwerke sind hierbei Paretos „Trattato di sociologia generale“, erschienen 1916 und Moscas „Elementi di scienza politica“ (Band 1 1896, Band 2 1923), der in Deutschland 1950 unter dem Titel „Die herrschende Klasse“ erschien. In verschiedener Hinsicht bezogen sich die Autoren auf Machiavelli und seine Machtlehre und werden, zusammen mit Robert Michels, häufig als die „Neo-Machiavellisten“ bezeichnet (Wasner 2013) oder auch „Neo-Elitisten“. Robert Michels (1876–1936) war ein deutscher Wissenschaftler, der bei Max Weber promoviert hatte und sein Hauptwerk über oligarchische Tendenzen in der sozialdemokratischen Partei schrieb („Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens“; erstmals erschienen 1911; (Michels 1970)).

Diese Autoren waren ähnlich kritisch gegenüber der parlamentarischen liberalen Demokratie eingestellt wie der ideologische Autoritarismus. Ihre Theorie über die Rolle von Eliten sollte diese Kritik wissenschaftlich begründen. Dabei trat sie aber auch gegen die in dieser Zeit florierende marxistisch-leninistische Theorie an, deren Geschichtsdeterminismus und Klassentheorie sie nicht teilte (Beyme 1992, S. 220).

Im Folgenden sollen diese demokratiekritischen Positionen von Mosca, Pareto und Michels nachgezeichnet und dabei das Konzept der Elitenherrschaft nach seinen autoritätsnahen Bestandteilen abgeklopft werden.

Natürlich finden wir die Rolle von Eliten in irgendeiner Form in fast allen anderen Rechtfertigungsdiskursen (als Denkaristokratie, als Priester, als Bürokratie, als revolutionäre Intellektuelle und Partieliten), aber nirgendwo wird der Rechtfertigungsdiskurs einer autoritären Ordnung um die Elitenposition an sich aufgebaut und autoritäre Herrschaft allein aus der Rolle von Eliten heraus legitimiert. Immer sind es dahinter liegende Quellen wie die „Idee des Guten“, Gott, die wahrhafte Theorie, oder der „absolute Geist“, die die Position solcher Eliten begründen. Hierin unterscheidet sich die moderne Elitentheorie von Pareto, Mosca und Michels: sie beginnt bei der grundsätzlichen „natürlichen“ Überlegenheit bestimmter Bevölkerungsgruppen, was die Fähigkeit des Regierens betrifft und konstruiert von da aus eine politische Ordnung, die zwar vom Anspruch her nicht notwendigerweise autoritär sein soll, es aber in vielerlei Hinsicht ist. Es lassen sich sogar, wie ich weiter unten zeigen werden, gewisse Affinitäten zum faschistischen Rechtfertigungsdiskurs aufzeigen.

8.1 Normative Ziele

Among the constant facts and tendencies that are to be found in all political organisms, one is so obvious that it is apparent to the most casual eye. In all societies . . . two classes of people appear – a class that rules and a class that is ruled. The first class, always the less numerous, performs all political functions, monopolises power and enjoys the advantages that power brings, whereas the second, the more numerous class, is directed and controlled by the first in a manner that is now more or less legal, now more or less arbitrary and violent (and supplies the first, in appearance at least, with material means of subsistence and with the instrumentalities that are essential to the vitality of the political organism) (Mosca 1939)¹.

So beginnt Gaetano Mosca sein Kapitel über die „classe politica“ bzw. „classe dirigente“, die bei Vilfredo Pareto und Robert Michels dann unter dem Begriff der (regierenden) Elite erscheint, und eröffnet damit in der Geschichte der politischen Theorie eine bis heute andauernde, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität geführte Diskussion. Zwar war, wie angedeutet, die Herrschaft einer Elite wieder-

¹Siehe auch Pareto: „The least we can do is to divide society into two strata: a higher stratum, which usually contains the rulers, and a lower stratum, which usually contains the ruled. That fact is so obvious that it has always forced itself even upon the most casual observation, and so for the circulation of individuals between the two strata“ (Pareto 1968, par. 2047).

holt in der politischen Philosophie behandelt worden – man denke hier auch an die von Aristoteles (und Platon) behandelten Regierungsformen von Aristokratie und Oligarchie oder James Harringtons „platonische Betrachtungen“ über die Aristokratie. Eine normative Überhöhung von Eliten finden wir bei Nietzsche (siehe oben) und Thomas Carlyle, der die Geschichte nach „Helden“ durchforstete, unter deren Licht sich alle anderen stellen und davon profitieren sollten (Carlyle 2001, S. 6; Friedrich 2013, S. 187) – mit Mosca und Pareto wird aber zum ersten Mal der Anspruch auf eine eigene Theorie der Eliten begründet und als alternative politische Theorie – aber nicht als regimeverändernde Ideologie – zum zur selben Zeit immer mehr Zulauf findenden Marxismus propagiert.

Die Auseinandersetzung mit dem „historischen Materialismus“ war aber nur die eine Seite im entstehenden Denken über die Rolle der Eliten, die andere war die kritische Auseinandersetzung mit der parlamentarischen liberalen Demokratie.

Mosca, Pareto und Michels sahen ihre Arbeiten ganz explizit als „a-normativ“ an. Es sollte sich um rein wissenschaftliche Analysen politischen Regierens und gesellschaftlicher Entwicklungen handeln (Field und Higley 2013). Pareto entwickelte hierfür eine eigene „wissenschaftlich-experimentelle Methode“ (Aron 1971), die streng logischen Kriterien und empirischer Unterbauung gehorchen sollte. Die empirische Unterbauung bestand dabei meist aus historischen Fallbeispielen, die man mit dem Kerngedanken der propagierten ewigen Existenz von regierenden Eliten und gehorchenden Bürgern neu interpretierte. Die Geschichte bildete wie für Marx und Hegel das Material, um die Bewegungsgesetze politischer Herrschaft zu verstehen. Der Unterschied zwischen den Elitisten einerseits und Marx und Hegel andererseits lag hierbei aber in der von Machiavelli übernommenen „zyklischen“ Geschichtsbetrachtung, während Marx und Hegel ja eine teleologische Betrachtung der Geschichte zugrunde legten.

Eine „a-normative“ Betrachtungsweise beanspruchte, wie wir wissen, auch schon Machiavelli (s. o.), dessen Denken als „konsequenzialistisch“, also an Ergebnissen orientiert, angesehen werden kann (s. o. Kap. 5) (Münkler 2016, S. 46). Es gehe nur darum das „Wahre“ zu erkennen und sich jeder normativen Bewertung zu enthalten². Bei Machiavelli ging es letztendlich immer um die Sorge bezüglich der Stabilisierung des Gemeinwesens als solchem, die als

²„In seinem *Principe* erklärt er, er wolle „dem wirklichen Wesen der Sache nachgehen“, anstatt „einem Phantasiebild von ihr“. Daher übergehe er alles, „was man sich in bezug auf einen Fürsten eingebildet hat“, und halte sich bloß „an das Wahre und Wirkliche“ (Ottow 2012, S. 135).

normativer und so funktionaler Bezugspunkt diente. Bei Pareto und Mosca bestand eine gleiche Sorge um die politische Stabilität angesichts der damaligen politischen Lage. Diese war der Ausgangspunkt für ihre Reflexionen über Eliten und ihre Absicht war es, nach den Voraussetzungen für Stabilität unter den Bedingungen von Elitenherrschaft zu fahnden.

Beide schrieben unter Bedingungen einer sich erst herausbildenden, noch fragilen Demokratie im Italien Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts; Michels arbeitete über das Parteiensystem in Deutschland in einer ebenso fragilen konstitutionellen Monarchie. A-Normativität hieß also nicht, ohne normativen Bezugspunkt zu arbeiten. Dieser Bezugspunkt war hier die politische Stabilität wie wir es auch beim „schützenden Autoritarismus“ kennengelernt haben. Deswegen war damit trotzdem noch nicht, trotz aller Zweifel an der Stabilität der Demokratie, die Propagierung einer autoritären Alternative impliziert. Die Fakten sollten auf den Tisch gelegt werden, ohne daraus politische Konsequenzen zu ziehen. Dass das im Endeffekt gar nicht möglich war, wird weiter unten gezeigt werden.

Pareto reklamiert in seinem „*Traité de sociologie générale*“ ganz deutlich: er möchte sich jedes ethischen Diskurses enthalten, weil sich für ihn Ideologien und Moralvorstellungen letztlich nie eindeutig begründen ließen, sondern immer nur Meinungen seien. Auch wollte er keine praktischen Empfehlungen geben. Er sei Ökonom (Pareto 1968, par. 2024, 2029). Mosca insistierte ebenso darauf, dass erst der wissenschaftliche Standpunkt es möglich mache, hinter die Kulissen der demokratischen politischen Systeme zu schauen, um allgemeiner die Bewegungsgesetze des Verhaltens menschlicher Gesellschaften im Allgemeinen und der Organisation politischer Autorität im Spezifischen zu verstehen. Und diese Gesetze könnten nur über das genaue (historische) Studium „sozialer Tatsachen“ sichtbar gemacht werden (Kahn 1939)³. Und schließlich sah auch Michels, als Schüler Max Webers, seine Beiträge als wissenschaftliche Analyse in der Organisationssoziologie an.

Und trotzdem entstehen die Analysen bei allen drei Autoren zunächst einmal aus der Enttäuschung und zum Teil wohl auch Besorgnis über das Funktionieren der Demokratie heraus, die einen grundsätzlichen Zweifel am Absolutheitsanspruch der Idee der Volkssouveränität bewirkten.

³„Mosca wie Pareto haben ihren Grundbegriff jeweils für wertfrei erklärt“ (Beyme 1992, S. 220).

8.2 Die theoretischen Bausteine

Körösenyi beschreibt den Neo-Elitismus als grundsätzlich inkompatibel mit einer demokratischen Theorie (Körösenyi 2018, S. 42). Je mehr politische Eliten eine Rolle in der Politik spielen würden, umso weniger Demokratie herrsche vor⁴. Inwiefern ist dem zuzustimmen? Versuchen wir zunächst einmal den demokratiekritischen Gehalt des Elitismus herauszuarbeiten, bevor wir das Ergebnis in Bezug auf seine Demokratieverträglichkeit prüfen.

8.2.1 Nicht Gleichheit, sondern natürliche Ungleichheit

Die Elitentheorie begründet ihre Kritik an der Demokratie durch den Absolutheitsanspruch der Behauptung, dass sich kein politisches Gemeinwesen, ob demokratisch oder autoritär, der grundlegenden Ungleichheit in der Ausstattung von bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen und den politischen und sozialen Konsequenzen dieser Ungleichheit entziehen könne⁵. Pareto versucht dies so „neutral“ wie möglich zu beweisen, indem er hervorhebt, dass sich egal in welchem gesellschaftlichen Bereich – Kunst, Handwerk, Sport, Politik – immer Unterscheidungen zwischen den Mitgliedern dieser funktionalen Bereiche in Bezug auf ihre Fähigkeiten, diese Funktionen zu erfüllen, aufzeigen lassen. Überall könnte man eine Rangliste machen, in der es die Besten, weniger Gute und Schlechte gäbe. Die Besten in den funktionalen Bereichen nun würden genau die Elite bilden. Die Natur selbst hätte uns also mit einer fundamentalen Ungleichheit ausgestattet, die es zur Kenntnis zu nehmen gälte und man könne nicht mit ideologischen Intentionen einen Gleichheitsstempel auf alle drücken. Ungleichheiten hätten ihren funktionalen Sinn, weil das Gemeinwesen genau dann am besten fahre, wenn es die Besten und Tüchtigsten, die „Aristokraten“, regieren lasse bzw. ihnen die Führung in den entsprechenden Bereichen übertrage. Sie seien diejenigen, die am effektivsten regieren könnten. Der daraus folgende Gedanke ist die konzeptuelle Einführung einer Dichotomie in der sozialen Struktur mit der Behauptung, dass die Besten als eine Klasse für sich, als Elite, den Nicht-Besten,

⁴Und Friedrich proklamiert: „Aber eine demokratische Ordnung ist ihrem Wesen nach antielitistisch“ (Friedrich 2013, S. 199).

⁵„Whether certain theorists like it or not, the fact is that human society is not a homogeneous thing, that individuals are physically, morally, and intellectually different. Here we are interested in things how they really are“ (Pareto 1935a: Par. 2025).

der Nicht-Elite, gegenüberstehen würde⁶. Beide sind unlösbar miteinander verbunden; den Eliten kommt in dieser Konstellation aber aufgrund ihrer herausragenden Fähigkeiten – die allerdings von den einzelnen Autoren unterschiedlich definiert werden können – eine Führungsfunktion zu⁷.

In der Politik stehen sich eine „politische Klasse“, eine „regierende Klasse“ und die „Nicht-Elite“ (auch häufig als „Masse“ angedeutet), die „untergeordnete Klasse“, gegenüber. Die natürliche Ungleichheit widerspiegelt sich also in der politischen und sozialen Struktur.

Dies gälte es, die Anfangszitate von Mosca und Pareto zeigten es, als „soziales Faktum“ zur Kenntnis zu nehmen. Es sei eine nicht widerlegbare und auch nicht – das muss besonders betont werden – veränderbare Tatsache, die man zum Ausgangspunkt jeder politischen Betrachtung machen müsse.

Dem Gleichheitsideal, das eine wichtige normative Grundlage demokratischer Herrschaft ist, wird hier der Kampf angesagt, wobei man sich aber – ganz in marxistischer Art und Weise – als Aufklärer und nicht Gegner demokratischer Ideale definiert. Es gälte die grundlegende Ungleichheit zur Kenntnis zu nehmen. Damit wird einerseits das Ideal der Gleichheit als ein gar nicht zu erfüllendes Postulat hingestellt und andererseits wird versucht, die Konsequenzen dieser fundamentalen Ungleichheit in Gesellschaft und Politik zu verstehen.

Diese konzeptuelle Wende zur Ungleichheit sagte allerdings auch den marxistischen Vorstellungen über ein Ende der Klassenherrschaft den Kampf an, dem Ideal des Marxismus-Leninismus. Ungleichheit ließe sich nicht beseitigen, weil sie gar keine Folge sozio-ökonomischer Entwicklungen, sondern durch die Natur des Menschen selbst, seine „psychologischen Eigenschaften“ bestimmt sei. Insofern gälte es mit ihr zu leben und sie als a priori jedes weiteren Denkens über die Bewegungsgesetze in der Politik zu verstehen. Auch die Demokratie müsse zur Kenntnis nehmen – und das ist vielleicht der Hauptpunkt –, dass, egal mit welchem Anspruch auf Selbstregierung des Volkes, auf Mitsprache und politischen Einfluss oder auf dem Mehrheitsprinzip als Entscheidungsverfahren,

⁶Ich werde in diesem Kapitel nicht auf weitere Unterscheidungen innerhalb der Eliten (zum Beispiel regierende und nicht-regierende Elite) oder innerhalb der Nicht-Elite (z. B. Spekulanten und Rentiers bei Pareto) eingehen, weil uns dies zu weit führen würde. Ich konzentriere mich auf die Kerngedanken und die kommen in der Gegenüberstellung von (regierender) Elite und „Nicht-Elite“ genügend zum Tragen.

⁷Am Anfang bringen verschiedene Eliten (militärisch, religiös usw.) ihre hervorragenden Eigenschaften in die Regierungselite. Sie sind von ihren Eigenschaften her überlegen und tragen so zur positiven Entwicklung des Gemeinwesens bei (Pareto 1935a: Par. 2052).

grundsätzlich eine Minderheit regiert und dass hierbei auch nicht einfach davon ausgegangen werden kann, dass diese Minderheit über Kontrollverfahren zur Ordnung gerufen werden könne.

Die Diskrepanz an natürlichen Fähigkeiten schlägt sich auch in der Verteilung politischer Macht nieder: die Eliten regieren meist ohne große Restriktionen – obwohl zum Beispiel gerade Mosca über „juristische Schranken“ durchaus nachdachte (Mosca 1939) – und die „Masse“ bleibt relativ machtlos.

Die Annahme der natürlichen Ungleichheit und ihrem Pendant der politischen Ungleichheit führt noch zu einer anderen fundamentalen These, nämlich dass es sich im Grunde genommen nicht lohnt, in Begrifflichkeiten von politischen Regimen zu sprechen, die auf formalen institutionellen Kriterien aufgebaut sind, sondern zu erkennen, dass, egal um welches Regime es sich auch handelt, sich diese fundamentale Trennung in Eliten und Nicht-Eliten nicht wird beseitigen lassen (Femia 2006, S. 101)⁸. Elitenherrschaft ist systemübergreifend und damit auch das bessere Erklärungsprinzip für Bewegungsgesetze in der Politik⁹.

8.2.2 Zur Bedeutung der „Nicht-Elite“

Die Elitentheoretiker vertreten alle eine relativ pessimistische Position, was die Rolle und Fähigkeiten der „Nicht-Elite“ in der Politik betrifft¹⁰. Es finden sich bei

⁸„Elitentheorien entstanden aus der Frustration über die vorherrschenden Klassifikationen der Staatsformenlehre in Staatslehre und politischer Theorie. Die Art, wie eine organisierte Minderheit herrschte, schien wichtiger als die formelle Staatsverfassung. Großbritannien und Italien wurden unter den Typ der 'konstitutionellen Monarchie' subsumiert. Mosca (...) wies mit Recht darauf hin, daß die beiden politischen Systeme ansonsten wenig gemein hatten. Der eigentliche Unterschied lag in der Art der Herrschaft der politischen Klasse“ (Beyme 1992, S. 220).

⁹„Pareto's typology of political systems is therefore two-fold. All are oligarchies, regardless of their constitutions, but in some ruling elites Class I residues predominate while in others Class II residues prevail. This typology does not correspond to the conventional division between 'left' and 'right'. A Class II regime will be authoritarian, but its guiding ideology may be egalitarian or hierarchical, Marxist or traditionalist. For Pareto, holistic doctrines all have the same residual root“ (Femia 2006, S. 70).

¹⁰Siehe dazu schon Carlyle, zitiert in Friedrich: „Demokratie bedeutet, daß man daran zweifelt, Helden zu finden, die über Menschen zu herrschen geeignet sind. Zufrieden, den Mangel an solchen Menschen zu dulden, macht sie es zu einer Notwendigkeit, daß die Natur ihre Aristokratie, ihre Besten, hereinbringt, und sei es auch mit Gewalt.“ (Friedrich 2013, S. 187).

allen drei Autoren Stellen, in denen sie das fehlende Interesse an Politik, die verbreitete Apathie, und die politische Inkompetenz der Bürger bzw. der „Massen“ hervorheben (Wasner 2013, S. 37). Die „Neo-Elitisten“ unterscheiden sich hier nicht von ihrem „Denkvater“ Machiavelli, der ja die Menschen, wie oben gezeigt, als „einfältig“ ansieht, „die leicht dem Zwang des Augenblicks gehorchen“. Ein Fürst sollte sich das zunutze machen (Schmitt 1968, S. 176). Nur diese sind ja mit *virtú* ausgestattet, dem „Plus an Lebenskraft, das einem ohnehin starken Wesen mitgegeben ist und als politische Energie in ihm bereit liegt“ (idem: 178). Allerdings denkt Machiavelli dann in den „Discorsi“ stärker an die Notwendigkeit einer „bürgerlichen Tugend“ und wertet insgesamt die Rolle der Bürger auf.

Mosca machte schon in obigem Zitat deutlich, dass die untergeordnete Klasse „beherrscht und kontrolliert“ wird. Die Macht der Eliten besteht nach ihm in ihrer Organisationsfähigkeit, die für eine kleinere Gruppe bedeutend besser gegeben sei als für die große Masse der Bürger, ein Argument, das später auch von Olson in seiner Theorie des kollektiven Handelns verwendet wird (Olson 2004, S. 52). Kleine Gruppen haben ein wesentlich höheres Interesse sich zu organisieren und aktiv am kollektiven Handeln teilzunehmen, während die große Masse vereinzelt ist und wesentlich als „apathetic, inward-looking, devoid of common purpose“ beschrieben werden kann (Femia 2006, S. 102). Kein Wunder, dass Mosca einen Staatsmann als jemanden hinstellt, der die „blinden Instinkte“ zu lenken weiß.

„Mosca has little confidence in the inborn good sense of the masses and despairs of ever bringing any great number of people to a rational and scientific view of public problems“ (Kahn 1939).

Mosca war vor dem Hintergrund seiner Elitentheorie vor allem kritisch gegenüber den Versprechungen des allgemeinen Wahlrechts. Man solle sich keine Illusionen machen: das relative Unwissen und die Apathie der Massen würden es den Eliten in solchen Wahlen leicht machen, sich wählen zu lassen und zwar indem sie selbst die Kandidaten bestimmten, die antreten¹¹. Immerhin gäbe es noch eine Wahl, wie zum Beispiel in den USA, wenn man genauer hinschaue, dann sähe man aber, dass der einzelne Bürger keine freie Wahl habe, sondern sich auf die Personen einlassen müsse, die die Elite zur Wahl stellt (Mosca 1939: Kap. Suffrage and

¹¹When we say that the voters ‘choose’ their representatives, we are using a language that is very inexact. The truth is that the representative has himself elected by the voters, and, if that phrase should seem too inflexible and too harsh to fit some cases, we might qualify it by saying that his friends have him elected (Femia 2006, S. 103).

Social Forces). Positiv sei nichtsdestotrotz, dass es eine gewisse Selektion zwischen Mitgliedern der Elite gäbe, weil sich so die Eliten auf die „Gefühle“ der Massen einstellen müssten, für Mosca eine wichtige Bedingung für die Stabilität eines Regimes¹². Trotzdem könne der Repräsentant nie als Sprachrohr des Volkes angesehen werden, wie die Ideologie der Volkssouveränität es haben möchte (idem). Wie in jeder anderen Organisation, so oktroyiere eine organisierte Minderheit der Mehrheit ihren Willen auf, ist das bittere Fazit Moscas¹³.

Für Pareto ist Volksvertretung ebenso eine Fiktion, „popycock“ (Pareto 1968, S. 2244), also eine große Täuschung, obwohl sie – wir kommen später darauf zurück – durchaus eine notwendige Fiktion ist, um Stabilität zu erhalten. Die Wähler würden seit den Zeiten Aristoteles getäuscht. „The people may reign but they never rule. Our vaunted „democracy“ is no more than an aesthetically pleasing mask hiding the hard face of plutocracy“, womit er die informelle Herrschaft eines Verbundes von Reichen zusammen mit organisierten Arbeitervertretern und den Führern der etablierten Parteien meint, die „demagogisch-plutokratische Elite“ (Femia 2006, S. 71) (Pareto 1935b, Par. 2244)¹⁴. Regiert wird immer durch eine Elite, die es schafft, mit Gewalt einerseits und Manipulation und Überzeugungskraft andererseits an der Macht zu bleiben. Dieser Elitenverbund, der sich in Demokratien allgemein nachweisen lässt, ist äußerst schädlich für das Gemeinwesen, weil er wie Olsons „Sonderinteressen-gruppen“ funktioniert, nämlich über die Verteilung von Reichtum zu eigenen Gunsten und zum Schaden der anderen Gruppen der Gesellschaft (Olson 2004).

¹²„The great majority of voters are passive... in the sense that they have not so much freedom to choose their representatives as a limited right to exercise an option among a number of candidates. Nevertheless, limited as it may be, that capacity has the effect of obliging candidates to try to win a weight of votes that will serve to tip the scales in their direction, so that they make every effort to flatter, wheedle and obtain the good will of the voters. In this way certain sentiments and passions of the ‘common herd’ come to have their influence on the mental attitudes of the representatives themselves, and echoes of a widely disseminated opinion, or of any serious discontent, easily come to be heard in the highest spheres of government“ (Femia 2006, S. 104).

¹³„Still, Mosca never deviated from his view that the ‘sovereign people’ are a fiction, that we can never attain more than ‘apparent democracy’, and that a minority, however divided internally, will always retain ‘actual and effective control of the state’“ (Femia 2006, S. 105).

¹⁴„Behind any modern „parliamentary regime“ there stands a „demagogic-plutocratic“ elite cartel, in which business leaders („speculators“) collude with the leaders of trade unions and other popular forces to advance their respective interests“ (Higley 2018, S. 156).

Pareto glaubt, so Femia, dass grundsätzliche persönliche Eigenschaften von Elite und Nicht-Elite die Dauerhaftigkeit der Elitenherrschaft erklären: Eliten sind „machthungrig“ und kompetent um die geeigneten Machtmittel – Repression oder Manipulation – zu gebrauchen, während die Masse „dull, gullible and politically inert“, also apathisch, leichtgläubig und politisch inkompetent sei, „an army without commanders“ (Femia 2006, S. 117).

Auch Michels ist der Überzeugung, dass die Herrschaft einer Minderheit unvermeidlich sei¹⁵ und dies vor allem durch die zunehmende Organisiertheit der Politik in Form von politischen Parteien (Michels 1999). Sein „ehernes Gesetz von der Oligarchie“ besagt, dass die Delegation von Macht an Repräsentanten, also dass, was wir als Grundbestandteil der Prinzipal-Agent-Beziehung im Modell der Volkssouveränität festgehalten haben, unweigerlich zu einer Verselbständigung dieser Repräsentanten führen würde und zu einer untergeordneten Rolle der eigentlichen Prinzipale. Mit anderen Worten, es etabliert sich eine Elitenherrschaft, die für ihn als radikaler Demokrat, der er bis Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts gewesen war, eine Kompromittierung jedes Anspruchs auf Demokratie darstellte. Dass dies sogar in einer dezidiert die radikale Demokratie fordernden Partei wie der deutschen Sozialdemokratie stattfinden konnte, zeigt ihm sozusagen am Extremfall, dass die Zunahme von Oligarchien in der Demokratie ein ewig gültiges Gesetz sein musste.

Interessant ist seine Begründung hierfür zu hören, die, wie auch bei den anderen beiden Autoren, von der Unterstellung von psychologischen Attributen bei Eliten und „Massen“ ausgeht. Dadurch dass diese Attribute als den Menschen immanent, also naturbehaftet, erklärt werden, kann schließlich auch behauptet werden, dass die aus den unterschiedlichen Attributen resultierende Dominanz der Eliten eine dauerhafte Angelegenheit sei. Die menschliche Psychologie lässt sich kaum ändern.

Bei den Eliten sah er in seinem „Schema zur Ätiologie der Oligarchie in den Parteien der Demokratie“ (idem) „Geschicklichkeit, Rednergabe,

¹⁵„Dahinter standen bei Michels grundsätzliche Zweifel am politischen Prinzip der Repräsentation. Er sah darin die Hegemonie der Repräsentanten über die Repräsentierten angelegt. Die Übertragung der Macht von den Repräsentierten an die Repräsentanten stellte für ihn immer einen Verzicht auf die Macht dar und nicht die Bedingung der Möglichkeit, sie auszuüben. In seinem Parteienbuch schrieb er: „Vertreten heißt, den Einzelwillen als Massenwillen ausgeben. Das wird in Einzelfällen, bei scharf umrissenen, einfach liegenden Fragen und bei einer kurzen Zeitdauer der Delegation möglich sein. Eine dauernde Vertretung aber wird unter allen Umständen eine Herrschaft der Vertreter über die Vertretenen bedeuten...“ (Weichlein 2012, S. 36).

Intelligenz und Bewusstsein vom eigenen Wert“ als typisch an, während die Massen „inkompetent“ seien, durch ihre „traditionelle Gebundenheit“ sowieso ein Führungs- und Verehrungsbedürfnis hätten und gegenüber den stabilitätsverheißenden Führern tiefe Dankbarkeit empfinden würden¹⁶: „Große Menschenmassen sind seiner Meinung nach zu sehr für „Gefühlsausbrüche empfänglich und ihr Verantwortungsgefühl läßt zu wünschen übrig. Es entwickelt sich also ein Bedürfnis nach Delegation der Interessen der Masse an Vertreter“ (Wasner 2013, S. 51).

All diese Analysen belegen nicht, dass Volkssouveränität als normatives Ziel an sich schlecht sei, sondern nur, dass die Demokratie als Regierungsform ihr Versprechen nicht halten könne, nämlich Volkssouveränität herzustellen¹⁷. Der Blick hinter die Kulissen, das Verständnis politischer Bewegungsgesetze, zeige, dass immer eine Minderheit die Mehrheit regiere, wobei nicht immer gesagt sein muss, dass dadurch dem Volk geschadet werde. Eliten können ja theoretisch sich auch selber als Repräsentanten empfinden und ihr Verhalten gemeinwohlorientiert ausrichten. Und tatsächlich findet man auch immer wieder Passagen, die eine solche positive Meinung über das Verhalten von Eliten wiedergeben. An vielen anderen Stellen zweifeln die Elitentheoretiker aber hieran, wie ich weiter unten zeigen werde.

Es ist also deutlich zu sehen, dass die „Neo-Elitisten“, die ja den Gegensatz von „Elite“ und „Masse“ konstruieren, grundsätzlich von der Unfähigkeit der Massen ausgehen, Politik zu betreiben. Dies könnten nur die Eliten und damit wird ja sozusagen durch die Hintertür dann doch eine Rechtfertigung für Elitenherrschaft eingeführt.

Die Bildung der Bevölkerung zu stärken wird gelegentlich als die einzige Möglichkeit gesehen, um das Ungleichverhältnis zurecht zu rücken¹⁸.

¹⁶Was man als Gedanken auch schon bei Carlyle findet: „Wie so viele vor und nach ihm argumentiert er, daß ‘die arbeitenden Millionen der Menschheit das vitalste Bedürfnis und ein leidenschaftlich-instinktives Verlangen nach Führung haben’“ (Friedrich 2013, S. 187).

¹⁷„Popular sovereignty is therefore a myth, a ‘political formula’ whose objective function is to bind the ruled to the ruler“ (Femia 2006, S. 102).

¹⁸„Michels hoffte, dass ‘eine gewisse Milderung der oligarchischen Krankheit in dem Prinzip der Demokratie selbst’ liege und erkannte das ‘Wesen der Demokratie’ darin, ‘die geistige Fähigkeit zur Kritik im einzelnen zu stärken und anzuspornen’. Insofern verstand er seine Arbeit als einen Beitrag zur ‘sozialen Pädagogik’“ (Hacke 2012, S. 114). Und an anderer Stelle: „wenn auch nicht die Heilung, so doch eine gewisse Milderung der oligarchischen Krankheit in dem Prinzip der Demokratie selbst liegt, dass immer weitere Volksmassen die Quellen der Bildung zu öffnen bestrebt ist. Erhöhte Bildung aber bedeutet erhöhte Fähigkeit zur Kontrolle. Die Führung der gebildeten Masse ist immerhin weniger uneingeschränkt als die Führung der Massen Ungebildeter...“ (Ottow 2012, S. 153).

8.2.3 Führungsqualitäten von Eliten

Zumindest Mosca und Pareto geht es, wie schon vorher Machiavelli, nicht nur darum, die „ideologischen Fiktionen“ der Volkssouveränität aufzudecken und das „wahre Wesen der Politik“ zu zeigen, sondern auch darum, nach den Bedingungen guter Führung des Gemeinwesens zu fahnden¹⁹. Diese ist sozusagen die notwendige Vorbedingung für die Stabilität des Gemeinwesens, die bei den beiden Autoren immer wieder als Referenz- bzw. Zielpunkt angegeben wird.

Die Hervorhebung der Führung führt automatisch zu einer Legitimierung von Ungleichheit im politischen System. Sie impliziert ja immer schon die Heraushebung einer Gruppe aus der Menge. Es können nicht alle führen, weil Führern auch Geführte gegenüberstehen müssen. Das ist auch Michels' Gedanke: die Organisation ist der erste Schritt zum kollektiven Handeln der Menge und kollektives Handeln ist die Vorbedingung für ein stabiles Gemeinwesen, das sich gegen Feinde von innen und außen wehren muss. Führung ist das notwendige Prinzip in der Organisation. Aber genau die Hervorhebung dieses Prinzips pervertiert die ursprüngliche Intention der „Volkssouveränität“ dem Volk über kollektives Handeln mehr Macht zu verleihen. Es ist wiederum Michels, der diesen Aspekt besonders hervorhebt. Die Demokratie muss verlieren, wenn geführt wird, doch Führung ist in jeder politischen Organisation unvermeidlich, da es in großen Gemeinschaften technisch gesehen schlicht nicht möglich ist, alle regieren zu lassen und, angesichts der Inkompetenz der Massen, wie sie dann von den Elitetheoretikern hervorgehoben wird, ist dies auch nicht wünschenswert.

Elitenherrschaft ist somit nicht nur ein „soziales Faktum“, sondern gründet sich auch auf der Notwendigkeit von Gemeinwesen, kollektiv zu handeln. Dies geht aber nicht ohne Führung. Ohne Führung oder bei schlechter Führung durch Eliten ist ein Gemeinwesen nach Ansicht der Elitetheoretiker zum Untergang verurteilt.

Was sind die notwendigen *Führungsqualitäten* der Eliten?

Wir können hier kurz einen Blick zurück in der Ideengeschichte werfen: Platon hatte, wie gezeigt, die Wissenskompetenz als entscheidende Führungsqualität einer „Denkaristokratie“, also einer „Denk-Elite“ hervorgehoben. Aristoteles sprach im Rahmen seiner Mischverfassung von der „Tugend“ und der „Mäßigung“, die die Aristokratie in die Politik einbringen könnte, etwas, was

¹⁹„The normative element in the theories of Pareto and Weber was a pronounced concern for the quality of elites“ (Pakulski 2018, S. 21). Mosca teilte diese Sorge.

den „Vielen“ fehlen würde (Aristoteles 1989). Machiavellis Vorstellungen sind hier von besonderer Bedeutung, weil sie sowohl für Mosca wie Pareto die Interpretationsfolie für die eigene Theorie abgeben.

Machiavelli hatte ganz allgemein von der *virtù* des Fürsten gesprochen, dieser natürlichen Kraft zum Handeln, diese Lebensenergie, die notwendig ist, um die Gelegenheiten, die „fortuna“ im Laufe der Geschichte erzeugt, ergreifen zu können²⁰. Er hatte aber auch eine berühmt gewordene Unterscheidung von Eliten aufgrund von bestimmten Charaktereigenschaften getroffen, angelehnt an das Tierreich, nämlich die zwischen dem Elitentypus des „Fuchses“ und des „Löwen“. Beide sollten versinnbildlichen, was ein erfolgreicher Fürst tatsächlich können musste. Damit meinte er auf der einen Seite die Fähigkeit, die Stärke eines Löwen zu zeigen und Gelegenheiten beim Schopf zu packen, auf der anderen Seite aber auch gerissen und schlau sein, um den vielen Fallstricken in der Machtausübung zu entgehen. Nur wenn ein Fürst beide Eigenschaften gleichermaßen hätte, wäre er erfolgreich. Im „gewaltsamen Kampf“, so schreibt er im „Principe“, solle sich der Fürst sowohl am Löwen wie am Fuchs ein Vorbild nehmen:

„Muß sich darum notwendig der Fürst darauf verstehen, die Bestie zu spielen, so muß er das von beiden nehmen, vom Fuchs und vom Löwen; denn der Löwe entgeht den Schlingen nicht, und der Fuchs kann sich gegen den Wolf nicht wehren. Die Fuchsgestalt ist also nötig, um die Schlingen kennenzulernen, und die Löwenmaske, um die Wölfe zu verjagen“ (Machiavelli 2019, S. 99 (Kap. 18)).

Pareto lehnt sich, wie gesagt, an die Elitentypen Machiavellis an, entwickelt dann aber eine sehr elaborierte Theorie der „Residuen“, wie er es nennt. Dies sind auf die Formel gebrachte und aggregierte Grundgefühle, die in allen Gesellschaften eine Rolle spielen, allerdings in unterschiedlicher Intensität und Zusammensetzung²¹. Von seinen sechs großen Residuendimensionen – die wir hier nicht

²⁰Machiavelli im Originalton und heute politisch sicherlich nicht mehr korrekt: „So viel ist indessen wahr, daß es allemal besser ist, mutig daraufloszugehen, als bedächtig; denn das Glück ist ein Weib, und wer dasselbe unter sich bringen will, muß es schlagen und stoßen. Es läßt sich lieber von einem, der es so behandelt, unterjochen, als von einem, der ruhig und kalt zu Werke geht“ (Machiavelli 2019, S. 138 (Kap. 25)).

²¹„Ein Residuum ist der konstante, irrationale Kern sozialer Handlungen, also Rückstände sozialer Traditionen oder psychischer Urgründe; zu diesen psychischen Urgründen oder Instinkten zählt Pareto das Streben nach Stärke, Macht, Sex, List und Xenophobie“ (Wasner 2013, S. 42). Und Femia: „If you strip the variable part from the verbal utterances and accompanying actions of human beings, you are left with a residuum – a universal pattern of thought. This is the constant element, and Pareto therefore calls it a ‘residue’“ (Femia 2006, S. 36).

weiter ausführen können – bestimmen vor allem zwei – nämlich der „Instinkt der Kombinationen“ (Klasse I Residuen) und die „Persistenz der Aggregate“ (Klasse II Residuen) – die Elitentypen. Dabei kann man auf den ersten Blick die Füchse mit den Klasse I Eigenschaften vergleichen und die Löwen mit denen der Klasse II. Aber Pareto weist ihnen noch weitere Attribute hinzu: Klasse I Individuen verfügen vor allem über einen „Hang zur Spekulation und Veränderung“ (Wasner 2013, S. 43) (Pareto 1935a, Par. 889 ff.). Hier befinden sich diejenigen, die das „Kombinieren“ lieben, das Erfinden und Erneuern. Diese Individuen braucht man, um Gesellschaften an Veränderungen anzupassen, ökonomischen Wohlstand zu entwickeln und Fortschritt zu entfalten. Dies sind die Listigen und Schlaun im Sinne der Füchse Machiavellis.

Ganz anders ist dies bei den Individuen der Klasse II. Als gesellschaftliche Bewegung, die hier auf der Grundlage solcher „Gefühle“ entwickelt wird, erscheint eine Dominanz solcher Individuen als eine Gegenreaktion zu den Aktivitäten der ersten Gruppe. Das Neue muss auch gefestigt und gebunden werden (dies meint die „Persistenz der Aggregate“). Das was neu ist, wird verstetigt. Die von diesem Residuum angetriebenen Individuen sind konservativ, sie reagieren mit „Trägheit und Verharren“, sie „bleiben bei den einmal zusammengeführten Ideen und Dingen“ (Wasner 2013, S. 43). Pareto vergleicht selbst die beiden Eigenschaftstypen mit dem Bau eines Hauses, bei dem die Individuen der Klasse I das Material für den Bau liefern, die der Klasse II aber den Zement, der die Bestandteile aneinander bindet (Pareto 1935a, Par. 891; Pareto 1968, Par. 891).

Auf die Eliten gewendet sieht Pareto nun den Fuchs als den Machtmenschen mit den Residuen der Klasse I ausgestattet, der immer neue Methoden des Machterhalts findet, die vor allem den Vorteilen der eigenen Person gereichen. Füchse sind egoistisch und individualistisch orientiert. Das ist ein sehr wichtiger Punkt zum Verständnis seiner Theorie der Elitenzirkulation, die wir weiter unten aufgreifen. Löwen der Klasse II dagegen sind gerade kollektivistisch orientiert, leiden aber an mangelnder Anpassungsfähigkeit bei Veränderungen. Sie verstetigen und konsolidieren, erneuern aber nicht. Am besten ist es natürlich dann, eine Elite zu haben, die über beide Eigenschaften in genügendem Maße verfügt. Genau das ist aber seiner Meinung nach nur für kurze Zeit möglich, wie ich weiter unten erläutern werde.

Michels Auffassung über Eliteneigenschaften haben wir oben schon kurz zitiert: er schreibt ihnen dieses Bewusstsein vom eigenen Wert zu, was die „Machtgelüste“ steigere, Geschicklichkeit, Rednergabe und Intelligenz, die sie als Führungspersönlichkeiten gerade in einer demokratischen Umgebung, über die er ja nachdenkt, auszeichnet.

Mosca ist der Autor, der am wenigsten auf bestimmte unveränderbare psychologische Eigenschaften abstellt – wie dies Pareto und Michels tun –, sondern viel mehr auf historisch veränderbare sozio-strukturelle Entwicklungen als Bestimmungsgrund insistiert. In diesem Sinn lassen sich auch keine fixen und fertigen Charaktereigenschaften der Eliten bestimmen. Eliten müssen sich durch solche Eigenschaften auszeichnen, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt die Wertgrundlage eines politischen Gemeinwesens bilden und damit von den Bürgern anerkannt werden. Es können dann nur solche Eliten zu einem gegebenen Zeitpunkt dominieren, die genau diese geteilten Werte in herausragender Weise respektieren. Mosca nennt diese Wertgrundlage „politische Formeln“. Das sind also moralische Prinzipien, die das Gemeinwesen zusammenhalten. Das kann dann der Glaube an Gottes Vorsehung sein, die Tapferkeit in kriegerischen oder die Volkssouveränität in demokratischen Gesellschaften²². Mosca schlägt selber vor, diese politische Formel im Sinne des jeweils akzeptierten Souveränitätsprinzips der politischen Ordnung zu verstehen (idem). Was Eliten aufweisen müssen, hängt also von den allgemein akzeptierten moralischen Grundlagen des Staates ab. Als Elite können sie sich nur durchsetzen, wenn sie dieses Prinzip in vorbildlicher Weise verkörpern und vertreten und damit auch unmittelbar ihre „diffuse Legitimität“ im Sinne Eastons herstellen.

Bis auf Mosca finden wir hier also bei der Systematisierung von Führungsqualitäten einen psychologisierenden Ansatz von Aristoteles bis heute, der in den Eliten herausragende Fähigkeiten in ganz bestimmten für die Steuerung des Gemeinwesens als wichtig erachteten Punkten erkennt. Wer zur Elite gehört, sollte diese Eigenschaften aufweisen. Gleichzeitig ist der Wert dieser Eigenschaften zeitlos, also für alle Gesellschaften gleichermaßen wertvoll. In diesem Punkt weicht nun Mosca gerade ab, indem er die historische Veränderung und die Kongruenz von Eliteneigenschaften mit gesellschaftlichen Moralüberzeugungen über die Qualität des Staatswesens zur Grundlage nimmt.

²²„As we have just seen, in fairly populous societies that have attained a certain level of civilization, ruling classes do not justify their power exclusively by de facto possession of it, but try to find a moral and legal basis for it, representing it as the logical and necessary consequence of doctrines and beliefs that are generally recognized and accepted. So if a society is deeply imbued with the Christian spirit the political class will govern by the will of the sovereign, who, in turn, will reign because he is God's anointed The powers of all lawmakers, magistrates and government officials in the United States emanate directly or indirectly from the vote of the voters, which is held to be the expression of the sovereign will of the whole American people“ (Mosca 1939, Kap. III, 1. Absatz).

8.2.4 Verlust an Führungsqualitäten

Nun wären wir bei der Darstellung der Elitentheorie fast am Ende, wenn wir annehmen würden, dass Eliten grundsätzlich über die richtigen Eigenschaften zur Führung verfügten und diese Eigenschaften auch gemeinwohlfördernd anwenden. Tatsächlich wird dies aber von den Elitetheoretikern gerade immer wieder hinterfragt und bezweifelt und dieser Zweifel fließt in die „Theorie der Elitenzirkulation“ ein. Dieser Zweifel begründet auch die Einschätzung, dass es den Elitetheoretikern nicht um eine Überhöhung der Eliten geht, deren bedingungslose Akzeptanz ein mehr oder weniger autoritäres System implizieren würde. So einfach machen es sich die Elitetheoretiker nicht. Wie werden also die Zweifel begründet?

In einem ersten Schritt bezweifeln sie, dass Eliten grundsätzlich am Gemeinwohl interessiert seien und ihre Aufgabe der Führung adäquat wahrnehmen würden. Michels Hauptthese ist, dass Eliten durch die erworbene Macht korruptiert werden und sich ein Interesse am Machterhalt entwickle, welches das Erfüllen der eigentlichen Funktion der Organisation auf den zweiten Platz verdränge²³. Eliten tun alles, um ihre Position zu behaupten. Die gleiche Einschätzung finden wir bei Mosca (Wasner 2013, S. 37) und Pareto. Eliten wollen vor allem an der Macht bleiben. Damit zeichnen sie gerade das negative Bild von der Willkürherrschaft.

Die Fuchse-Elite zeichne sich durch großen Erfindungsgeist aus, wie man die Meinung der Bevölkerung „manipulieren“ könne, um sich an der Macht zu behaupten, bringt Pareto vor. Wobei Manipulation bei ihm dazu dient, die „Massen“ zu binden, sich Legitimität zu verschaffen, zum Beispiel über die Suche nach den richtigen „politischen Formeln“, bei ihm „Derivationen“ genannt (Pareto 1935a, Par. 1397 ff.)²⁴. Hierüber ist dann Machterhalt möglich.

²³„Michels befindet, dass dauerhafte Führungstätigkeit einen ungünstigen Einfluss auf den Charakter der Führer habe. Zu Beginn der Laufbahn seien sie noch von der Richtigkeit ihrer Grundsätze überzeugt, ihr Ehrgeiz besteht darin, die Ideale der Arbeiterbewegung zu verwirklichen. Im Laufe der Parteiarbeit nimmt die Bedeutung der Ideale immer mehr ab und die der Sicherung ihrer eigenen Macht immer mehr zu. Letztendlich liegt ihnen die Machterhaltung wesentlich mehr am Herzen als die ursprünglichen Ideale. Der Ehrgeiz für die Bewegung ist also in einen egoistischen Ehrgeiz umgeschlagen“ (Wasner 2013, S. 55).

²⁴„We find derivations on the ways in which people try to dissemble, change, explain, the real character of this or that mode of conducts“. „They derive their force from sentiments. Residues are the nucleus“ (Pareto 1968, Par. 1397). Und Aron fasst zusammen:

Derivationen sind, wie politische Formeln, Rechtfertigungsformeln, die an die Gefühle der Bevölkerung appellieren und die gegebene Politik akzeptanzfähig machen sollen. Manipulation ist nicht grundsätzlich negativ, sondern hat auch eine stabilisierende Funktion für das Gemeinwesen. Die Löwen-Elite dagegen versucht sich eher durch Repression und Gewalt an der Macht zu erhalten.

Nach Mosca haben die Menschen grundsätzlich die Neigung, das, was sie erworben haben, behalten zu wollen (Wasner 2013, S. 37), was dann auch bedeutet, dass man das Erworbene an die Kinder weiter gibt und so versucht, die erworbene Elitenstellung in der Familie zu behalten. Dies ist ein interessanter Aspekt, weil er sich von Machiavellis Auffassung unterscheidet. Bei diesem sollten die Eliten bei ihrem Tod ihre Vorrangstellung verlieren. Die persönlichen – charismatischen – Eigenschaften könnten nicht weitergegeben werden, sondern sind an die Person gebunden. Von daher müssen bei Machiavelli immer wieder neu die richtigen „Tüchtigen“ gefunden werden. Bei Mosca und auch Pareto ist dies anders. Hier kann Macht in den eigenen Reihen gehalten werden, ein Aspekt, der im übrigen auch von Platon diskutiert wurde und bei ihm als einer der Ursachen für den Niedergang einer bestimmten Regierungsform galt (Platon 2010).

8.2.5 Elitenzirkulation

Dies wird auch ein wichtiger Aspekt in der Lehre von der Elitenzirkulation bei Pareto und Mosca: Wenn Positionen vererbbar werden, kann es sein, dass es den Kindern genau an den Eigenschaften mangelt, die die Väter und Mütter zur Einnahme der Elitenfunktion berechtigten. Es kommt hier möglicherweise zu einem schleichenden Prozess einer „Dekadenz“ der bestehenden Elite.

Ein wichtiger Mechanismus, um trotz abnehmender „Elitenfähigkeit“ an der Macht zu bleiben, ist bei Mosca dann die Rolle der Bürokratie, die geeignet ist, möglichen Unruhen in der Bevölkerung aufgrund der nachlassenden Funktionsfähigkeit solcher Eliten dadurch zu begegnen, dass man die besonders Tüchtigen in der Bevölkerung kooptiert und so mögliche Opposition von vorneherein untergräbt (Wasner 2013, S. 39 f.).

„But, in simple language, residues are the sentiments most frequently present in the human consciousness, and derivations are the intellectual systems of justification with which individuals camouflage their passions or give an appearance of rationality to propositions or acts which have none“ (Aron 1971, S. 109; Femia 2006, S. 36).

Die Aufnahme neuer „Elitenmitglieder“ mit Eigenschaften, die der bestehenden Elite fehlen, ist auch bei Pareto essentiell, um die regierenden Eliten für eine Zeit überleben zu lassen. Die „Offenheit von Eliten“ gegenüber der Integration von „tüchtigen“ Personen aus der Nicht-Elite gilt darum, wie schon bei Konfuzius, als wichtiger Reproduktionsmechanismus zur Stabilisierung von Eliten. Zerfallsprozesse könnten so verlangsamt werden.

Irgendwann kommt es dann aber trotzdem zu Revolutionen, das heißt zu einem (großen) Elitenwechsel²⁵, wobei Eliten in der Nicht-Elite die bestehenden Eliten ersetzen können. Für Mosca wäre das dann der Fall, wenn eine neue politische Formel in der Bevölkerung herangereift ist, während die bestehende Elite weiter die alte Formel vertritt (Wasner 2013, S. 38). Dies führt sehr wahrscheinlich zu einem Elitenwechsel. Auch für Pareto ist der Zerfallsprozess irgendwann nicht mehr aufzuhalten, vor allem wenn neue Kooptation nicht mehr gelingt und sich die bestehende Elite immer mehr aus nur noch einem „Residuum“ zusammensetzt oder immer mehr Personen Zugang erhalten, die die ursprünglichen positiven Eigenschaften eigentlich nicht mehr besitzen (Pareto 1935a, Par. 2040). Wenn dies zum Beispiel eine Fuchse-Elite betrifft, dann werden sich nach Pareto immer mehr Egoismus, übertriebene Rücksichtnahme und – man höre – Menschlichkeit („humanitarianism“) gegenüber politischen Feinden durchsetzen (Pareto 1935b, Par. 2179, 2190 f.). Diese Eliten sind dann irgendwann nicht mehr in der Lage, den Herausforderungen, die gerade Tatkraft und auch, wenn nötig, Gewaltmaßnahmen erfordern, zu begegnen²⁶. Das ist der Moment, dass über Revolutionen neue Eliten – hier notwendigerweise „Löwen“ – mit Unter-

²⁵Im Unterschied zum „kleinen Elitenwechsel“, der den Austausch zwischen der regierenden und der nicht-regierenden Elite meint.

²⁶„Pareto analyses the emotions of pity and cruelty at length. He implies that a certain attitude towards the suffering of others is normal, that benevolence should move us to reduce the suffering of our fellows within the bounds of the possible, but that these sentiments of pity may become excessive. As a prime example of this he gives the indulgence he says was shown by the courts of his day to anarchists and assassins. Pareto heaps sarcasm upon the humanitarians who in the end think only of the suffering of assassins and forget that of their victims. One of his favourite targets is the exaggeration of humanitarianism; he justifies his criticism by the fact that this sort of exaggeration often precedes great massacres. When a society has lost the sense of collective discipline, inevitably a revolution is at hand, a revolution which will effect a complete reversal. Indifference to the suffering of others will succeed the weakness brought on by blind pity; strong authority will succeed the breakdown of discipline“ (Aron 1971, S. 137).

stützung aus der Bevölkerung an die Macht kommen²⁷. Umgekehrt ist es, wenn die Elite immer einseitiger aus Löwen besteht. Dies bedeutet Persistenz, Stillstand, und Beharrung im Bestehenden (Pareto 1935a, Par. 891). Gerade hierdurch fehle es aber an Anpassungsfähigkeit, zum Beispiel bei wirtschaftlichen Herausforderungen. Es mangelt an Erfindungsgeist, die neue Technologien hervorbringen könnte usw. Das Gemeinwesen ist auch in diesem Fall in seiner Stabilität bedroht und irgendwann kommt es zur Ablösung durch eine Fuchse-Elite in der Bevölkerung.

Diese Zirkulation von Eliten bringt, so der berühmte Ausspruch von Pareto, einen „Friedhof von Aristokratien“ hervor (Pareto 1935a, Par. 2053). Keine Elite hat Bestand aufgrund der sozialen und psychologisch bedingten Zerfallsprozesse, die irgendwann einsetzen. Nur für kurze Zeit, so Pareto, könne man sich ein Gleichgewicht der beiden wichtigen Residuen der Klasse I und II innerhalb einer Elite vorstellen. Das seien die glücklichsten Momente einer Gemeinschaft. Die Destabilisierung eines solchen Gleichgewichts lässt aber nicht lange auf sich warten.

Pareto denkt hierbei in Kategorien eines „sozialen Gleichgewichts“, das er aus der Ökonomie übernimmt (Pareto 1935b, S. 2068 f.). In dieser Sichtweise gibt es keine dauerhaften Gleichgewichte. Irgendwann kommt es zu Störungen. Jedes soziale System hat dann aber die Neigung, diese Störung zu bekämpfen und das alte Gleichgewicht wiederherzustellen. Die menschliche Geschichte ist darum ein ständiger Wechsel von Eliten, weil die für das Gleichgewicht nötigen Residuen nie dauerhaft reproduziert werden können.

Der Wechsel bedeutet eine Revolution (der „große Elitenzyklus“ bei Pareto (Wasner 2013, S. 48)). Bei Marx ist die Geschichte eine Abfolge von Klassenkämpfen, die jeweils andere herrschende Klassen hervorbringt, bis zum Schluss der Klassengegensatz aufgehoben werden kann. Bei Pareto setzt sich bei den herrschenden Eliten ein Zerfallsprozess ein und neue in der Bevölkerung besser verankerte Eliten lösen sie ab. Der Unterschied zu Marx liegt in der Annahme, dass es immer nur Eliten sind, die aufeinander folgen und sich nicht ganze Klassen abwechseln und dass diese Eliten auch nicht sozio-ökonomisch

²⁷„Revolutions come about through accumulations in the higher strata of society – either because of a slowing down in class circulation, or from other causes – of decadent elements no longer possessing the residues suitable for keeping them in power, and shrinking from the use of force; while meantime in the lower strata of society elements of superior quality are coming to the fore, possessing residues suitable for exercising the functions of government and willing enough to use force“ (Pareto 1935a, Par. 2057).

abgeleitet werden können. Außerdem gibt es allgemein kein „Ende der Geschichte“ bei den Elitentheoretikern. Die nächsten Gräber auf den Friedhöfen der Aristokratien sind bereits vorbereitet. Das spielt auf Paretos Überzeugung an, dass es in seiner Zeit, also um den Ersten Weltkrieg, seiner Meinung nach genau zu einem solchen Zerfallsprozess einer bürgerlichen Elite, bestehend aus (demokratischen) Füchsen, kam und sich gleichzeitig in der Bevölkerung immer mehr Löwenopposition entwickelte.

Mosca vertritt eine ganz ähnliche Dekadenztheorie wie Pareto. Er argumentiert aber ein wenig anders. Er unterscheidet zwei unterschiedliche „Zivilisationstypen“, die man in der Geschichte vorfindet: einen „feudalen“ und einen „bürokratischen“. Der erstere ist durch eine relativ einfache Strukturierung sozialer Beziehungen gekennzeichnet, persönliche und direkte Herrschaftsbeziehungen und vor allem die Existenz vieler dezentralisierter Machtzentren²⁸. Durch komplexer werdende soziale Beziehungen entsteht dann der bürokratische Typus, in dem die Beziehung der „classe dirigente“ und der Bevölkerung durch die Zwischenschaltung einer staatlichen Bürokratie indirekter wird²⁹. Macht ist hier zentralistisch angeordnet. Es ist vor allem die wachsende Entfremdung zwischen Eliten und Bevölkerung, die Mosca bei diesem Typus Sorgen bereitet und in seine Theorie der Dekadenz einfließt (Mosca 1939: Ende des Kap. II). Entfremdung – das Entstehen unterschiedlicher „sozialer Typen“ in seiner Terminologie – führe zu einem „Energieverlust“ bei den Eliten. Wie in Paretos Beschreibung des Zerfalls der „Füchse-Elite“, so sieht auch Mosca immer mehr das Fehlen von „kühnen und aggressiven Charakteren“, während „weiche“ und „konziliante“ Charaktere immer mehr zunehmen würden. Hierdurch aber habe

²⁸„By „feudal state“ we mean that type of political organization in which all the executive functions of society—the economic, the judicial, the administrative, the military—are exercised simultaneously by the same individuals, while at the same time the state is made up of small social aggregates, each of which possesses all the organs that are required for self-sufficiency“ (Mosca 1939).

²⁹„It seems to us, rather, that the two types are just different manifestations, different phases, of a single constant tendency whereby human societies become less simple, or, if one will, more complicated in political organization, as they grow in size and are perfected in civilization. Level of civilization is, on the whole, more important in this regard than size, since, in actual fact, a literally huge state may once have been feudally organized. At bottom, therefore, a bureaucratic state is just a feudal state that has advanced and developed in organization and so grown more complex; and a feudal state may derive from a once bureaucratized society that has decayed in civilization and reverted to a simpler, more primitive form of political organization, perhaps falling to pieces in the process“ (Mosca 1939: Kap. III, Unterabschnitt 6: Feudal and Bureaucratic Systems).

ein Gemeinwesen nicht mehr genügend Abwehrkräfte gegen innere und äußere Feinde. In feudalen Staaten würde dies nicht in gleicher Weise erfolgen, weil dort die einzelnen dezentralisierten Machzentren weiter durch „energetic, resourceful men“ geführt werden würden. Warum? Weil diese sich permanent gegen streitende Nachbarn durchsetzen müssten (was man militärisch oder ökonomisch interpretieren kann).

Aufgrund der Delegation von Regierungsverantwortung von Eliten an die Bürokratie entstehe ein Verlust an *virtù*³⁰. Man konzentriere sich nun auf Kultur, intellektuelle Freuden und luxuriöse Lebensführung. Ein „Humanitarismus“ erhalte auch nach ihm problematischerweise Stärkung und schließlich würden immer mehr „gentle and persuasive means“ des Regierens dominant werden anstatt einer entschlossenen und notfalls konfrontativen Politik. Man kümmere sich nicht mehr richtig um Zusammenhalt und Stärke des Gemeinwesens. Zivilisation also – die komplexer werdenden Gesellschaften – so kann er mit Rousseau sagen – verdirbt! Fehlende Offenheit der Eliten in Bezug auf die Kooptation von „Tüchtigen“ aus der Bevölkerung in die Bürokratie fördern solche negativen Tendenzen weiter³¹.

„...certain it is that when the ruling class has degenerated in the manner described, it loses its ability to provide against its own dangers and against that of the society that has the misfortune to be guided by it. So the state crashes at the first appreciable shock from the outside foe“ (Mosca 1939, Ende des Kap. II)

Eine Elitenzirkulation, die Offenheit von regierenden Eliten für neue Mitglieder aus der Bevölkerung, ist also auch für Mosca ein Garant für Stabilität. Irgendwann sieht auch er den Zeitpunkt für gekommen, an dem Gegeneliten in der Bevölkerung, die sich während der ganzen Zeit mit den „harten Bedingungen des Überlebens“ auseinandersetzen mussten und so genügend „aggressives Potenzial“ aufbauen konnten, zusammen mit der Bevölkerung die Macht übernehmen und die Eliten austauschen.

Mosca hat zwar nicht eine ähnliche positive Einschätzung der „intellektuellen Kapazitäten“ und der Innovationskraft der in der bürokratischen Zivilisation

³⁰Oder eben an „Willen zur Macht“, der immer wieder als ein Grundantrieb der „energetic, resourceful men“ in Elitentheorien gesehen wird, nicht nur bei Mosca (Beyme 1992, S. 219).

³¹„Die (potentiellen) Gegner der Herrschaft können dadurch, dass sie in die Bürokratie (und damit in die Gefolgschaft) eingebunden werden, auf die Seite der Herrschenden gezogen werden und helfen dadurch mit, die Herrschaft zu sichern“ (Wasner 2013, S. 53).

herrschenden Eliten für den Fortschritt wie Pareto es bei seinen Fuchse-Eliten sieht, aber auch bei ihm ist schließlich der Mangel am Willen zur Macht und zur Gewaltbereitschaft die Ursache für den Zerfall dieser Eliten und ihre Substitution durch eine starke und tatkräftige neue Elite.

Die zyklische Vorstellung von Geschichte trägt einen Pessimismus in Bezug auf den gesellschaftlichen Fortschritt in sich. Hier gibt es kein Heilsversprechen wie bei Marx, der an ein Ende der Geschichte von Klassenkämpfen glaubte. Ein solches Ende können die Elitetheoretiker nicht sehen. Der Kreislauf der Eliten wird sich fortsetzen. Dieser Glaube führt Pareto auch dazu in seiner Zeit, um den Ersten Weltkrieg und danach, die Zeichen einer Dekadenzperiode zu erkennen. Die herrschenden Eliten befänden sich genau in jener Periode überschießender „Humanitarisierung“ und einer sichtbaren Schwäche, wie er es in seinem „Trattato“ beschrieben hatte (Pareto 1935b, S. 2191): Die „classe politica“,

„while awaiting the advent of the „reign of reason“ is becoming less and less capable of using force and is so shirking the main duty of a ruling class. Such a country is on its way to utter ruin“.

Dies zu einer Zeit, in der Auseinandersetzungen zwischen Nationalstaaten und innere Zerreibkämpfe um die politische Macht immer mehr zunahmen. Der Erhalt des Landes erfordere nun mehr „Löwen“, die wagemutig und tatkräftig genug seien, diese Herausforderungen unter Akzeptanz aller Konsequenzen anzugehen. Dass es dabei zu Gewaltanwendung und Tötung von Mitgliedern der alten Elite kommen würde, so Pareto bereits in den „Traité“, sei unvermeidlich.

„In so doing, to tell the truth, they are performing a useful public service, something like ridding the country of a baneful animal pest“ (Pareto 1935b, S. 2191).

Die siegreichen Löwen könnten dann aufgrund ihrer „group persistences“ die Stabilität und Stärke des Gemeinwesens wiederherstellen. Die „Schwächlinge und Feiglinge“ würden von „starken und mutigen Leuten“ abgelöst. „The country is saved from ruin and is reborn to a new life“ (idem). Pareto verteidigt also – im Hinblick auf die „Stabilität und Stärke“ eines Gemeinwesens – solche radikalen Umbrüche. Sie sind unvermeidlich im Gang der Geschichte, aber auch wünschenswert aus funktionaler Sicht. Es sei gut, eine Klasse zu entfernen, die zu inkompetent geworden sei, um die Verteidigung des Gemeinwesens zu leisten“, schlussfolgert er (idem).

Diese Überzeugung erklärt eine anfängliche Sympathie Paretos mit den Faschisten, deren martialische Rhetorik genau diesem Typus einer neuen „Löwe-

Elite“ zu entsprechen schien (Aron 1971, S. 172)³². Sie schienen diese „kraftvolle“ Gegenelite zu sein, die so gut in sein Elitenmodell passte³³. Er starb dann aber 1923 kurz nach der Machtergreifung Mussolinis und konnte sich nicht zum weiteren Verlauf äußern. Viele Analytiker seiner Arbeiten meinen, er wäre als Liberaler sicherlich von den totalitären Methoden der Faschisten abgeschreckt worden und hätte im Endeffekt die faschistische Herrschaft missbilligt. Dies mag sein. Interessant bleibt trotzdem, wie leicht das theoretische Modell einer dualistischen Elitenfiguration auf die aktuelle politische Situation angewendet werden konnte und wie dabei auch anti-demokratische Methoden der Machtergreifung gutgeheißen werden konnten. Wie bei Machiavelli, so heiligte für Pareto der Zweck die Mittel.

Trotzdem ist es nicht so, dass die Elitetheoretiker die Errichtung einer autoritären Herrschaft gefordert hätten³⁴. Es lässt sich aber in Pareto Werk durchaus herauslesen, dass die Herrschaft der Löwen mit ihrer Betonung von Tatkraft, Disziplin und Gewalt mit autoritären Methoden zustande kommen musste, die den „demokratischen Methoden“ der herrschenden dekadenten „Füchse-Elite“ gegenübergestellt wurde. Hier verschwimmen also die Abgrenzungen der Elitentheorie mit den politischen Regimen. Elitenherrschaft steht an sich über den konkreten Ausprägungen institutionell abgesicherter Herrschaft wie sie sich in den politischen Regimen von demokratischer und autoritärer Herrschaft ausdrückt. Das Elitenzirkulationsmodell Paretos führt aber schließlich doch zu einer Identifikation einer bestimmten Art von Elitenherrschaft mit entweder einem demokratischen oder einem autoritären System, obwohl dies nicht konkret institutionell ausgearbeitet wird. Das Problematische ist hierbei zudem, dass

³²„Pareto wanted to demonstrate that the vulpine arts of the governing class were proving disastrous, that we were approaching the end of a historical cycle, which would see a successful uprising by a new leonine (communist or fascist/nationalist) elite“ (Femia 2006, S. 105).

³³„In Pareto’s eyes, European societies, or Western societies, had been governed by plutocratic elites, that is, elites belonging to the family of foxes, Elites excessively dominated by an instinct for combination and on their way to losing that capacity for violence indispensable to those who govern societies. But he saw a new kind of elite emerging, a violent elite that would make greater use of force and less guile and would transform the formulas of legitimacy. According to Pareto, the Fascist and Communist elites doubtlessly represent the elites of the family of lions who seize power in decadent societies“ (Aron 1971, S. 165).

³⁴„Thus Pareto is not necessarily, as is believed and sometimes said, a doctrinaire of authoritarian regimes“ (Aron 1971, S. 174).

gerade die Demokratie mit der dekadenten Füchse-Elite identifiziert wird und die „Löwen-Elite“ und ihre Machtergreifung als notwendig und wünschenswert interpretiert wird. In diesem Punkt hat Pareto praktisch seine wissenschaftliche Neutralität aufgegeben.

8.2.6 Die Beziehung von Eliten und Bürgern

Die Konzeptualisierung von politischer Herrschaft in der dualistischen Gegenüberstellung von Elite und Masse leitete eine theoretische Polarisierung in der Politik ein, ein „Entweder-Oder“, in dem vermittelnde Akteure als ausgleichendes Element fehlten. Die Herrschenden und Beherrschten stehen sich unvermittelt gegenüber. Lediglich die Elitenzirkulation ist als ein Medium des Austauschs gedacht, bei dem es aber nicht um den Versuch geht, die Eliten mit dem Bürger zu versöhnen, um einen „Input“ für die Politik zu generieren, sondern um die Eliten von ihren Führungsqualitäten her zu optimieren. Es ging allerdings auch darum, eventuelle Widerstände in der Bevölkerung über das Kooptationsverfahren abzubauen, nicht weil man auf diese Weise die Meinungen der Bevölkerung aufgreifen wollte, sondern um die Bildung möglicher Gegen-Eliten zu verhindern. Kooptation ist ein Verfahren der Elitenstabilisierung und kein demokratischer Repräsentationsmechanismus.

Weder Pareto noch Mosca hatten bei der Ausarbeitung der Elitentheorie eine demokratische Repräsentation im Visier. Im Gegenteil, deren vermeintliche Schwächen war ja eine der Motivationen, um über das Wesen politischer Herrschaft nachzudenken. Von daher unterblieb auch eine Diskussion der konkreten demokratischen Institutionen, über die Eliten regieren müssen, sowie ihrer Rolle, die sie als vermittelnde Instanzen, als Kontrollinstrument oder Opportunitätsstruktur für eine politische Opposition spielen können. Hinzu kam hierbei, dass die Elitentheoretiker überzeugt waren, dass die Bedeutung institutioneller Formen gegenüber den Handlungen von Eliten deutlich als geringer eingeschätzt werden musste (Wasner 2013, S. 38)³⁵. Institutionen zeigen die formale Macht an.

³⁵„Monarchies and republics, aristocracies and democracies – all of these types were shown to be subject to the far more fundamental dichotomy of rulers and ruled. Regardless of constitutional or historical forms, societies are always ruled by minorities, by oligarchies. A true science of politics would therefore ignore institutional structure and adopt a behavioural approach, which would focus on how the ‘ruling class’ (classe dirigente or classe politica) recruits ‘new blood’, maintains itself in power, and legitimates its dominant position“ (Femia 2006, S. 101).

Wichtiger sei, auch bei Michels, die informelle Macht, die durch die Elitentheorie offengelegt würde (Femia 2006, S. 102)³⁶.

Es gab im elitären Autoritarismus auch kein Nachdenken über eine „gemischte Regierung“, wie sie bei Platon und Aristoteles diskutiert wurde, um den „Vielen“ eine Stimme in der Politik zu geben und gleichzeitig die Fähigkeiten der Eliten beim Regieren einzubringen. Und es fehlte ebenso an einem Einbezug der Möglichkeiten alternierender Regierungen in der Demokratie, sodass die Möglichkeit wechselnder Eliten ausgeblendet wurde (Beyme 1992, S. 223).

Der elitäre Autoritarismus vernachlässigte also bewusst die institutionellen Elemente von Herrschaft. Wenn dazu noch der Wähler als inkompetent und apathisch kategorisiert wird, bleibt von einer Idee des „government of“ oder „by the people“ wenig übrig. Die Elitentheorie hat nicht zum Ziel, die „Massen“ tatsächlich in ihrer Kompetenz und ihren politischen Beteiligungsmöglichkeiten zu fördern. Es gibt zwar, wie angedeutet, gelegentliche Äußerungen von Michels und von Mosca, die zumindest an den Vorteil einer besseren Bildung der Bevölkerung für eine Elitenkontrolle denken³⁷. Dies bleibt aber relativ unausgearbeitet.

Die Rolle des „Bürgers“ bleibt im Allgemeinen eine passive bei den „Neo-Elitisten“. Zwar denken sie über die Vereinbarkeit von Elitenherrschaft mit Bevölkerungspräferenzen nach. Eine solche Vereinbarkeit wird aber zumindest bei Pareto über die Handlungen und Einstellungen der Eliten entschieden. Die Bevölkerung spielt dabei/i keine Rolle. Bei Mosca müssen die Eliten die richtige „politische Formel“ finden, die den „Gefühlen“ der Bevölkerung

³⁶Zu Michels Theorie: „Die Krux seiner politischen Theorie liegt allerdings genau in der weitgehenden Aussparung jedes institutionellen Moments, das für die Verstetigung und Sicherung demokratischer Prozeduren sowie für das Gelingen einer parlamentarischen Regierung unerlässlich ist. Michels misstraut allen Formen intermediärer Gewalt“ (Hacke 2012, S. 117).

³⁷Mosca „even maintains that, if the electorate could be limited to intelligent and educated people, then one of the chief assumptions of the liberal system – ‘namely, that those who represent shall be responsible to the represented’ – could be rendered ‘not wholly illusory’“ (Femia 2006, S. 105).

entspricht. Eliten sind „Werteeliten“ (Wasner 2013, S. 39)³⁸. Die Eliten müssen „manipulieren“, d. h. über Listen, Versprechungen und andere Strategien versuchen, die Bevölkerung vom Sinn ihrer Herrschaft zu überzeugen. Betont wird hierbei, dass dies zwar durchaus im Sinne des Gemeinwesens sein kann. Trotzdem bleibt es dabei, dass die Eliten handeln und ein an sich inkompetentes Publikum versuchen zu überreden oder zu überzeugen. Auch hierin liegt keine Teilhabe für die Bevölkerung. Sie bleiben Objekt der Politik, ohne die man nicht auskommen kann, auf die man sich aber auch einstellen kann, um an der Macht zu bleiben.

Dabei geht es in der Sprache der Elitentheorie meist um die „gefühlsmäßige Übereinstimmung“ mit der Bevölkerung, um Gefühle und Sentimente. Man spricht nicht von konkreten Politiken, von spezifischer Legitimität, die von den Eliten erworben werden muss. Es handelt sich rein um die Herstellung von „diffuser Legitimität“³⁹.

Gefühle sind in der Elitentheorie die Grundkategorie in gesellschaftlichen Abläufen. Rationalität in der Politik wird dagegen als Illusion abgetan. Menschen seien nicht rational, sondern emotional. Von daher sei es nur richtig für die Eliten, sich hierauf einzustellen und an diese Gefühle anzuknüpfen.

Wenn dies nicht geleistet würde, unterschiedliche „soziale Typen“ (Mosca) entstünden, dann allerdings erwachse Widerstand in der Bevölkerung, der allerdings auch hier wieder durch bestimmte Gegen-Eliten in Wort und Tat umgesetzt werden müsse. Die Bevölkerung kann revoltieren. Dies wird in der Elitentheorie

³⁸„As we have just seen, in fairly populous societies that have attained a certain level of civilization, ruling classes do not justify their power exclusively by de facto possession of it, but try to find a moral and legal basis for it, representing it as the logical and necessary consequence of doctrines and beliefs that are generally recognized and accepted. So if a society is deeply imbued with the Christian spirit the political class will govern by the will of the sovereign, who, in turn, will reign because he is God's anointed. So too in Mohammedan societies political authority is exercised directly in the name of the caliph, or vicar, of the Prophet, or in the name of someone who has received investiture, tacit or explicit, from the caliph“ (Mosca 1939, Kap. III, Anfang).

³⁹So auch schon James Harrington, der eine platonische Version von Elitenherrschaft präferierte: „Solange aber eine Aristokratie nicht wirklich tugendhaft ist und damit den Anspruch rechtfertigt, daß ihr Verhalten die Werte und Überzeugungen verkörpert, auf denen die Gemeinschaft beruht, ist ihr Machtmonopol nicht legitim“ (Friedrich 2013, S. 192).

als durchaus realistisches Szenario, ja, wie in der Elitenzirkulation beschrieben, sogar als durchgängiges Muster in der Entwicklung von „Zivilisationen“ gesehen. Dies drückt auch die Abhängigkeit der Eliten von der Bevölkerung aus und zeigt den interdependenten Charakter von Herrschaft. Es gibt aber kein Szenario für „vor-revolutionäre“ Einflussnahme, kein Nachdenken über Zivilgesellschaften, keine Mechanismen, wie bereits gesagt, die den gesellschaftlichen „Input“ ins System bringen könnten.

Hinzu kommt der Glaube, dass Wahlen den Wählern im Grunde genommen keinerlei Souveränität zusprechen. Die Wahlen sind manipuliert und werden über Elitenselektion und -auslese entschieden. Auch hier haben Wähler also keinen wirklichen Einfluss auf die Politik (Körösényi 2018, S. 48). Weder „government by“ noch „government of the people“ also. Und auch das „government for the people“ erscheint nur noch in der Form der symbolischen Übereinstimmung mit den fundamentalen Werten in der Bevölkerung, nicht als konkretes Politikprojekt, das Lösungen für bestimmte Probleme anbietet und dementsprechend überprüft werden könnte. Die Bevölkerung wählt ihre Elite nicht ab. Trotzdem wird darauf hingewiesen, zum Beispiel von Mosca, dass die Existenz von Wahlen ein gewisser Einflussmechanismus sein könnte, weil die Eliten, selbst wenn sie den Wählern die Kandidaten zur Verfügung stellen, immer noch eine gewisse Konkurrenz, zumindest unter diesen Kandidaten, um Unterstützung in der Bevölkerung herrschen würde. Dies natürlich alles unter demokratischen und nicht autoritären Bedingungen.

Ansonsten aber ist der Bürger im Grunde genommen nur Zuschauer, den man nicht von der Bühne entfernen kann, dem man aber etwas vorspielen kann, indem auf die Gefühle eingespield wird.

Man sieht, dass die Elitentheorie von ihrem Konzept her wenig Möglichkeiten gibt, um den Prinzipal-Agent Vertrag der Volkssouveränität zu respektieren. Dies ist nicht verwunderlich, weil schon die theoretische Annahme von Eliten, deren Herrschaftsposition nicht hinterfragt werden kann, selbst wenn ein Elitenaustausch stattfindet, sich nicht für die Vorstellung eines Delegationsverhältnisses leiht. Auch in der Demokratie stellen sich die Elitetheoretiker nicht vor, dass hier ein genuines Repräsentationsverfahren existieren würde. Genau dieses fehlt, weil immer Eliten die Macht erobern würden. Das Publikum kann Eliten – mithilfe anderer Eliten – austauschen, es kann aber nicht Politik mitbestimmen. „Government of the people“ ist, wie gerade geschrieben, nicht gegeben, weil Eliten die Auswahl manipulieren; Wahlen sind also im Grunde genommen keine Äußerung eines Souveräns, sondern durch die Herrschenden vorstrukturiert. Es gibt zudem keine institutionalisierten Kontrollmechanismen. Politische

Opposition kann sich nur außerhalb des parlamentarischen Systems entfalten, als Protest von Eliten in der Bevölkerung.

Als letztes Element, das diese Schlussfolgerungen weiter unterstützt, ist anzumerken, dass auch die Konzepte der „Derivationen“ (Pareto) und der „politischen Formeln“ (Mosca) zu einer Herabwürdigung der Volkssouveränität gebraucht werden konnten. Um es kurz zu machen: Beide Begriffe meinen Rationalisierung bzw. rationale Rechtfertigungsstrategien, die die Eliten verwenden konnten, um ihre Politik in der Bevölkerung annehmbar zu machen. Das Wichtige in diesem Zusammenhang ist, dass sowohl Pareto wie Mosca auch der Idee der Volkssouveränität einen solchen Status einer „Ideologie“, einer reinen Rechtfertigungsstrategie, zuschrieben, die in Wirklichkeit ihrer Meinung nach nicht gelebt werden konnte⁴⁰ und vor allem auch keine Priorität als moralischer Diskurs neben anderen moralischen Diskursen haben konnte. Alles waren Ideologien, ob autoritär oder demokratisch, und in dieser Hinsicht völlig gleich⁴¹. Keine konnte einen höheren moralischen Anspruch beanspruchen. Mit dieser Gleichsetzung und der gleichzeitigen Aufgabe eines Moraldiskurses war es dann natürlich auch möglich, gegen den Gedanken der Volkssouveränität zu polemisieren und einen Anspruch auf die Dominanz alternativer Ideologien zu erheben. Dies war schließlich ein weiteres Element im insgesamt verbreiteten Zweifel der Elitentheorie an der parlamentarischen Demokratie. Die Darstellung der Elitentheorie sollte diese Zweifel wissenschaftlich untermauern, führte dann aber zu einer theoretischen Konstruktion, die sich sehr leicht in Richtung von autoritären Legitimitätsdiskursen öffnen ließ, wie wir oben dargestellt haben.

8.3 Bilanz

Der elitäre Autoritarismus will vor allem der Demokratie den Spiegel vorhalten und dabei eine Fratze zeigen. Die Idee der Volkssouveränität ist nach Ansicht der Neo-Elitisten grundsätzlich in menschlichen Gesellschaften nicht zu realisieren

⁴⁰Pareto „considered „the rule of the people, by the people, and for the people“ a metaphysical fiction that the powerful employ for their own advantage“ (Pakulski 2018, S. 20).

⁴¹„Nor can we assume that some derivations are more ‘rational’ than others. From his standpoint, theories of ‘Progress’ or democracy have exactly the same status as those of karma and transmigration, as Catholic dogma or the mythology of the Eskimo“ (Femia 2006, S. 37).

und wird wohl auch nie zu realisieren sein. Stattdessen sehen wir eine Herrschaft von Eliten, einer Minderheit, deren hierarchische Entscheidungsgewalt unantastbar ist – ob es sich um demokratische oder autoritäre Systeme handelt. Die politische Dominanz von Eliten beruht auf der „natürlichen Auslese“ aufgrund von besonderen herausragenden Fähigkeiten, die zum Regieren befähigen. Ungleichheit und nicht Gleichheit prägt alle Gesellschaften und schafft die Differenz von machtbewussten Eliten und unwissender, apathischer „Masse“, von Herrschern und Gehorchenden. Die formale Verfasstheit der politischen Ordnung spielt dabei keine Rolle: auch in demokratischen Ordnungen, auch wenn die Idee der Volkssouveränität die dominante Idee in der Gesellschaft ist, oder wie Pareto es nennt ein demokratisches „Derivat“ gültig ist, besitzen die Eliten genügend Macht, Strategien und Manipulationen im Wahlprozess oder politischen Entscheidungsprozess, um diese Differenz von Minderheit und Mehrheit und damit de facto hierarchische Entscheidungsgewalt aufrecht zu erhalten. Dies ist der Grund, dass die Elitentheoretiker kaum institutionell argumentieren.

Zu dieser Vorstellung passt auch, dass der elitäre Autoritarismus keine repräsentativen Verfahren zum Aufstieg in die Eliten kennt. Der „Herrschaftszugang“ erfolgt ausschließlich über Kooptation (als reine Herrschaftsstrategie, nämlich um die für den Machterhalt nötigen „Fähigkeiten“ zu integrieren) oder über Revolution (nämlich, wenn dekadente Eliten mit Gewalt durch eine Gegenelite in der Bevölkerung aus dem Amt gejagt werden und eine neue Elite die Macht übernimmt. Die Massen erhalten keinerlei Zugang zur Macht. Sogar Konfuzius und Hegel waren in dieser Hinsicht offener. Am ehesten entspricht dies der Sicht Platons, der nur Personen mit den entsprechenden Fähigkeiten aus der Kriegerkaste in die Position eines Philosophen heben wollte.

Der Beweggrund, der Demokratie den Spiegel vorzuhalten, entsprang einer tiefgründigen Sorge um die politische Stabilität des italienischen und deutschen Regierungssystems. Herauszufinden, welches die Bedingungen für stabile politische Ordnungen sind – unter der Annahme einer Eliteherrschaft – darf als das normative Ziel des elitären Autoritarismus betrachtet werden. Hierin war man sich vor allem mit dem „schützenden Autoritarismus“ einig, und innerhalb dessen theoretischen Rahmen insbesondere mit Machiavelli, dessen moralische Haltung (Konsequenzialismus), Geschichtstheorie (zyklisch) und Elitenkonzeption (Fuchs und Löwe) übernommen wurden – insbesondere von Pareto.

Und wie bei Machiavelli (*virtù!*), so fußt die Legitimitätsquelle auf den Eigenschaften der Herrscher, also einer „internen“ Legitimitätsquelle. Sie sind, von Geburt ausgestattet mit herausragenden Fähigkeiten, „natürlicherweise“ an der Macht. Es ist vor allem Mosca, der hierbei aber nicht stehen bleibt, sondern mit seinem Konzept der „politischen Formeln“ konkreter auf den

Legitimitätsglauben der Bevölkerung eingeht, wenn auch indirekt. Eliten können sich an der Macht halten, wenn sie die „ideelle“, „kulturelle“ oder „gefühlsmäßige“ Übereinstimmung mit den Massen schaffen können, wenn sie die richtigen ideellen „Formeln“ anwenden, die auf Resonanz in der Bevölkerung stoßen. Tun sie dies nicht, riskieren sie durch neue Eliten ersetzt zu werden, die die richtigen „Formeln“ anwenden. Bei Pareto ist dieser Punkt nicht in der Begrifflichkeit von Legitimität gefasst, er argumentiert aber ähnlich: Eliten werden dann durch „Gegeneliten“ ersetzt, wenn sie die Gesellschaft nicht mehr stabilisieren können – so kann man es sehr allgemein ausdrücken. Dies passiert, wenn ihnen die richtige Mischung an Elitenfähigkeiten fehlt, die dann aber, so die Annahme, sehr wohl bei der Gegenelite zu finden sein wird. Auf diese Weise findet der „große Elitentausch“ statt und zwar wie bei Mosca auch durch eine Revolution und nicht durch eine friedliche Ablösung der Regierungen. Immer handelt es sich um grundlegende Umwälzungen, die immer mehr als nur den Wechsel von Regierungen beinhalten. Auch dies kann man gewissermaßen als Folge eines Legitimitätsverlusts bezeichnen, der zu Unruhen in der Bevölkerung, repräsentiert in einigen Gegeneliten, führt.

Dieser Argumentationsgang zeigt, dass das Verhältnis von Eliten und Massen bzw. der Gegeneliten in der Masse eine relevante Rolle für die Stabilisierung der politischen Ordnung hat. Ohne die Toleranz der Massen, ohne ihre Anerkennung kann langfristig keine Stabilität bestehen: die verliert man aber, wenn man die Fähigkeit zur Entwicklung und Stabilität der Gesellschaft verliert (Pareto) oder die Korrespondenz mit den Wertebildern in der Gesellschaft (Mosca).

Was beim elitären Autoritarismus fehlt, ist – wie bei Machiavelli – eine klare Abgrenzung zur Gewaltherrschaft. Die „Neo-Elitisten“ hinterfragen nicht die Mittel des Regierens oder schränken sie normativ ein. Im Gegenteil, bei Pareto ist die Herrschaft der Löwen durchaus und explizit – zumindest für eine gewisse Zeit – eine Gewaltherrschaft. Sie bleibt aber gebunden an das Erfordernis, hierüber die gesellschaftliche Stabilisierung und Entwicklung zu erreichen. Dies ist die objektiv gezogene Grenze des Herrschens. Wenn den Eliten dies nicht mehr gelingt – dies liegt an der Korrespondenz von spezifischen Elitefähigkeiten und gegebenen gesellschaftlichen, historischen Umständen –, werden sie von der Geschichte bestraft. Sie werden die Macht unweigerlich verlieren. Dies ist ein Gesetz, das in der „Theorie der Elitenzirkulation“ aufgestellt wird. Auf diese Weise wird versucht aufzuzeigen, welche Bedingungen vorherrschen müssen, um „gutes Regieren“ im eben genannten Sinne zu ermöglichen. Gutes Regieren ist auf die Stabilität der Gesellschaft gerichtet.

Das Besondere am elitären Autoritarismus ist, dass man – dies im Gegensatz zu allen sonstigen Elitenkonzepten, die wir in den verschiedenen Rechtfertigungsdis-

kursen gefunden haben – durchaus die negativen Schlagseiten der Elitenherrschaft sieht, die möglichen negativen Folgen des Elitenhandelns. Die Eliten werden nicht vergöttert, sie sind nicht von vorneherein „gut“, sondern eher egoistisch und machtbewusst, eigeninteressiert. Der elitäre Autoritarismus arbeitet nicht mit einem Verständnis von grundsätzlich guten Eliten. Genau diese Möglichkeit eines für die Gemeinschaft schädlichen Verhaltens provoziert dann ja die Frage nach solchen Bedingungen der Elitenherrschaft, die dieses schädliche Halten vermeiden oder aber es korrigieren können, wie eben die Annahme einer Elitenzirkulation. Ansonsten aber verwenden die Elitetheoretiker auch viel theoretisches Rüstzeug darauf darzulegen – ganz im Sinne Machiavellis -, wie Eliten über Manipulation, „Formeln“ oder „Derivaten“ an der Macht bleiben können. Sie verknüpfen dies allerdings nicht mit Empfehlungen an die Herrschenden wie Machiavelli – es ist keine „Politikberatung“ -, sondern sie sehen ihren Beitrag als wissenschaftliche Analyse des Funktionierens von Eliteherrschaft an. Diese zeigt dann eben, dass Ideen und Ideologien – wie die Volkssouveränität zum Beispiel – immer Mittel im Kampf um den Machterhalt sind, keineswegs aber um ein moralisch richtiges Gemeinwesen zu verwirklichen. In dieser Hinsicht dürfte der elitäre Autoritarismus wesentlich realistischer als alle vorigen Rechtfertigungsdiskurse sein.

Die Rolle des Bürgers und der Bevölkerung insgesamt bleibt im elitären Autoritarismus eine passive. Die „Masse“ tritt nicht als politischer Akteur auf. Ihr wird psychologisierend fehlender Verstand und Apathie zugeschrieben. Sie tritt als politischer Akteur praktisch nicht in Erscheinung, sondern ist eigentlich nur der Resonanzboden für die Eliten. Man kann sie manipulieren und kontrollieren. Ihr werden keine Rechte der Mitbestimmung oder der politischen Kontrolle zuerkannt. Die formalen Möglichkeiten von Mitbestimmung und politischer Kontrolle werden zwar keineswegs ausgeblendet – eine Demokratie kann ja auch eines der Regime sein, in der Eliten herrschen -, aber sie wird fast schon normativ als unnütz, als Illusion angesehen angesichts der überlegenen Herrschaftsstrategien der Eliten. Das Ergebnis ist schließlich Machtlosigkeit trotz formaler Machtteilhabe. Ein Widerstandsrecht wird im elitären Autoritarismus nicht diskutiert, erstens weil sich die „Neo-Elitisten“ nicht als normative Theoretiker verstehen und zweitens, weil Widerstand vor ihrer Interpretationsfolie zwecklos und sogar schädlich wäre für die Stabilität des Gemeinwesens: es hieße, Kompetenz durch Inkompetenz auszutauschen und das wäre dysfunktional. Die Konsequenzen dieses Denkens, dieser theoretischen Annahmen, sind dann natürlich höchst normativ: sie schließen die Bürger von der Machtteilhabe aus.

Die Elitetheoretiker arbeiten nicht mit einer normativen Überhöhung des Kollektivs oder des Staates. Zumindest Pareto sieht aber vor, dass die Kollektivorientierung im Fall der „Löwenherrschaft“ – unter Umständen mit Gewalt – höchste

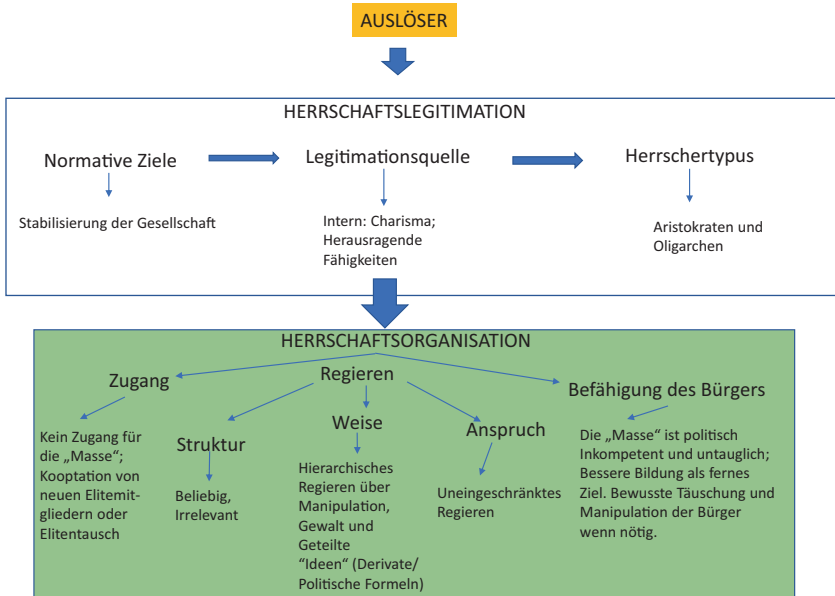


Abb. 8.1 Argumentationsstruktur des elitären Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

Priorität hat und für das Gemeinwesen auch nützlich ist, um es zu stabilisieren. Kollektivorientierung und Individualorientierung wechseln sich ab und sind notwendige Stadien im Kreislauf der Eliten und damit der Gesellschaften. Nie bleibt ein Gleichgewicht auf lange Zeit bestehen. Ob diese Kollektivorientierung auch totalitäre Herrschaft meint, also Okkupation des gesellschaftlichen Raums durch den Staat, bleibt dabei relativ unbestimmt. Diese theoretische Annahme eines Elitenkreislaufs führte Pareto aber immerhin dazu, den aufziehenden Protest der Faschisten in Italien zu begrüßen – im Sinne der willkommenen Wende zur Kollektivorientierung und damit einer Erstarbung des Nationalstaats. Eine Unterstützung der totalitären Gesinnung faschistischer Regime lässt sich daraus aber nicht ableiten.

Elitenherrschaft ist, zum Schluss, keine Willkürherrschaft. Sie beruht eigentlich immer – auch in Zeiten, in denen Repression und Unterdrückung gebraucht wird – auf der Vorstellung, dass die Bevölkerung, die „Masse“, in irgendeiner Weise der Herrschaft zustimmen kann, auch wenn dies „manipulativ“ herbeigeführt wird. Trotzdem ist sie im Sinne unserer Definition von

autoritärer Herrschaft „hierarchisch“ und „selbstherrlich“, ohne Partizipations- oder Kontrollmöglichkeiten seitens der Bevölkerung.

Das folgende Schaubild fasst den Argumentationsgang zusammen (Abb. 8.1).

Literatur

- Aristoteles. (1989). *Politik*. Stuttgart: Reclam.
- Aron, R. (1971). *Main currents in sociological thought*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Beyme, K. V. (1992). *Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung* (7. neubearbeitete Aufl.). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Carlyle, T. (2001). *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History (ursprünglich 1908)*. London: Electric Book Company.
- Femia, J. V. (2006). *Pareto and Political Theory*. London: Routledge.
- Field, G. L., & Higley, J. (2013). *Eliten und Liberalismus*. Wiesbaden: Springer.
- Friedrich, C. J. (2013). *Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung*. Wiesbaden: Springer.
- Hacke, J. (2012). Selbsttäuschung aus Enttäuschung – Robert Michels’ Parteiensoziologie auf dem Weg von der Demokratie in den Faschismus. In H. Bluhm & S. Krause (Hrsg.), *Robert Michels’ Soziologie des Parteiwesens – Oligarchien und Eliten: die Kehrseiten moderner Demokratie* (S. 114–134). Wiesbaden: Springer VS.
- Higley, J. (2018). Patterns of Political Elites. In H. Best & J. Higley (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of Political Elites* (S. 155–159). London: Palgrave Macmillan.
- Kahn, H. D. (1939). Introduction to Gaetano Mosca: The Ruling Class. In H. D. Kahn (Hrsg.), *Gaetano Mosca: The Ruling Class* (S. IX-XXV). New York: McGraw Hill Book Company.
- Körösenyi, A. (2018). Political Elites and democracy. In H. Best & J. Higley (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of Political Elites* (S. 41–52). London: Palgrave Macmillan.
- Machiavelli, N. (2019). *Der Fürst*. Hamburg: Nikol.
- Michels, R. (1970). *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. Stuttgart: Kröner.
- Michels, R. (1999). *Political Parties. A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. New Brunswick – London: Transaction publishing.
- Mosca, G. (1939). *The ruling class*. New York: McGraw Hill Book Company.
- Münkler, H. (2016). Einleitung. In H. Münkler (Hrsg.), *Niccoló Machiavelli. Politische Schriften* (S. 4–48). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Olson, M. (2004). *Aufstieg und Niedergang von Nationen: ökonomisches Wachstum, Stagnation und soziale Starrheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ottow, R. (2012). Elitenherrschaft und Oligarchie – Vilfredo Pareto und Robert Michels. In H. Bluhm & S. Krause (Hrsg.), *Robert Michels’ Soziologie des Parteiwesens. Oligarchien und Eliten – die Kehrseiten moderner Demokratie* (S. 135–158). Wiesbaden: Springer VS.
- Pakulski, J. (2018). The development of elite theory. In H. Best & J. Higley (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of Political Elites* (S. 9–16). London: Palgrave Macmillan.
- Pareto, V. (1935a). The mind and society, Bd. 3. In A. Livingston (Hrsg.) *The mind and society* (S.).

- Pareto, V. (1935b). *The mind and society*, Bd. 6. In A. Livingston (Hrsg.), *The mind and society* (S.). London: Jonathan Cape.
- Pareto, V. (1968). *Traité de sociologie générale* (3. Aufl.). Paris-Genève: Librairie Droz.
- Platon. (2010). *Der Staat*. Köln: Anaconda.
- Schmitt, E. (1968). In H. Maier, H. Rausch, & H. Denzer (Hrsg.) *Klassiker des politischen Denkens. Erster Band. Von Plato bis Hobbes* (S. 165–180). München: Beck.
- Wasner, B. (2013). *Eliten in Europa*. Wiesbaden: Springer.
- Weichlein, S. (2012). Robert Michels' Oligarchiethese und die historische Demokratieforschung. In H. Bluhm & S. Krause (Hrsg.), *Robert Michels' Soziologie des Parteiwesens – Oligarchien und Eliten: die Kehrseiten moderner Demokratie* (S. 23–37). Wiesbaden: Springer VS.

Der populistische Autoritarismus: Die Herrschaft der Cäsaren

9

Der letzte Rechtfertigungsdiskurs bzw. Autoritarismustypus, nämlich der populistische, beschäftigt sich mit dem Herrschertypus des „Cäsaren“. Von der Namensgebung her ist der Begriff Cäsar an die historische Figur des Julius Gaius Cäsar angelehnt, der das Ende der Römischen Republik einleitete, indem er sich vom Prokonsul erst zum Diktator auf Zeit – eine seit langem existierende Position, die für Notzeiten Roms gedacht war – und dann, 46 v. Chr., zum Diktator auf Lebenszeit machte und damit praktisch den Übergang von der Republik zum Kaiserreich einleitete, das nach seiner Ermordung im Jahre 44 v. Chr. dann von Augustus weitergeführt wurde. Die Grundlage der Herrschaft Cäsars war aber zunächst die Republik gewesen und er gelangte als gewählter Vertreter des Volkes in seine Ämter. Dieser Ursprung der Legitimität im Volk ist auch der Ausgangspunkt für die heute aktuellen Diskussionen über diesen Herrschertypus, den ich mit Debatten über die normativen Theorien des *Populismus* (Canovan 1981; Diehl 2011; Münkler 2011; Kriesi 2014; Canovan 2016; Müller 2016; Jörke und Selk 2017; Krastev 2017; Mudde und Kaltwasser Rovira 2017), die *plebiszitäre Führerdemokratie* (Weber 1921; Urbinati 2013) sowie die *audience democracy* („Zuschauerdemokratie“) (Manin 1997; Urbinati 2013) darlegen und charakterisieren möchte. Es handelt sich beim „populistischen Autoritarismus“ damit eher um ein „*Diskurssyndrom*“ denn eine einheitliche, in sich geschlossene Theorie oder Ideologie, wie wir sie – mit Ausnahme der faschistischen Ideologie – bisher bei den anderen Autoritarismustypen vorgefunden haben.

Die normativen Theorien des populistischen Autoritarismus setzen genauso wie der ideologische und elitäre Autoritarismus mit einer Kritik an der repräsentativen liberalen Demokratie an. Die vorgeschlagene Lösung wird hier allerdings in einer radikalen Rückbesinnung politischer Macht auf den „Volks-

willen“ gesucht, also in einer Wiederbelebung der *direkten Demokratie* als unmittelbarer Ausdruck dieses Volkswillens. Obwohl dies auf den ersten Blick kaum zu einer Schrift über Theorien autoritärer Herrschaft zu passen scheint, so wird sich weiter unten zeigen, dass in der populistischen Debatte selbst allerdings noch versteckter, in den Diskussionen über die plebiszitäre Führerdemokratie und die Zuschauerdemokratie aber expliziter keine „Volksherrschaft“ ohne einen „Delegierten“, den man hier zunächst mit dem Label „Volkstribun“ bezeichnen kann, denken lässt. Der „Volkstribun“ ist dabei der Typus eines Politikers, der dieser Idee des Volkswillens entspricht und es ist diese Beziehung von Volk und Volkstribun, die es als Herrschaftsbeziehung zu analysieren gilt, um dann zu zeigen, dass sich im „populistischen Autoritarismus“, wie ich dieses Diskursyndrom übergreifend nennen möchte, erneut autoritäre Beziehungen herausbilden können. Der Volkstribun kann zum „Cäsaren“ werden, eine Herrscherfigur, die sich deutlich von den bisher diskutierten Herrschertypen unterscheidet.

Die Aufbereitung der populistischen Theorien – obwohl man eigentlich kaum von Theorien im umfassenden Sinne sprechen kann, sondern eher von Konzepten¹ –, die ich hier als normative Grundlage eines populistischen Rechtfertigungsdiskurses ansehe, ist allerdings nicht ganz einfach. Es gibt, mehr noch als beim Faschismus, keine „kanonischen Texte“ (Galston 2018). Noch findet man Versuche, die Motive und Ordnungsvorstellungen in einem konzisen, ganzheitlichen Weltbild auszudrücken. Insofern lassen sich hier auch nicht einfach politische Philosophen oder andere politische Denker zuordnen, die diesen oder einen bestimmten Populismus als normative Theorie vertreten. Die Texte, die ich für meine Beschreibung des Populismus verwende, sind meist zeitgenössische politikwissenschaftliche Analysen, die das Phänomen des Populismus anhand konkreter historischer oder aktueller Fälle studiert haben und versuchen, eine theoretische Quintessenz aus den empirischen Erscheinungen zu gewinnen. Auf der Grundlage verschiedener solcher theoretischen Beiträge zum Populismus

¹In der aktuellen Debatte wird der Populismus auch als „schwache Ideologie“ („thin-centred ideology“) angedeutet (Mudde und Kaltwasser Rovira 2017), als ein „morphologisch“ begrenzter Diskurs („a narrow set of ideas about the world“), dessen Wirkungskraft ganz entscheidend von einer erfolgreichen Anbindung an „starke Ideologien“ („thick-centred ideologies“) wie der Faschismus oder Sozialismus abhängt (Mudde und Kaltwasser Rovira 2017, S. 6; Münkler 2012). Es benötige einer „Komplettierung“ der ideologischen Ausstattung des Populismuskonzepts durch solche starken Ideologien (Wirth et al. 2016). Eine solche Komplettierung wäre notwendig, um umfassende Antworten auf politische Fragen geben zu können und hierdurch ein größeres Potenzial der Unterstützung unter den Wählern zu erhalten.

versuche ich selbst eine Quintessenz der normativen demokratiekritischen Position des Konzeptes zu ziehen.

Nicht viel anders ist es bei den anderen beiden „Konzepten“, die „plebiszitäre (Führer)Demokratie“ und die „Zuschauerdemokratie“, die ich als Beiträge zum Herrschertypus bzw. zur Herrschaftsorganisation, also praktisch als Regimeform eines populistischen Regimes betrachte. „Zuschauerdemokratie“ ist ein terminus technicus, der von Bernard Manin entwickelt (Manin 1997) und vor allem bei Urbinati weiter ausgeführt wird (Urbinati 2006, 2013). Plebiszitäre (Führer) Demokratie wiederum lässt sich zwar als ein spezifischer Regimetypus in der Geschichte immer wieder identifizieren, eine spezifische Literatur, die sich hiermit beschäftigt, lässt sich allerdings erst mit Max Weber benennen, der die „plebiszitäre Führerdemokratie“ explizit zum Thema machte (Weber 1991; Schmidt 2010), in Ansätzen auch mit Arbeiten von Carl Schmitt sowie einigen aktuellen Versuchen, diesen Regimetypus näher zu analysieren (Broder 2000; Green 2009; Urbinati 2013). Um eine fertige Theorie handelt es sich auch in diesem Fall noch nicht, wie Jeffrey Green darlegt (Green 2009, S. 120 f.).

Trotz dieser Beschränkungen bietet es sich an, den populistischen Autoritarismus auszuwerten, weil die vorliegenden Texte tatsächlich einen distinkten Typus autoritärer Herrschaft erahnen lassen, dessen Wiederbelebung gerade heute auf großes Interesse in der Politikwissenschaft stößt. Ich werde versuchen, die drei Konzepte im genannten Sinne zusammenzuführen, also die Diskussionen um den Populismus als normative Begründung einer reinen Mehrheitsdemokratie oder eben einer plebiszitären Demokratie, und die Texte zur plebiszitären Demokratie und die Zuschauerdemokratie als Ausarbeitung der Herrschaftsorganisation und des Herrschaftstypus.

9.1 Die normative Begründung populistischer Herrschaft

Der Populismus ist ein Rechtfertigungsdiskurs, der sich wie schon der ideologische und der elitäre Autoritarismus, als eine Kritik an bestimmten Schwächen der liberalen Demokratie versteht. In diesem Fall geht es um eine vermeintliche Verselbständigung der regierenden Elite(n), also genau der konträre Fall zum elitären Autoritarismus, der die Elitenherrschaft auf seine Weise rechtfertigte. Dabei erfolgt die Kritik aber nicht „exogen“, also aus dem Blickwinkel eines Verfechters eines autoritären Herrschaftssystems heraus, sondern „endogen“, unter Anerkennung des Prinzips der Volksherrschaft als grundsätzlichem Fundament einer politischen Ordnung.

Der Populismus ist aber auch, wie die „Heilslehren“, ein Rechtfertigungsdiskurs zur Machteroberung, ein „politisches Erneuerungsprojekt“ (Urbinati 2013, S. 149). „Politische Erneuerung“ kann radikalere ideologische Konsequenzen des Regimewechsels haben, aber auch moderatere, bei denen der Typus der „repräsentativen Demokratie“ erhalten bleiben kann.

9.1.1 Grundaussage des Populismus

Übergreifend lässt sich der Anspruch des Populismus – über alle Lager und Schattierungen hinweg von denen es einige gibt – als *Forderung nach einer reinen Mehrheitsherrschaft* ansehen (Urbinati 2013, S. 140), wobei „rein“ unvermittelt heißt, also eine direkte Mehrheitsherrschaft ohne Wenn und Aber². Die Begründung hierfür basiert auf dem Argument, dass es in der Bevölkerung – im rechtspopulistischen Sprachgebrauch meist als „das Volk“ angegeben – große Unzufriedenheit und Misstrauen gegenüber den Regierenden – üblicherweise ohne Differenzierung als die „Eliten“ bezeichnet – gäbe. Dieser Sachverhalt wäre ein Bruch mit dem Gedanken der Volkssouveränität, der das „Volk“ (ich möchte diesen Begriff weiter verwenden, um im Jargon zu bleiben) als den einzigen Souverän im Staate ansieht. Eine Verselbständigung der „Eliten“ oder, härter ausgedrückt, ihre „Oligarchisierung“, ist mit dieser Souveränität nicht mehr vereinbar. Deswegen müsse sich das Volk seine Souveränität zurück erobern. Das zentrale Prinzip der Repräsentation in der liberalen Demokratie wird so auf den Prüfstand gestellt (Müller 2016; Jörke und Selk 2017).

Eine solche Sichtweise kann durchaus positive Auswirkungen auf das Denken über die liberale Demokratie haben, wie ein „emanzipatorischer Populismus“³ zeigt. Dieser basiert genau auf einem solchen Misstrauen gegenüber den Regierenden, die ihre „Rechenschaftspflichten vernachlässigen“ (Münkler 2012, S. 18). Ein konkretes Beispiel in der Geschichte ist die „Progressive Movement“ Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA (Canovan 1981). Sie klagte die unzureichende Rechenschaft und das fehlende Eingehen der etablierten Parteien auf die Bedürfnisse großer Teile der Bevölkerung an. Die Forderung an die

²From majority rule as a procedure for making decisions to the rule of the majority: this is the radical transformation of democracy that demagoguery and populism inaugurate (Urbinati 2013, S. 140).

³Margaret Canovan spricht von einem „political populism“ (Canovan 1981; Taggart 2000; Münkler 2011).

Regierenden, *auf das „Volk“ zu hören*, war die Reaktion auf die wahrgenommene Distanz zwischen Machttägern und der Bevölkerung. Rufe nach einer direkten Kontrolle durch das „Volk“, das selbst die politischen Entscheidungen in die Hand nehmen sollte, wurden laut. Ein Elitenaustausch wurde gefordert, ein Wechsel an der Macht, der nun solche Politiker an die Macht bringen sollte, die direkt „aus dem Volk kamen“ und dessen Vertrauen genießen würden. Ein solcher Elitenaustausch könnte sich durchaus unter Erhalt der überwiegenden Anzahl liberal-demokratischer Institutionen vollziehen. Zu einer „Revolution“, zum „großen Elitentausch“, wie bei Pareto und Mosca musste es nicht notwendigerweise kommen. Es konnte sich auch um eine Erweiterung der liberalen Demokratie um direktdemokratische Elemente handeln⁴. In einem „emanzipatorischen Populismus“ geht es also noch nicht um einen radikalen Wechsel hin zu einem anderen Typus von Demokratie oder gar zu einem Regimewechsel.

Was der Populismus grundsätzlich verlangte – das hat die erwähnte Forderung nach direktdemokratischen Verfahren gezeigt –, war *ein anderes Beteiligungs- und Entscheidungsverfahren* als wir es normalerweise in der repräsentativen, liberalen Demokratie vorfinden. Eine solche Reformstrategie geht allerdings anderen Spielarten des Populismus nicht weit genug. Ob die verlangten Anpassungen, das heißt die konkreten Forderungen, auch tatsächlich noch in die „Gestalt“, die „Denkfigur“ (Urbinati spricht von „Figurationen“⁵) der liberalen Demokratie hineinpassen, oder ob sie nicht doch zu einem anderen Demokratiemodell führen oder gar die Demokratie insgesamt gefährdet ist, wie viele kritische Autoren meinen, ist dann die entscheidende Frage⁶. *Wie*

⁴„Through mechanisms such as initiatives, the referendum and the recall“ (Taggart 2000, S. 19).

⁵Urbinati sieht den Populismus als einen Diskurs oder Strategie, der bestimmte Elemente der liberalen Demokratie, bei ihr der „Wille“ und die „Meinung“ als zentrale Elemente der Demokratie, nicht anerkennt. Es entstehen auf diese Weise „disfigurations“, die zunächst einmal vom liberalen Idealtypus abweichen. Das muss noch nicht Autoritarismus heißen. In ihrem Buch gibt es allerdings genügend Hinweise darauf, wie solche „disfigurations“ einem autoritären Handeln Vorschub leisten können. Wir werden dies weiter unten aufzeigen.

⁶Der Populismus „kann dazu führen, dass sich „das Volk“ seiner Macht und Bedeutung bewusst wird, an der politischen Einflussnahme Gefallen findet und sie zu verstetigen sucht, dass es sich also dauerhaft in den Arenen der Politik festsetzt; es kann aber ebenso sein, dass „das Volk“ auf die Rolle eines bloßen Unterstüters, einer lautstarken Claque beschränkt bleibt, die gelegentlich in Stellung gebracht wird, in Wahrheit aber nichts zu sagen und zu melden hat. Populismus kann also zum Einstieg in eine Entwicklung zur Demokratie oder zur Republik werden, er kann im Hinblick auf die tatsächliche Macht-

man sie beantwortet, hängt von der weiteren Ausgestaltung einer populistisch organisierten Herrschaft ab und das ist das Thema, dem wir uns nun zuwenden. Weitere Ausgestaltung heißt, sich die einzelnen normativen Bausteine des Konzepts genauer anzusehen, d. h. die rhetorischen Figuren, Fiktionen und Legitimitätsansprüche, deren sich der jeweilige populistische Diskurs bedient. Ich unterteile vier normative Fundamente des Populismus: die Vorstellung „Volk vs. Elite“; die „Einheit des Volkes“, die „reine Mehrheitsherrschaft“ und die Rolle der „Wortführer“ bzw. „Volkstribunen“.

9.1.2 Volk vs. Elite

Den Kampf um die politische Macht als einen Kampf zwischen der herrschenden Elite und dem einen Volk darzustellen (Kriesi 2014) ist voraussetzungsvoll und hat weitreichende Konsequenzen.

Zuerst einmal reproduziert der Populismus hiermit im Gleichklang mit den Heilslehren des ideologischen Autoritarismus ein manichäistisches Bild des Politikprozesses, das pluralistischen Vorstellungen von Politik, wie sie in der repräsentativen liberalen Demokratie vertreten werden, klar widerspricht. Und hiermit ist ebenso wie bei den Heilslehren auch eine Polarisierung zwischen politischen Gegnern beabsichtigt, die einer Mobilisierung der potenziellen Anhängerschaft dient. Der Populismus lebt von einem binären Code, der bei politischen Entscheidungen bedingungslose Zustimmung oder Ablehnung erfordert und keine Zwischenpositionen kennt.

Die Gegenüberstellung von Volk und Elite ist ein zentraler Baustein in der Strategie der Populisten, um die Fiktion eines einheitlichen Volkes zu schaffen. Nur in der Differenz zu bzw. im Ausschluss eines „Anderen“ wird die Einheit einer an sich differenzierten und fragmentierten sozialen Gruppe möglich. Dabei wird der gemeinsame Nenner des Volkes im Gefühl der gemeinsamen Ausgeschlossenheit von politischer Macht und Wohlfahrt gesucht. Das „Ausgeschlossen-Sein“ steht dem „Eingeschlossen-Sein“ derjenigen gegenüber, die von dem Regierungssystem profitieren. Eine solche gezielte Polarisierung lässt sich dann auch leichter in affektive Bindungen zur Gruppe übersetzen als

lagerung aber auch folgenlos bleiben, indem er nur dazu dient, das Volk ruhig zu stellen, und schließlich kann er auch den Übergang in die tyrannische Machtausübung durch einen Einzelnen darstellen“ (Münkler 2011, S. 214).

dies in einem pluralistischen Gefüge möglich wäre – ein wichtiges Moment für die politische Mobilisierung.

Natürlich ist das Bild von *der* Elite als Gegenüber „des Volkes“ eine grobe Vereinfachung der Verhältnisse, aber darum geht es nicht: der Populismus ist wie gesagt eine diskursive Strategie der politischen Erneuerung, die das bestehende demokratische System mit ihren repräsentativen Institutionen und regierenden Eliten infrage stellt. Dabei ist es wichtig, auch von der Einheitlichkeit des Gegenübers auszugehen. Nur auf diese Weise ist der politische Gegner oder Feind klar bestimmbar und lässt sich die eigene Anhängerschaft mobilisieren. In diesem Punkt sind sich auch sogenannte „Rechts“- und „Linkspopulisten“ einig. Beide vertreten Gruppen, die von der liberal-demokratischen Politik und dem dazu gehörigen System *allgemein* (also nicht von irgendwelchen Parteipolitiken) enttäuscht sind. Die Linkspopulisten, weil sie meinen, dass Benachteiligungen von Bevölkerungsgruppen grundsätzlich durch den Verlust von politischen und wirtschaftlichen Beteiligungschancen im Rahmen eines „neo-liberalen“ Projekts oligarchischer Eliten entstehen (Mouffe 2018). Die Rechtspopulisten, weil sie eine globalisierte Bildungselite für die fehlenden Chancen von Bevölkerungsteilen verantwortlich machen. Was beide verbindet, ist der Wille die Einheit der vermeintlich benachteiligten Bevölkerungsgruppen mithilfe einer solchen Polarisierungsstrategie von Volk und Elite zu erreichen.

Die ultimative Zuspitzung einer Polarisierung ist – wie wir es schon beim faschistischen Rechtfertigungsdiskurs gesehen haben – die Freund-Feind-Unterscheidung. Die „Linkspopulisten“ Laclau und Mouffe, die ich hier bei der Darstellung in den Vordergrund stelle, sind allerdings bemüht, eine solche Zuspitzung zu vermeiden. Sie sehen eine Polarisierung zwischen politischen „Gegnern“, die um die Dominanz hegemonialer Projekte ringen. Politische Gegner versuchen nicht sich gegenseitig auszuschalten, sondern über den offenen Diskurs im politischen Raum zu überzeugen. So bleibt Platz für beide Lager in der Politik. Bei den Rechtspopulisten besteht allerdings die Tendenz, viel schneller den Gegner als „Feind des Volkes zu sehen“ (Müller 2016), wodurch der politische Kampf im Grunde genommen nur mit der endgültigen Ausschließung des „Feindes“ aus dem politischen Raum enden kann. Allerdings tendiert jede politische Polarisierung, je emotionaler die Auseinandersetzungen geführt werden, zu einer solchen finalen Exklusion des politischen Gegners. Die Toleranz gegenüber dem Gegner nimmt zunehmend ab.

9.1.3 Die Einheit des Volkes

Kommen wir noch einmal auf den Mobilisierungsmechanismus der Schaffung einer „einheitlichen Gruppe“ gegenüber einer herrschenden Elite zurück. Polarisation ist ein Element der diskursiven Strategie der Populisten, um die Einheit der Gruppe zu erreichen. Aber die Herstellung der Einheit im Innern erfolgt auch über eine *positive Bestimmung* dessen, was die Gruppe an sich ist in ihrer Gegenüberstellung zu den Regierenden. Bei allen Varianten des Populismus wird der Begriff des „Volkes“ – *nomen est omen* – als der wesentliche Begriff verwendet. Er wird aber unterschiedlich interpretiert und das hat Folgen:

Im „Linkspopulismus“ werden die benachteiligten Gruppen als *Klasse an sich* gesehen (Kriesi 2014), als die ökonomisch benachteiligten Gruppen, deren Identität sich aus der objektiven sozio-ökonomischen Lage ergibt. Diese Argumentation kennen wir vom Marxismus-Leninismus, mit allen Problemen die sich dann daraus ergeben, aus der „Klasse-an-sich“ die „Klasse-für-sich“ zu schaffen, wofür es dann ja einer revolutionären Elite in Besitz der wahren Theorie bedurfte. Deswegen argumentieren die einen „aufgeklärteren“ Linkspopulismus vertretenden Wissenschaftler Laclau und Mouffe anders (Laclau 2005; Mouffe 2018): Sie versuchen, das Volk nicht als ontologisches Einheitskonstrukt zu sehen, sondern bestimmen als Grundlage eines Volkes die immer präsenten sozialen (und ökonomischen) Forderungen an die Politik, die durch jeweils unterschiedliche Interessen sozio-ökonomischer und kultureller Art geprägt sind. Diese Interessen sind aber – da alle benachteiligt sind – in ihrer Forderung nach mehr Gleichheit und Freiheit „äquivalent“ und diese Äquivalenz, diese Interessensübereinstimmung auf einem abstrakteren Niveau, schafft die politische Möglichkeit, ein neues „hegemoniales Projekt“ der Machteroberung zu konstruieren, bei dem das gemeinsame Interesse an *mehr Demokratie*, an mehr Beteiligung und mehr Gleichheit die Grundlage ist. An dieses gemeinsame Interesse lässt sich anknüpfen, um zu mobilisieren, wobei Mouffe deutlich auch die Bedeutung der affektiven Komponente für die Herstellung der Einheit und für die Mobilisierung der Gruppen sieht. Sie empfiehlt zum Beispiel anstatt eines ausschließenden Nationalismus wie sie ihn im Rechtspopulismus vermutet, einen patriotischen Stolz auf die Errungenschaften einer demokratischen Tradition hervor zu heben (Mouffe 2018).

Der „Rechtspopulismus“ aber – und unter diesem Blickwinkel wird der Populismus von den meisten Autoren analysiert – versucht die positive Identifikation mit der Gruppe unter dem Blickwinkel der *Nation* zu interpretieren

(Kriesi 2014). Hier wird ein „organisches Narrativ“ zur „tieferen Vereinheitlichung der Massen“ zur Anwendung gebracht (Urbinati 2013, S. 131).

Grundsätzlich können ja zwei Definition des Volkes gegeben werden: das eine Mal als Demos, als eine rechtlich und politisch definierte Gemeinschaft von gleichberechtigten und stimmberechtigten Bürgern und auf der anderen Seite als ethnisch homogene Nation, also eine biologische Definition des Volkes, wie sie auch im faschistischen Rechtfertigungsdiskurs benutzt wird. Der Rechtspopulismus nun schließt ausschließlich an die Vorstellung vom Volk als Nation an und nicht am Begriff des Demos.

Wenn das Volk als Nation gesehen wird, dann erreicht man genau die besagte Fiktion von Einheit und Homogenität als positive Bestimmung des Volkes. Dabei wird auch im Populismus, wie schon beim Faschismus, „retrotopisch“ nach gemeinsamen Mythen und einer gemeinsamen kulturellen und historischen Vergangenheit gesucht⁷ oder geteilte Kultur, gemeinsame Religion oder auch geteilte politische Werte als untrennbare Bande der Mitglieder eines Volkes hervorgehoben (Galston 2018). Über das Hervorholen solcher nationalen Bande wird eine wesentlich größere affektive Beziehung zur Gruppe erreicht als sie je über gemeinsame Interessen möglich wäre. Dies ist ja der Grund, warum Mouffe hervorhebt wie wichtig auch die Vereinnahmung einer „patriotischen“ Dimension beim Kampf um die hegemoniale Vormachtstellung für die Linkspopulisten sei. Das Volk als Nation macht auch die Unterscheidung, wer dazu gehört und wer nicht, sehr viel leichter als im Fall einer interessensbasierten Übereinstimmung.

Die Fiktion des Volkes als Nation schafft aber nicht nur eine positive Bestimmung, eine „Identität“ für die in sich fragmentierte Gruppe, sie impliziert auch einen Exklusionsmechanismus, der sich gegen alle Bevölkerungssteile wendet, die als Nicht-Volk bzw. Fremde angesehen werden, wie zum Beispiel auch die Eliten, die ja das „Gegenüber“ darstellen. Was in der Vorstellung des Demos noch ins Staatsvolk integriert werden konnte, ist bei der homogenisierenden Vorstellung des Volkes als Nation nicht mehr integrierbar und kann folglich nicht mit den gleichen Rechten und Privilegien behandelt werden. Jede Vorstellung vom Volk als Nation führt notwendigerweise zu einer Bestimmung von denjenigen, die dazu gehören und denjenigen, die „draußen“ bleiben.

In der Populismusdiskussion wird verschiedentlich noch ein dritter Exklusionsmechanismus diskutiert, der die Reihen des Volkes schließen soll:

⁷Was Taggart mit dem Begriff der „heartlands“ versuchte auszudrücken, bei dem Populisten sich jeweils auf die in ihrem nationalen Kontext herrschenden Mythen und Narrative basieren, um die Gemeinsamkeit als Volk heraufzubeschwören (Taggart 2000).

dieser fingiert unter dem Namen eines „Produktionismus“ (Müller 2016; Jörke und Selk 2017, S. 25). Hiermit ist die Vorstellung gemeint, dass das „wahre Volk“ an sich hart arbeitend sei, aber im Grunde genommen durch andere unproduktive und korrupte Gruppen ausgebeutet werde, eine Tendenz, der es zu begegnen sei. Hier wird also noch einmal die Legitimität der populistischen Forderungen nach größerer Mitbestimmung im demokratischen Prozess über einen anderen Vorwurf unterstrichen. Dabei können sowohl die Eliten wieder angegriffen werden, die als korrupt bezeichnet werden, wie zum Beispiel auch Immigranten oder Sozialhilfeempfänger. Immer wird die eigene Leistung für das Gemeinwesen hervorgehoben und dabei die Berechtigung von Forderungen nach Ausschluss solcher unproduktiver Gruppen aus dem politischen Entscheidungsprozess angemahnt.

Die Fiktion der Einheit des Volkes wird also in der rechtspopulistischen Diskussion auf verschiedene Art und Weise zu erreichen versucht. Wenn wir dies zusammenfassen wollen: Es wird in erster Instanz über eine Stilisierung des Gegensatzes von den Benachteiligten der Gesellschaft, den „underdogs“, dem „Plebs“, gegenüber den Wohlhabenden und Herrschenden erreicht. Hierbei dienen die „Eliten“ als Einigungsmechanismus. Zweitens geschieht dies über den Ausschluss von Fremden, die nicht zum Volk als Nation gehören und, drittens, über die Exklusion von sogenannten „unproduktiven“ Gruppen in der Gesellschaft.

9.1.4 Reine Mehrheitsherrschaft

Wie muss man sich eine „reine Mehrheitsherrschaft“ auf Basis von Volksentscheiden vorstellen?

Eine reine Mehrheitsherrschaft hat zunächst das Ziel, sowohl die Auswahl der Eliten wie auch politische Entscheidungen wieder direkt an den „Willen des Volkes“ anzubinden. Es ist eine Absage an die vermittelnde Tätigkeit von Parteien, die einen pluralen Volkswillen in der Politik abbilden sollen. Entscheidungen sollen – so die Rhetorik zumindest in der „Kampfphase“ der politischen Machteroberung – in der klaren Form von Zustimmung oder Ablehnung durch eine numerische Mehrheit im Volk erfolgen. Dies hat vier unmittelbare Konsequenzen für die Gestaltung einer Demokratie:

Erstens werden Entscheidungen zwangsläufig über eine *Polarisierung* von Personen und Themen vorgenommen, weil ein Volksentscheid nur Ja oder Nein heißen kann. Damit werden politische Themen und Personen auf diesen binären Code festgelegt, der nicht mehr der kompromissuchenden und koalitionsbasierten Politik in der repräsentativen liberalen Demokratie entspricht. Dies

mag man gut heißen wie Laclau, der in der Entwicklung klarer Alternativen eine lebendigere Demokratie mit aktiver Beteiligung des Volkes sieht (Laclau 2005; siehe auch Mouffe 2018). Es bringt aber auch eine größere Nähe zu autoritären Diskursen (s. u.).

Zweitens bedeuten Ja-Nein Entscheidungen grundsätzlich, dass man es mit *Mehrheitsgewinnern und Minderheitenverlierern* zu tun hat. In der Westminster-Demokratie kommt dieses Prinzip auch in der repräsentativen Demokratie zum Tragen. Will man nicht eine Tyrannei der Mehrheit entstehen lassen, müssen die verlierenden Minderheiten grundsätzlich gute Chancen haben zu einem anderen Zeitpunkt auch zu den Mehrheitsgewinnern zählen zu können. Im Populismus ist ein solcher Wechsel von Mehrheiten eigentlich nicht mehr vorgesehen, denn wer anders als „das Volk“ sollte dann die Mehrheiten stellen? Das hat wiederum etwas mit der Fiktion vom homogenen Volk zu tun. Insofern resultiert aus der reinen Mehrheitsdemokratie eine Nicht-Beachtung von Minderheitspositionen, was genau zu jener Tyrannei der Mehrheit führen kann, vor der die intellektuellen Wortführer einer konstitutionellen Demokratie wie Montesquieu, de Tocqueville oder Alexander Hamilton gewarnt haben und in der liberalen Demokratie mit entsprechenden institutionellen Vorrichtungen zu verhindern versuchten.

Die dritte Folge ist, dass reine Mehrheitsdemokratie *unmittelbare* Willensäußerung des Volkes sein soll. Dies führt zu einer *Ablehnung vermittelnder Institutionen*, aber auch von Akteuren wie den Parteien⁸. Die populistische Mehrheitsdemokratie setzt auf *direkt vom Volk gewählte Führungspersonen* (Canovan 1981). Es bedarf in diesem Fall keiner Kontrollinstanzen einer Führungsschicht mehr, um diese an ihre Rechenschaftspflicht zu erinnern. Ebenso wenig braucht es Vermittlung als institutionelle Form des politischen Diskurses zur Herstellung einer mehrheitsfähigen Entscheidung im Parlament. Die Polarisierung von Alternativen ist das Mittel zur Entscheidung in der reinen Mehrheitsdemokratie, nicht der rationale Diskurs. Dies ist eine grundsätzliche Kampfansage an die liberale Demokratie, in der Repräsentation und institutionelle Gegengewichte gegen Machtmissbrauch fundamentale Bestandteile darstellen. Die populistische Demokratie schrieb schon Dahl (1956; Wirth et al. 2016) verneine den Rechtsstaat und die Gewaltenteilung genauso wie den Respekt vor Minoritäten. Diese Einschätzung wird von vielen heutigen Autoren geteilt: der Populismus sei gegen einen Konstitutionalismus (Galston 2018); die

⁸Obwohl diese selbstverständlich als Kampfmittel innerhalb der liberalen Demokratie auch eine Rolle für die Populisten spielen.

Souveränität des Volkes solle in keiner Weise restringiert werden (Wirth et al. 2016); der Populismus sei gegen Gewaltenteilung, missachte die politische Opposition und schwäche die Gewaltenteilung (Urbinati 2013, S. 128) und sei klar gegen die liberale Demokratie gewendet und führe so zu einem „demokratischen Extremismus“ (Kriesi 2014; Mudde und Kaltwasser Rovira 2017).

Es sollte auch deutlich sein, und das lässt sich als vierter Punkt festhalten, dass mit einem Fehlen solcher vermittelnder Institutionen und vor allem der Kontrollinstanzen eine gewaltige *Konzentration und Zentralisierung politischer Macht in der Exekutive* einhergeht, die als einzige Beschränkung die Bestätigung durch den Mehrheitsentscheid durch das Volk kennt.

Der Diskurs über das, was eine plebiszitäre Demokratie ausmacht, geht aber noch weiter und kann grundsätzlich an einer Abgrenzung zur Rousseauschen Versammlungsdemokratie dargestellt werden (Münkler 2011; Urbinati 2013; Wildt 2017).

Rousseau wandte sich wie die Populisten auch gegen die repräsentative Demokratie. Jedes Gesetz sollte nur dann anerkannt werden, wenn es der „allgemeine Wille des Volkes“ sei (Rousseau 2012). Der Willensakt selbst hatte in einer Versammlung aller Bürger stattzufinden, bei der jeder Bürger seine Stimme abgeben konnte. Der allgemeine Wille – der *volonté générale* – ist also das Aggregat der individuellen Stimmen der Bürger, die jeder für sich entschieden haben, ob sie einem Projekt zustimmen oder nicht (Urbinati 2013, S. 162). Dies erfolgt über die rationale Abwägung der Vor- und Nachteile eines Projektes. In der Abstimmung sind, ein wesentlicher Punkt für Rousseau, alle Bürger gleich.

Es ist dieser „private“ und individuelle Akt der Stimmabgabe rationaler Bürger, der nun im rechtspopulistischen Projekt, trotz Sympathien für Rousseaus Forderungen nach der Vorherrschaft eines allgemeinen Willens des Volkes als Entscheidungsprinzip, eine Umdeutung erfährt. Bei dieser Umdeutung kommt es auch zu einer Gegenposition zu liberal-demokratischen Vorstellungen der Entscheidungsverfahren als „vernünftiges Kommunizieren und Argumentieren“. Ohne Deliberation würde nach Ansicht des liberal-demokratischen Diskurses „Unvernunft“ und „Irrationalität“ herrschen (Münkler 2011, S. 203). Seit jeher besteht ein tiefes Misstrauen in dieser Tradition gegen die spontanen Willensäußerungen des „Plebs“. Die repräsentative Demokratie ist das Mittel, um solche unvernünftigen demokratischen Entscheidungen zu vermeiden.

Hieran stoßen sich natürlich die Populisten. Es ist genau umgekehrt: der Volkswille wird als das ursprüngliche, unverfälschte und darum „reine“ demokratische Prinzip angesehen. Der Wille ist nicht ein Aggregat individueller Meinungen, sondern eine „natürliche“ Kraft, die sich aus dem „Volk-Sein“ ergibt, ja entlädt. Das Volk ist ein Kollektiv, eine Entität. Abstimmungen sind

Manifestationen eines einzigen, in sich geschlossenen und kohärenten Volkswillens. Auch hier scheint wieder die Fiktion des Volkes als Nation auf. Nicht der einzelne Bürger braucht so abzustimmen, sondern das Volk als Ganzes stimmt kollektiv ab. Es erscheint gleichsam als eine Einheit, die ihre Zustimmung oder Missfallen kundtut. Dies verlangt auch nach ganz anderen Abstimmungsverfahren, die „öffentlicher“ sind und sich nicht im „geheimen Wahlrecht“ erschöpfen und diesem Willen Ausdruck geben können.

Hier scheint viel von der „lebensphilosophischen“ Sichtweise auf, die wir im vorigen Kapitel im Zusammenhang mit dem Faschismus diskutiert haben. Nicht Rationalität und Vernunft, sondern Wille, Gefühl und Spontaneität prägen den politischen Prozess. Die Demokratie wird auf diese Weise aber natürlich eine ganz andere als es in der liberal-demokratischen Vorstellung vorgesehen ist. Vor allem wird die Abstimmung auf diese Weise schnell zur „Akklamation“ über die von den „neuen“ Eliten präsentierten Projekte bzw. ihrer Personen (siehe weiter unten). Akklamation und geheime Wahl sind die beiden extremen Positionen in den beiden unterschiedlichen Vorstellungen von Demokratie.

Vor einiger Zeit haben Brennan und Lomasky und Brennan und Hamlin die Entscheidungen von Wählern in zwei Kategorien eingeteilt: in „instrumentelles“ und „expressives“ Wählen (Brennan und Lomasky 1997; Brennan und Hamlin 1998). Hiermit versuchten sie innerhalb der Theorien rationaler Wahlhandlungen über das Wählen aufzuzeigen, dass die Wähler nicht immer am konkreten Ausgang der Wahlen im Hinblick auf die direkte Rückwirkung auf ihre Person interessiert sind (das wäre instrumentelles Wählen), sondern sie können ebenso das Wählen einfach als reinen Ausdruck irgendeiner Präferenz sehen⁹. „Voting is, on this account, much more like cheering at a football match than it is like purchasing an asset portfolio“ (Brennan und Hamlin 1998, S. 150). Das Wählen ist mehr eine Frage der „Identifikation“ mit Personen oder Angeboten denn ein Auswählen nach Kosten-Nutzen Gesichtspunkten. „To be sure, the attributes with which the voter identifies (or which for some other reason induce the voter to show support) may not be specifically connected to the policies associated with particular electoral outcomes, still less with what the voter expects to gain from those policies. The voter may identify with the candidate’s moral character, good looks or ethnic origin or with the candidate’s or party’s general ideology“

⁹„Individually rational voting behaviour cannot therefore be explained primarily in terms of electoral outcomes: behaviour must be explained predominantly in terms of those considerations that are relevant to the voters expressing a preference in and of itself“ (Brennan und Hamlin 1998, S. 150).

(Brennan und Hamlin 1998, S. 156). Das Wählen ist also expressiv und affektiv. Die mehr oder weniger bewusste Identifikation mit Kandidaten oder Politikangeboten wird bei dieser Art des Wählens ausschlaggebend.

Diese Interpretation macht es noch einmal sehr deutlich, dass die Art des Wählens, die im Populismus vertreten wird und ihren Anfang in der Fiktion eines homogenen Volkes hat, gerade nicht – wie in der liberalen Demokratie – vom rationalen Wähler ausgeht, der kompetent Politikangebote beurteilt, sondern darauf zielt, eine unreflektierte Zustimmung aufgrund „gefühlter“ Identität mit Projekten oder Kandidaten hervorzurufen. „Reine“ Mehrheitsdemokratie beruht auf der Bestätigung durch das Volk, diese erfolgt aber „spontan“ und „affektiv“ und nicht reflektiert. Die Rationalität wird wie in den lebensphilosophischen Ansätzen eher als negativ angesehen.

Diese Vorstellung hat aber auch Folgen für die Einstellung zum Wähler: Dem Wähler muss man nichts und kann man auch nichts beibringen (Münkler 2011, S. 203). Der kompetente Bürger, sagt Münkler, sei „Anathema für den Populismus“ (Münkler 2011, S. 200). Er muss ja praktisch nur in sich hineinhorchen, um seine Präferenzen zu erfüllen und auszudrücken. Es braucht so auch keines zivilgesellschaftlichen Raumes mehr, in dem ein öffentlicher Diskurs erfolgt und Lernprozesse und Meinungsbildung stattfindet. Der öffentliche Raum wird, so Carl Schmitt, im Akt des Abstimmens geschaffen. Dies sei der einzige nötige öffentliche Raum, den die Demokratie brauche (Schmitt 1921). Diese Art Zustimmung ist der „Willensakt des Volkes“. Die Wahlen in der liberalen Demokratie – geheim, individuell, und rational – dagegen sind privat und gerade nicht öffentlich. Wenn also Zivilgesellschaft gar nicht mehr eine wesentliche Bedingung funktionierender Demokratie ist, dann braucht es an sich auch keines Rechtsstaates mehr, der den individuellen Bürger im Ausüben seiner politischen Funktionen schützt. Das Einzige, was stattfinden muss, ist der öffentliche Akt der Zustimmung des Volkes. Dieser erscheint aber als „expressive voting“, als Akklamation und nicht kritische Reflexion. Diese Vorstellung hat grundsätzliche Folgen für die Rolle der „Volkstribunen“ – und der „Cäsaren“ (s. u.) –, wie wir weiter unten zeigen werden. Sie führt geradewegs in das, was man eine „plebiszitäre Führerdemokratie“ oder eine „Zuschauerdemokratie“ („audience democracy“) nennen kann (Urbiniati 2013).

Wenn es dieser Zivilgesellschaft nicht mehr bedarf, dann bleibt auch kein Platz mehr für differenzierte Politikangebote, für das Abwägen unterschiedlicher Meinungen und Projekte. Der öffentliche Raum wird binär, in dem es nur noch Nein oder Ja bei Projekten und Personen geben kann.

9.1.5 Die Rolle der Volkstribune im Populismus

Die Forderungen nach einer „reinen“ und „unmittelbaren“ Mehrheitsdemokratie sowie die polarisierende Gegenüberstellung von „Volk“ und „herrschender Elite“ sind Wesensmerkmale jedes Populismus. Sie enthalten die wesentlichen mobilisierenden Elemente im Versuch, eine „politische Erneuerung“ einzuleiten. Versteckter sind in der Literatur über den Populismus die Bemerkungen über die Beziehungen zwischen dem Volk und seinen Wortführern bzw. den „Volkstribunen“. Erst über die Differenz zwischen implizit oder explizit beauftragten Repräsentanten einerseits und dem Volk andererseits entsteht die Frage nach demokratischer oder autoritärer Herrschaft. Was in vielen kritischen Beiträgen zum Populismus fehlt, ist eine Diskussion der Ausgestaltung politischer Herrschaft als populistische Herrschaft (Mudde und Kaltwasser Rovira 2017).

Auch der Populismus kommt, trotz der Forderung nach dem Volksentscheid als letzte Grundlage politischer Entscheidungen, nicht ohne eine Differenzierung von dem Volk als Souverän und politischen Vertretern aus. Diese Vertreter sind diejenigen, die zunächst das „Wort führen“ und als Gesandte den Eliten – damals in der Römischen Republik den „Patriziern“ – gegenübertreten und die Stimme des Volkes hören lassen. Sie bekleiden die Rolle eines „Volkstribunen“. Der Volkstribun ist aber nicht einfach nur Sprachrohr. Er ist weitaus mehr: Indem er sich als Vertreter der Unzufriedenen erhebt und dem Volk eine Stimme verschafft, trägt er gleichzeitig auch zur Einheit der an sich heterogenen Individuen und Gruppen bei, die das Fundament jedes populistischen Herrschaftsanspruchs bildet. Das „Einheitsstiftende“ über die Repräsentation des Volkswillens wird meist sogar als die zentrale Funktion und Rolle dieser Wortführer in der Literatur angesehen (Laclau 2005; Urbinati 2013, S. 153; Müller 2016).

Die Suche nach einer solchen Stimme ist deswegen eine der wichtigsten Charakteristiken des Populismus, aber auch der plebiszitären Demokratie (Urbinati 2013). Dass es dabei für die Gruppe eigentlich nur *einen* Tribun geben kann, ist offensichtlich: Wenn die Gruppe als Einheit gedacht ist, dann kann weder im Innern noch im Akt der Delegation von Vertretungsmacht Heterogenität existieren. In der Konstituierung von Einheit sind alle differenten individuellen Interessen „aufgehoben“ in dem einen gemeinsamen Interesse nach politischer Erneuerung. Der Wortführer oder Volkstribun ist dazu da, um dies im öffentlichen Raum zu kommunizieren und in dieser Funktion wird er für die Gruppe unersetzlich. Sie entsteht ja praktisch erst durch ihn und kann sich nur durch seine Präsenz erhalten. Deswegen ist es auch leicht verständlich, dass es schnell zu einer Überhöhung der Position solcher Volkstribune kommen kann.

In der Schaffung der ideellen Einheit einer Gruppe im öffentlichen Raum findet man also die „organische Verbindung“ von Gruppe und Volkstribun. Mehrere Volkstribune würden die Gruppe gleichsam spalten und ihr Selbstgefühl als Gruppe würde verloren gehen. Von daher hat Gruppenpluralismus im Populismus keinen Platz.

Es ist noch einmal *Carl Schmitt*, der diese organische Verbindung von „Volk“ und „Volkstribun“ anpreist als gleichsam „religiösen Konsens“, als „göttliche Einheit des Volkes“, als „mysteriöse Einheit“, die jedem rationalen Verständnis unzugänglich bleibe (Schmitt 2004). Dieses Verständnis einer unmittelbaren Einheit von Gruppe und Leader als homogenem Gebilde führt nach Müller (2016) auch dazu, dass bei der Bildung von Parteien typischerweise eine monolithische Struktur mit nur einem Wortführer bzw. Volkstribunen entsteht. Die Partei reproduziert so nur, was in der Gruppe schon Prinzip ist: Einheit.

In einer solchen Denkfigur von Gruppe-Wortführer lässt sich ein Austausch der Volkstribune praktisch nur noch dann vorstellen, wenn dieser nicht mehr in der Lage ist, die Einheit der Gruppe zu gewährleisten. Dann kann jemand an seine bzw. ihre Stelle treten, der die Gruppe neu vereinen kann oder sie zerfällt.

Das wichtige Moment im Populismuskonzept ist hier aber – und dies sollte noch einmal betont werden –, dass die Legitimitätsquelle des Volkstribunen einzig und allein das souveräne Volk ist. Dieses schafft ihn und erhält ihn. Ohne die Zustimmung des Volks kann er nicht agieren. Dies bedeutet aber noch nicht, dass selbstherrliches Entscheiden ausgeschlossen ist. Der Volkstribun kann sich zum Cäsaren wandeln. Dies wird im Zusammenhang mit Webers Konzept der plebiszitären Demokratie und Urbinatis Konzept der Zuschauerdemokratie gezeigt werden.

9.2 Plebiszitäre Führerdemokratie und Cäsarismus

Es ist Max Weber gewesen, der im Kontext der entstehenden Weimarer Republik die plebiszitäre (Führer)Demokratie (Schmidt 2010) als eine mögliche institutionelle Lösung für Streit und Zerrissenheit in der parlamentarischen Republik vorschlug. Sein Grundgedanke fußt auf derselben gedachten Einheit von „Volk“ und „Volkstribunen“ (hier in der Gestalt des Reichspräsidenten) wie in der heutigen Populismusdiskussion. Eine „Massendemokratie“, diagnostiziert Weber, könne nicht ohne die Erhebung von Führungsfiguren auskommen. Diese Führungsfiguren sollten aufgrund ihres „Charismas“ – und nicht aufgrund von irgendwelchen Wahlversprechen oder ideologischen Angeboten – frei gewählt werden (Weber 1976, S. 156). Die sich hierauf gründende Ordnung sei dann

„vom Willen der Beherrschten“ abgeleitet und nur durch diesen Willen fortbestehend (idem).

„Der Führer (Demagoge) herrscht tatsächlich kraft der Anhänglichkeit und des Vertrauens seiner politischen Gefolgschaft zu seiner Person als solcher. Zunächst: über die für ihn geworbenen Anhänger, weiterhin, im Fall diese ihm die Herrschaft verschaffen, innerhalb des Verbandes“ (idem).

Die direkte Bestätigung durch das Volk hat auf der einen Seite den eben erwähnten Vorteil, dass der so gewählte Tribun als vom „Volk“ legitimerter Repräsentant angesehen werden kann, der damit die Einheit des Volkes repräsentiert, i.e. die symbolische Einheitsfunktion. Sie hat aber nach Weber auch den Nachteil, dass sich solche Volkstribüne *über Demagogie* an die Macht bringen und sich dort halten können. Demagogie ist ein in der plebiszitären Demokratie allgegenwärtiger Gefahrenherd, der die positive Selektion geeigneter und intrinsisch motivierter Politiker in den Hintergrund drängt. Stattdessen geraten wir in einen „Besänftigungspopulismus“ (Münkler 2011), in dem haltlose Versprechen gemacht werden.

Mit dieser Unterscheidung der positiven Rolle des Volkstribunen als einheitsstiftendem Gesandten des Volkes und der möglichen negativen Rolle als das Volk täuschender und ausnutzender Demagoge hat Weber die gesamte Ambivalenz des Populismus und der plebiszitären Demokratie erkannt und dabei sowohl die Möglichkeit einer demokratiekompatiblen wie einer autoritären Ausgestaltung von Herrschaft aufgezeigt.

Weber selbst möchte in seinen Betrachtungen die Möglichkeit einer „demagogischen Form“ der plebiszitären Demokratie, die er ablehnt, durch ein institutionelles Mischsystem von plebiszitären und repräsentativen Elementen verhindern. Er nennt hier das amerikanische Regierungssystem, in dem der Präsident „plebiszitär“ gewählt wird, aber der Kongress repräsentative Funktionen hat (Weber 1991). Ein solcher Präsident, der im Idealfall durch seine Persönlichkeit als untadeliger Staatsmann überzeugt (dies ist Webers „charismatische Herrschaft“), könne dann für die Einheit in der Politik sorgen, die durch das ewige Gezänke zwischen Parteien und Politikern – wie in der Weimarer Republik – verloren gehe. Außerdem – dies war für Weber wichtig – könnte über eine solche charismatische Figur auch ein Element der „kreativen Zerstörung“ eines übertriebenen Legalismus und einer rigiden Bürokratie etabliert werden. Die Gefahr der Demagogie und ihre irrationalen Folgen in der Politik könnten dann durch das Parlament aufgefangen werden, das im Notfall Stabilitätsfunktionen übernehmen könnte, wenn der Präsident versagte und das

Vertrauen verlöre (Weber 1976, S. 862)¹⁰. Dies sei notwendig, „denn die staatspolitische Gefahr der Massendemokratie liegt in allererster Linie in der Möglichkeit starken Vorwiegens *emotionaler* Elemente in der Politik“ (Weber 1976, S. 868).

Weber konzipiert hier in der Tat ein interessantes Mischsystem, das möglicherweise den Populismus mit seiner Forderung nach der reinen Mehrheitsdemokratie und einem liberal-demokratischen System versöhnen könnte.

Wenn man sich heute die USA ansieht, dann hat man allerdings auch ein Lehrbeispiel für weitere mögliche perverse Dynamiken, die ein solches Mischsystem auslösen und eine autoritäre Herrschaft begünstigen könnte. Es kann nämlich durchaus sein – und die Situation heute unter Präsident Trump mit seinem häufigen Gebrauch von „executive orders“ oder der Ernennung von genehmen Richtern im Supreme Court ist ein solches Beispiel wie schon vorher der zunehmende Gebrauch der „unitary executive doctrine“ –, dass es in einem solchen System, in dem der Präsident nicht nur symbolische Repräsentation, sondern aktive Politik betreibt und das Parlament andererseits beträchtliche einschränkende Funktionen hat, zu einem Streit um die Führung kommt. Plebiszitäre Demokratien haben die Neigung, so Urbinati (2013), Machtbegrenzung und Gewaltenteilung auszuhöhlen. Das Plebiszit für den direkt gewählten Volkstribun kann dann als höhere Legitimität im politischen Kampf mit dem Parlament eingesetzt werden. Eine solche Fortführung der plebiszitären Demokratie im schlechten Sinne, also als Demagogie und zunehmendem selbstherrlichen Entscheiden, ist nach Urbinati der „*Cäsarismus*“, bei dem schließlich die machtbegrenzenden Institutionen im politischen System ausgeschaltet werden und über Plebiszite regiert wird (Urbinati 2013, S. 152–176). In einem solchen Cäsarismus wird dann Propaganda und eben Demagogie das Instrument bei der Suche nach der Zustimmung des Volkes¹¹. Die plebiszitäre Demokratie als „Cäsarismus“ ist dann eine der „disfigurations“ der Demokratie nach Urbinati, weil sie das liberal-demokratische Verfahren ausschaltet.

Entscheidend ist also, ob die einheitsstiftende Funktion des Volkstribunen bei einer rein repräsentativen, einheitsstiftenden Funktion bleibt – so wie Hegel den

¹⁰Weber erörtert das dann auch am Beispiel Englands, wo er dem Parlament wertvolle Funktionen der Beständigkeit in der Politik, der Kontrolle und der Hilfe bei Verlust des Vertrauens in die in der Massendemokratie unvermeidlichen Führerfiguren zuschreibt.

¹¹Auch Weber bezeichnet es als eine „cäsaristische Wende in der Führerauslese“, wenn dieser „das Vertrauen und den Glauben der Massen an sich und also seine Macht mit massendemagogischen Mitteln gewinnt“ (Weber 1976, S. 862).

preußischen Monarchen beschrieben hat –, oder ob diese Rolle des Wortführers auch Regieren im eigentlichen Sinne heißt. Erst dann entstehen Ansprüche beim Volkstribunen sich der Fesseln zu entledigen, die seine Politik einschränken und sich folglich als „Cäsar“ zu etablieren. Die Form des Plebiszits hilft dabei, überlegene Legitimitätsansprüche innerhalb des politischen Systems zu beanspruchen und sich gleichzeitig spezifischer Mittel bei der Unterstützung durch das Volk zu bedienen wie eben der Demagogie und der symbolischen Überhöhung der einheitsstiftenden Funktion seiner Herrschaft. Das Plebiszit ist also ein ganz wichtiges Moment von Machtausübung in der „cäsaristischen Wende“ in der populistischen Demokratie.

9.2.1 Zuschauerdemokratie

Das bringt uns aber auch noch mal direkt zur Rolle der Gruppe bzw. des Volkes selbst zurück, der anderen Seite im Verhältnis Volk – Volkstribun im Populismus bzw. in der plebiszitären Demokratie. Wenn man Plebiszit der Definition nach als direkte Abstimmung des Volkes definiert, dann bleiben zwei Möglichkeiten, wie dies erfolgt: einmal im Sinne der „Versammlungsdemokratie“ (Rousseaus „volonté générale“), wobei der allgemeine Wille schließlich die Aggregation einer Vielfalt von individuellen, rationalen Beschlüssen ist (s. o.). Oder sie ist eben das, was Schmitt als wahren „Ausdruck des Volkswillens“ bezeichnet, bei dem aber das Volk auf Vorschläge der Regierenden, die „es selbst nicht produziert hat“ reagiert (Urbinati 2013). Dies haben wir oben mit Akklamation bezeichnet und diskutiert. Plebiszitäre Demokratie nun tendiert klar in Richtung einer Volksherrschaft über die Form der Akklamation. Das drückt Urbinati mit dem Begriff „audience democracy“, also Zuschauerdemokratie, aus. Der „Cäsar“ sucht die Bestätigung seiner Person und Politik über ein „expressives Votum“, in dem allerdings vor allem seine einheitsstiftende Rolle zentral steht. Diese schwingt immer wieder mit in Abstimmungen und damit auch die Drohung, dass bei einer Abweisung der Vorlage diese Einheit verloren gehen könnte. Volksentscheide werden auf diese Weise zum Huckepackverfahren: Materiale Politik wird an symbolische Politik angebunden und erreicht dadurch höhere Zustimmungsraten. Natürlich kann es auch sein, dass mit der symbolischen Dimension der Einheitsstiftung gegen solche materiale Politik angegangen wird, mit der man nicht einverstanden ist. Das Wichtige ist, dass in der plebiszitären Führerdemokratie als „Regierungssystem“ des Populismus dem Volk praktisch nur noch eine Rolle als „Publikum“ zugeschrieben wird, das die Angebote des Cäsaren zur Kenntnis nimmt, nicht aber aktiv involviert ist in die Vorbereitung oder Auswahl von

Politikmaßnahmen. Über diese symbolische Dimension wird die Abstimmung regelmäßig emotionalisiert und führt zu jenem „Jubelgeschrei“, dem „Zuruf der Zustimmung“, der beim Theaterstück oder einem Sportereignis analog vollzogen wird. Das, was der Cäsar als Gegenleistung geben muss, meint Urbinati, ist lediglich „transparent“ sein, Offenheit zu zeigen¹².

Das Streben nach Akklamation anstatt nach Wahlen führt aber auch noch zu einem anderen Punkt: Wenn es denn um den spontanen Beifall geht, ist Beliebtheit, Prestige, Popularität ein großer Trumpf (Urbinati 2013, S. 171). Popularität wird sozusagen zum „symbolischen Kapital“ (cf. Bourdieu) des Wortführers und er muss alles dafür tun, diese zu erhalten. Er muss nicht überzeugen, nicht rasonieren, um das Publikum zu überzeugen. Er muss das Publikum vom Charisma und seiner Ausstrahlung überzeugen, die ihn zum einzigen wahrhaften Vertreter der Einheit des Volkes macht. Hohe Popularität macht konkrete Rechenschaft über verfolgte Politik unnötig. Natürlich ist hier die Frage, die Urbinati allerdings nicht diskutiert, worauf eine solche Popularität gründen kann. Sie ist normalerweise auf Personen bezogen. Das ist ein wichtiges Element in der Suche nach Akklamation. Ansonsten kann sie natürlich theoretisch auch auf konkrete Leistungen bezogen werden, also auf die „spezifische Legitimität“. Tatsächlich aber wird im Populismus auf den diffusen Legitimitätsaspekt geschaut und das heißt, die Fähigkeit von Politikern, die Einheit der Gruppe herzustellen. Dies muss immer wieder demonstriert werden in der polarisierten Welt des Populismus.

Popularität demonstriert noch ein anderes wichtiges Element, das oben schon angeschnitten wurde: sie ist an die direkte Beziehung von „Publikum“ und „Akteur“ gebunden und stellt sich nicht über vermittelnde Institutionen her. Dazu zählen auch die Medien. Popularität braucht den direkten Kontakt von Akteur und Publikum – etwas was der verstorbene Hugo Chavez in Venezuela bei seiner eigenen Fernsehshow und Putin bei seinen jährlichen Fragespielen im Fernsehen immer schon verstanden haben.

Hohe Popularität wirkt also als symbolisches Kapital. Sie führt dazu, dass der Wortführer in der Tagespolitik ohne großen Widerstand vorgehen kann. Popularität legt sich sozusagen über alle seine Handlungen und bewertet sie als gut und richtig. Das Einzige, woran der Cäsar denken muss, ist dem Publikum weiter

¹²„The other face of the appeal to the people is transparency: if the leader goes to the people for approval, the people are entitled to ask for the leader’s public exposure. Transparency is the price of approval“ (Urbinati 2013, S. 174).

das Gefühl zu geben, „dazu zu gehören“, Teil des Ganzen zu sein und in seiner Person die Einheit zu finden, nach der es sich sehnt.

Ein politisches Fehlverhalten des Cäsaren, das man konkret bemessen könnte, gibt es in der plebiszitären Demokratie also eigentlich nicht. Der Cäsar kann nur enttäuschen, wenn er seiner Gruppe das Gefühl der Dazugehörigkeit nimmt. Integration erfolgt mehr über Ideen und Symboliken denn konkrete Politiken. Man kann sich der Mythen bedienen, die das Einheitsgefühl heraufbeschwören können. Eine solche Politik kostet nicht viel und bedarf vor allem der Propaganda oder eben, wie Weber schreibt, der Demagogie.

Der populistische Autoritarismus – und damit meine ich also eine Regierungsform, in der die Exekutive es geschafft hat, sich der repräsentativen Elemente im System zu entledigen – bricht nicht mit der grundsätzlichen Forderung nach einer reinen Mehrheitsdemokratie. Sie versteht sie aber nicht als Partizipation des Volkes an der Politik – auch wenn Urbinati meint, dass die Partizipation ein Wesensmerkmal des Populismus sei – sondern als ständige Vergewisserung darüber, dass es „ein Volk“ gibt und die politische Führung in der Lage ist, dieses Gefühl hervor zu rufen.

Dem Volk steht praktisch die Selektion der Führung zu, aber nicht viel mehr. Die monolithische Struktur, die sich aus der gedachten Einheit eines in sich homogenen Volkes mit einem Cäsaren ergibt, führt zu einer großen Machtkonzentration der Exekutive. Ein Parlament braucht es nicht, um verschiedenen Interessen zu vertreten, solange das Volk als Einheit gedacht ist, was zum Fehlen von Gegenmächten führt. Die Form der Akklamation bei der Selektion und eventuellen Abstimmung über Sachthemen bedingt gerade keine Ermächtigung der Bürger, die viel mehr als „Publikum“ denn als passive Zuschauer erscheinen. Reine Mehrheitsherrschaft wird so auf die Auswahl des oder der Cäsaren beschränkt, wobei die Selektion aber – noch einmal – nicht anhand von nachrechenbaren Ergebnissen von Politik, sondern als Bestätigung der Person des Cäsar als einheitsstiftender Faktor in der Politik erweist. Von der viel beschworenen Partizipation des Volkes bleibt so wenig übrig.

Zusammenfassend lässt sich so über den Herrschertypus des Cäsaren als Kern eines populistischen Autoritarismus, folgendes festhalten: Er unterscheidet sich von allen anderen Typen durch die unbestrittene Dominanz der Volkssouveränität als Legitimitätsgrundlage politischer Herrschaft. Dies bedeutet aber keineswegs eine Schmälerung seiner autoritären Entscheidungsgewalt. Die Mechanismen sind subtil. Das Volk verleiht dem Cäsaren praktisch unbegrenzte Mittel der Machtausübung. Die politische Rolle des Volkes besteht im Recht der regelmäßigen Bestätigung des Cäsaren. Dieser ist gehalten die Zustimmung zu seiner Person zu suchen. Die Bestätigung der Person und ihrer Rolle als

Einheitsstifter bedeutet aber keine aktive Rolle der Bürger als sich am Politikprozess beteiligende und kontrollierende Instanz. Die Zustimmung zur Person erfolgt nur zum Teil über eine Bewertung der materiellen Politik des Cäsaren. Das Entscheidende ist das Zur-Schau-Stellen seines Charismas und die Fähigkeit, dem Volk das Gefühl der Einheit zu geben. Anstatt Leistungsausweis zählt Popularität, die auch über die Manipulation der politischen Kommunikationsmittel, über Demagogie, wie Weber schreibt, erzielt werden kann. An die Stelle der rationalen Wahl tritt das expressive Votum. Die verlangte direkte Bestätigung des Cäsaren durch das Volk, durch den Volksentscheid, desavouiert alle vermittelnden und kontrollierenden politischen Institutionen, die möglicherweise machtbegrenzend wirken könnten. Solange der Cäsar den Glauben an das Charisma seiner Person und an seine einheitsstiftenden Fähigkeiten vermitteln kann, gehört er praktisch zu den mächtigsten Autokratentypen, der ohne politische Opposition und mit gewollter Unterstützung des Volkes an der Macht bleiben kann. Einen Herrschaftsvertrag gibt es praktisch nicht. Seine Legitimität beruht auf der immer wieder generierten emotionalen Zustimmung des Volkes zu seiner Person. Dies bildet aber auch die Grenze seiner Macht.

9.3 Bilanz

Der Populismus ist kein direkter Rechtfertigungsdiskurs einer autoritären Herrschaft. Er ist in erster Linie ein Diskurs, mit dessen Hilfe spezifische Missstände der liberal-repräsentativen Demokratie beseitigt werden sollen. Die vorgeschlagenen Lösungen aber – obwohl „ergebnisoffen“ – haben rhetorische Elemente in sich, die leicht zu einer Rechtfertigung autoritärer Herrschaft führen können.

Hierbei ist es noch einmal wichtig zu verstehen wie am Anfang erwähnt, dass wir es bei der Diskussion über den Populismus eigentlich mit einem *Syndrom* verschiedener Diskursbausteine zu tun haben. Es gibt einen populistischen Diskurs, der der politischen Machteroberung dient und den die meisten Analysen in der politikwissenschaftlichen Literatur behandeln. Dieser Diskurs ist sehr eingeschränkt auf bestimmte Aspekte, die vor allem die normativen Grundgedanken plebiszitärer Herrschaft und des Gegensatzes von vom politischen System sich ausgeschlossen Fühlenden auf der einen Seite und den herrschenden „Eliten“ auf der anderen Seite beinhalten. Nicht nur fehlt hier eine grundsätzlichere Gesellschaftstheorie, sondern auch ein Diskurs, wie die politische Ordnung nach der Machteroberung aussehen sollte. Auffallend ist, wie wenig die Rolle der „Wortführer“ bzw. „Volkstribunen“ ausformuliert wird. Ebenso wenig findet

man genauere Überlegungen zur Rolle des Staates. Ich habe gezeigt, dass sich die Logik populistischer Herrschaft mit Hilfe von Analysen zur „plebiszitären Führerdemokratie“ (Weber 1976, S. 156) und der „Zuschauerdemokratie“ weiterführen lässt. Von daher bezeichne ich das Ganze als ein „Diskurssyndrom“ populistischer Herrschaft.

Sehen wir uns unter diesem Blickwinkel noch einmal die verschiedenen Bausteine an, wobei ich auch *mögliche rhetorische Verbindungslinien zum ideologischen Autoritarismus*, insbesondere dem faschistischen Rechtfertigungsdiskurs, aufzeigen möchte. Populistischer und ideologischer Autoritarismus sind unterschieden, weisen aber gewisse Affinitäten auf.

Als ersten Punkt hatte ich am Anfang schon bemerkt, dass sich sowohl der ideologische Autoritarismus wie der populistische im Unterschied zu den anderen Autoritarismustypen an die Beherrschten selbst wenden und nicht an die Herrscher, was implizit eine Anerkennung der Bürger eines politischen Gemeinwesens als dem eigentliche Souverän darstellt. Im Prinzip lässt diese Anerkennung allerdings noch viele Wege zu einer Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens offen.

Die Forderung nach einer „reinen Mehrheitsdemokratie“ im Populismus, die ja in erster Linie als Alternative zur repräsentativen Demokratie angeboten wird, hat, wenn man sie radikal zustande bringen will – aber auch hierüber gab es durchaus unterschiedliche Diskurse – weitgehende Konsequenzen in Bezug auf das, was eine Demokratie ausmacht: Es wird damit jegliche Milderung von Mehrheitsentscheidungen im Hinblick auf die Berücksichtigung von Minderheitsverlierern abgelehnt, etwas was in der liberalen Demokratie konstituierendes Element ist und es kommt, konsequent gedacht, auch zu einer Ablehnung jeglicher vermittelnder politischer Institutionen. Damit wird Politik aber grundsätzlich konfrontativ bzw. wie Mouffe es ausdrückt „antagonistisch“. Deliberation und Kompromissbildung heben hier keinen Platz mehr. Polarisierung – dies zeigt sich dann an der Stilisierung des „Volk-Elite“ Gegensatzes – ist dann aber auch viel stärker durch einen emotionalen Politikstil geprägt als durch rationale Argumente – ein weiteres Element der liberalen Demokratie, das so verloren geht – mit Folgen für die Ausgestaltung der politischen Ordnung.

Die Elemente der Polarisierung und die Ablehnung vermittelnder liberal-demokratischer Institutionen haben auch Platz im Diskurs des ideologischen Autoritarismus gehabt, auch wenn dieser kaum an einer Verstärkung der Mehrheitselemente in der Demokratie interessiert war – wenn man einmal Marx positive Begutachtung der Rätedemokratie in der Pariser Kommune beiseite lässt. Bei Lenin spielte dies keine Rolle mehr.

Beide Arten von autoritären Rechtfertigungsdiskursen agieren auch vor einem ähnlichen Hintergrund einer „Systemkrise“ des politischen Systems, bei dem es zu fundamentalen Vertrauensverlusten in der Bevölkerung kommen kann. Dies ist der allgemeine fruchtbare Boden für „politische Neuerungen“, die ja auch vom Populismus angestrebt werden. Es ist die Stunde der Populisten, die dieses allgemeine diffuse und von unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen geteilte Gefühl der Unzufriedenheit und Ausgeschlossenheit auf den Punkt bringen können.

Was die einzelnen Bevölkerungsgruppen unzufrieden macht, kann durchaus unterschiedliche Ursachen haben und die Motive können unterschiedlich sein. Das macht es erst einmal schwierig zu kollektiv gemeinschaftlichen Protesten über zu gehen. Der Volkstribun und spätere Cäsar ist dann da, diese verschiedenen Motive unter einen gemeinsamen Nenner zu subsumieren und so der Gruppe als Ganzes Einheit zu geben und ihr eine einheitliche Stimme im öffentlichen Raum zu verschaffen. Nichts anderes war auch der Anspruch von Marx, Engels und Lenin oder von Mussolini und Hitler.

Die Konsequenz für das politische System ist an dieser Stelle noch offen: Eine Möglichkeit wäre anstatt derjenigen, die heute regieren, eine neue Elite zu wählen, die unmittelbar das Vertrauen der Unzufriedenen hat, also einen Elitentausch zu bewerkstelligen. Dies kann sich durchaus innerhalb der Grenzen des liberal-demokratischen Systems vollziehen etwa über die Bildung neuer Parteien. Bei der zweiten Stufe wäre Mehrheitsdemokratie als eine verstärkte Partizipation der direkten Bürgerbeteiligung zu sehen, indem direktdemokratische Elemente eingeführt werden innerhalb des Rahmenwerks einer repräsentativen liberalen Demokratie. Eine reine „Versammlungsdemokratie“ nach Rousseaus Vorbild erscheint wenig realistisch, auch wenn Regieren über den „allgemeinen Willen des Volkes“ immer wieder als Ziel im populistischen Diskurs genannt wird. Die „Logik der Mobilisierung“ im Populismus, nämlich über die Fiktion der Gegenüberstellung *eines* Volkes und *einer* herrschenden Elite lässt allerdings viel mehr eine dritte Variante politischer Ordnung als Resultat vermuten und dass ist die Errichtung einer plebiszitären Führerdemokratie, die in der Herrscherfigur des Cäsaren gipfelt. Hierin wird den neuen Machthabern viel Raum gelassen zur Politikgestaltung. Die Logik der reinen Mehrheitsdemokratie erlaubt sowohl politische Opposition wie institutionelle Gegengewichte auszuschalten. Sie fördert auch die Zentralisierung und Konzentration von Macht, weil das Plebiszit stets als die höherwertige Legitimierung eines Machthabers gilt im Vergleich zur Wahl von parlamentarischen Vertretern. Der plebiszitär bestätigte Machthaber stellt sich seinem „Publikum“ allerdings nicht, um Rechenschaft abzulegen, sondern um seine Person als Einheitsstifter immer wieder bestätigen zu lassen.

Er lebt von der Akklamation durch das Volk. Solange er auf der Klaviatur der Einheit des Volkes und von Freund-Feind-Unterscheidungen spielen kann, hat er nichts zu befürchten in Bezug auf seine Machtposition, unabhängig davon, was er konkret geleistet hat.

Im Faschismus haben wir ähnliche Verweise auf die Einheit des Volkes gefunden, im Marxismus-Leninismus auf die Einheit der proletarischen Klasse und in beiden Heilslehren finden wir die Polarisierung als ständige rhetorische Figur, um Einheit zu schaffen. Hier kommen sich also populistischer und ideologischer Autoritarismus nahe.

Was dem Populismus allerdings noch fehlt im Vergleich zu den Heilslehren ist der Anspruch auf die völlige Auflösung des Individuums im Kollektiv. Dies wäre der mögliche nächste Schritt. Im Populismus findet der Einzelne durch die Aufnahme in die Gruppe Identität und Überhöhung seines Subjekt-Seins. Die Gruppe ist aber nicht beständig. Ihr Kern sind die immer vorhandenen unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessen. Also muss die Gruppe immer wieder neu konstituiert werden, muss der Einzelne immer wieder diese Aufnahme in die Gruppe empfinden. Dies führt aber nicht zu einer Überwindung individuellen Seins. Der Populismus hat keinen totalitären Machtanspruch wie die Heilslehren. Die Grundlagen sind aber vor allem beim Rechtspopulismus durchaus latent vorhanden und zwar in der Vorstellung vom „wahren Volk“, dem praktisch nur noch ein höherer Status eingeräumt werden muss, um in totalitäres Denken der Vereinnahmung des Individuums durch das Kollektiv umzuschlagen. Die Polarisierung und ein Manichäismus von Freund und Feind erzeugen permanent Gefahrenbilder, das Gefühl von Verlust von Identität und Entfremdung, die den Willen zum Aufgehen im Kollektiv und die Folgebereitschaft für einen Führer verstärken.

Das Plebiszit als Akklamation ist eingeübt und kann immer wieder gebraucht werden, um die Folgebereitschaft abzurufen und zu legitimieren. Dass dies notwendigerweise auch zu einem Anspruch auf mehr Führung führt, ist verständlich. Der Cäsar ist von Anfang an „distinguiert“, er oder sie unterscheidet sich von der „Masse“, ist mit besonderen Qualitäten ausgezeichnet, die ihn zunächst zum Volkstribun und dann zum Herrscher bzw. Cäsar prädestinieren. Solche Unterscheidungsmerkmale lassen sich überhöhen, mit Symbolen belegen und weiter ausbauen je mehr die Bewegung wächst und erfolgreich ist.

Die Konsequenz jedes Freund-Feind-Denkens ist die Ausschaltung des politischen Gegners. Sie ist die Grundlage eines Anti-Pluralismus. Die politische Opposition kann es dann nicht mehr geben. Der Populismus bewegt sich oft auf der Schwelle zu einem solchen Freund-Feind-Denken. Der qualitative rhetorische Schritt ist vom „politischen Gegner“ auf den „politischen Feind“ überzugehen, wie Carl Schmitt es ja getan hat. Dies ändert die Beziehungen in

der Politik und prästrukturiert mögliche politische Lösungen. Der Spielraum, Kompromisse zu finden, nimmt damit ab. Eine radikale Ausschaltung des Gegenübers zu fordern ist dann ein weiterer denkbarer Schritt. Im Faschismus und im Marxismus-Leninismus wurde dieser Schritt getan. Der Populismus bewegt sich hier, wie gesagt, am Rande des qualitativen rhetorischen Sprungs.

Die dritte Komponente im Diskurssyndrom des Populismus ist die „audience-democracy“ bzw. die „Zuschauerdemokratie“. Auch hierin findet man Gemeinsamkeiten zu den säkularen Heilslehren. Überall wird nicht der teilnehmende und informierte Bürger als Teilhaber der Politik proklamiert, trotz der plebiszitären Forderungen im Populismus, sondern die beifallspendende Menge, die sich durch die Akklamation zur Führung bekennt – und zwar als Ganzes. Zustimmung ist ein emotionaler Akt des Beifalls, für den es keine weiteren Aktivitäten bedarf. Das Volk, so wurde oben gesagt, weiß nach dem Populismus schon „alles“. Man muss ihm nichts beibringen. Tatsächlich meint dieses „Wissen“ nicht rasonierender Verstand, sondern gefühlte Richtigkeit der eigenen Zustimmung zum Projekt der Führung. Im Akt der Akklamation wird die Führung bestätigt und die Gruppe geeint. Aufklärung und Unterrichtung des Volkes braucht es hier nicht.

Der populistische und der ideologische Autoritarismus treffen sich in dieser Stilisierung der Rolle des Plebiszits in der Politik. „Expressive voting“, nicht instrumentelles Wählen ist das Ziel.

Der Wille, die Einheit der Gruppe nicht aufzugeben, verschafft dem Cäsaren die Möglichkeit, die Mankos in der spezifischen Legitimität durch Symbole diffuser Legitimität zu ersetzen. Diese Symbole sind zum Beispiel Mythen oder kulturelle Gemeinsamkeiten. Auch der Nationalismus gehört hierzu. Er hat Affinitäten zur Freund-Feind-Unterscheidung und kann auf verschiedenste Weise immer wieder geschürt werden.

Ein politisches Fehlverhalten wird beim populistischen Autoritarismus in anderen Kategorien als bei der liberalen Demokratie beurteilt: es geht nicht um den konkreten Leistungsausweis der Führung oder zumindest nicht in erster Linie, sondern es geht um das Einheitsgefühl der Gruppe, das nur die Führung überhaupt erzeugen kann. Solange das geht, sitzt der Cäsar fest im Sattel. Aber wenn das nicht mehr gewährleistet ist, versagt sogar die Akklamation und drückt sich in schwindenden Teilnehmerzahlen beim Plebiszit und/oder abnehmenden Zustimmungsraten aus. Dies wird dann für den Cäsar gefährlich, weil sich so eine Spaltung im Volk manifestiert, die seine Popularität als Einheitsstifter ins Wanken bringt.

Auch dies stimmt mit den Strategien in den Heilslehren überein: Dort wird auf die Zukunft vertröstet und die Unterstützung durch Akklamation anstatt über „Rechenschaftsberichte“ in der liberalen Demokratie gehören dazu. In den

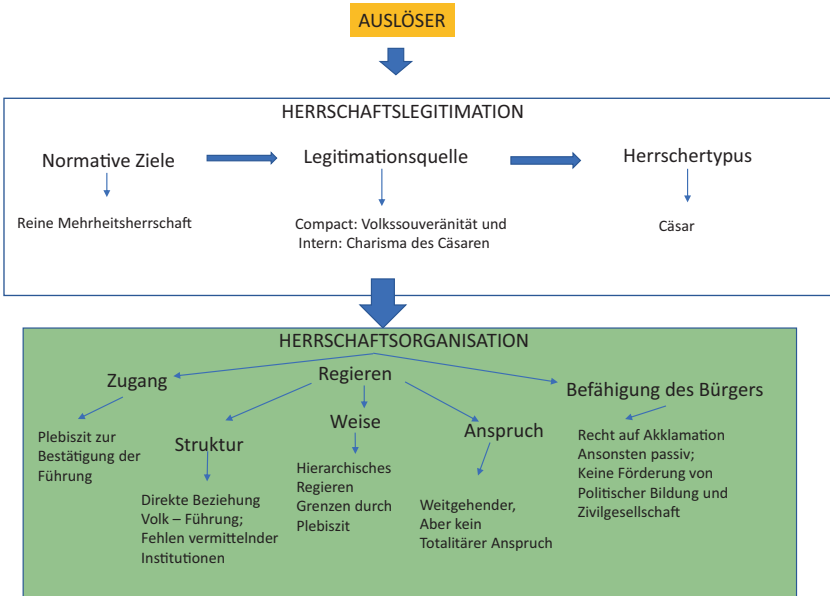


Abb. 9.1 Der Argumentationsgang im populistischen Autoritarismus. (Quelle: eigene Darstellung)

Heilslehren kommt noch eine gehörige Dosis Repression hinzu, die als Folge des manifesten Freund-Feind-Diskurses gesehen werden kann. Im Populismus spielt genau eine solche Repression bisher kaum eine Rolle genau weil man ganz überwiegend diesen Schritt zum Freund-Feind-Bild noch nicht vollzogen hat.

Es lässt sich also sagen, dass die rhetorischen Grundfiguren des Populismus – ob links- oder rechtspopulistischer Lesart – eine politische Ordnung als plebiszitäre Führerdemokratie und Zuschauerdemokratie implizieren. Gerade hierin aber, wie auch in dem grundlegenden Element der Polarisierung als Mobilisierungselement gibt es zahlreiche Bezüge zum ideologischen Autoritarismus und ihrem Gebrauch der politischen Macht. Was dem Populismus fehlt, ist der qualitative rhetorische Sprung zu einer Freund-Feind Unterscheidung, die Unterstellung des Individuums unter das Kollektiv und die Reifizierung des Staates als Identitätsprojekt. Von daher gibt es nicht die gleichen totalitären Ansprüche, die die säkularen Heilslehren kennzeichnen. Und es fehlt ebenso am Anspruch, die politische Macht durch Repression durchzusetzen. Von daher hat der Populismus auch immer die Chance, sich als radikaldemokratisches

Forderungspaket gegenüber der liberalen Demokratie zu verstehen, das nicht notwendigerweise zur Auflösung der liberalen Demokratie führen muss. Unabdingbar ist hierfür aber, dass das Volk nicht „naturalistisch“ verstanden wird und das politische Gegenüber als Gegner und nicht als Feind behandelt wird.

Das folgende Schaubild resümiert den Argumentationsgang des populistischen Autoritarismus (Abb. 9.1).

Literatur

- Brennan, G., & Hamlin, A. (1998). Expressive voting and electoral equilibrium. *Public choice*, 95(1–2), 149–175.
- Brennan, G., & Lomasky, L. (1997). *Democracy and decision: The pure theory of electoral preference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broder, D. S. (2000). *Democracy derailed. Initiative campaigns and the power of money*. San Diego: Harvest Books.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. London: Junction.
- Canovan, M. (2016). Trust the people! Populism and the two faces of democracy. *Political Studies*, 47(1), 2–16.
- Dahl, R. A. (1956). *A preface to democratic theory*. New Haven: Yale University Press.
- Diehl, P. (2011). Die Komplexität des Populismus. Ein Plädoyer für ein mehrdimensionales und graduelles Konzept. *vr-elibrary.de*, 8(2), 273–292.
- Galston, W. A. (2018). The populist challenge to liberal democracy. *Journal of Democracy*, 29(2), 5–19.
- Green, J. E. (2009). *The eyes of the people*. Oxford: Oxford University Press.
- Jörke, D., & Selk, V. (2017). *Theorien des Populismus zur Einführung*. Hamburg: Junius Hamburg.
- Krastev, I. (2017). *After Europe*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Kriesi, H. (2014). The populist challenge. *West European Politics*, 37(2), 361–378.
- Laclau, E. (2005). *On populist reason*. London: Verso.
- Manin, B. (1997). *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. London: Verso Books.
- Mudde, C., & Kaltwasser Rovira, C. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, J.-W. (2016). *Was ist Populismus? Ein Essay*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münkler, H. (2011). Populismus, Eliten und Demokratie. Eine ideengeschichtlich-politiktheoretische Erkundigung. *Totalitarismus und Demokratie*, 8(2), 195–219.
- Münkler, H. (2012). *Populismus in Deutschland. Eine Geschichte seiner Mentalitäten, Mythen und Symbole*. Berkeley: Counterpoint Press.
- Rousseau, J.-J. (2012). *Der Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des politischen Rechts*. Köln: Anaconda.

- Schmidt, M. G. (2010). *Demokratietheorien: Eine Einführung* (4. überarbeitete Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- Schmitt, C. (1921). *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2004). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Achte Aufl.). Berlin: Duncker & Humblot.
- Taggart, P. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- Urbinati, N. (2006). *Representative deocracy: Principles and genealogy*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Urbinati, N. (2013). *Democracy disfigured. Opinion, truth, and the people*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, M. (1921). *Gesammelte politische Schriften* (Drei Masken Verlag ed.). München: Drei Masken Verlag.
- Weber, M. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1991). *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918–1920*. Tübingen: Mohr.
- Wildt, M. (2017). *Volk, Volksgemeinschaft, AfD*. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Wirth, W., Esser, F., Wettstein, Martin, Engesser, S., Wirtz, D., & Schultz, A. (2016). *The appeal of populist ideas, strategies and styles: A theoretical model and research design for analyzing populist political communication*. NCCR Working Paper Series 88. University of Zürich.



Die Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft im Überblick und Vergleich 10

Das Ziel in diesem Band war dem Leser eine „Theorieschau“ von normativen Begründungen autoritärer Herrschaft aus der politischen Ideengeschichte zu präsentieren und dabei systematisierend vorzugehen. In diesem Sinn wurden die verschiedenen Theorien zu einer Reihe von Rechtfertigungsdiskursen zusammengefügt: dem sittlichen, religiösen, schützenden, vernünftigen, ideologischen, elitären und populistischen Diskurs. Deren Inhalte sollen hier noch einmal – resümierend – diskutiert werden vor dem Hintergrund der am Anfang gestellten Ausgangsfrage: Lässt sich autoritäre Herrschaft eigentlich begründen und wie?

10.1 Die Bedeutung normativer Theorien

In diesem Band standen normativen Theorien zur Diskussion und nicht empirisch-analytische Analysen existierender autoritärer Regime. Der Blickwinkel ist ein anderer: normative Theorien fragen nach dem „Sollen“ politischer Ordnungen, empirisch-analytische Theorien nach dem tatsächlichen „Wollen“. Eine Analyse dieser normativen Theorien bedeutet also das Herausarbeiten, was die Philosophen als ideale Gesellschaftsordnung, einschließlich der politischen Ordnung, ansehen, als anzustrebende Utopie. Dabei haben sie durchaus ein Interesse an der praktischen Verwirklichung solcher Utopien. Die meisten der hier präsentierten Denker sprechen zu existierenden Machthabern und versuchen sie mit ihren Ideen herauszufordern (Platon, der religiöse Autoritarismus, Hobbes, der ideologische, der populistische, der elitäre Autoritarismus), sie zu belehren (Konfuzius) oder gar zu verteidigen (Machiavelli, Bodin, Hegel), wobei im letzteren Fall auch immer ein Stück Belehrung dazu gehörte.

Normative Theoretiker präsentieren Utopien bzw. regulative Ideen, um die Welt ihrer Meinung nach besser zu machen. Ihre Ideen entstehen dabei fast immer aus einer Kritik der bestehenden Verhältnisse heraus.

10.2 Die normativen Ziele der autoritären Rechtfertigungsdiskurse

Die Unterteilung in sieben Rechtfertigungsdiskurse wurde in erster Instanz durch eine Begutachtung der normativen Ziele in den jeweiligen Denkgebäuden gewonnen. Ich möchte diese Ziele noch einmal zusammenfassend darstellen, meine dabei aber zumindest zwei dieser Diskurse als von ihrer Grundstruktur und ihren Absichten her als sehr ähnlich einstufen zu können, nämlich den ideologischen und den religiösen Rechtfertigungsdiskurs. Ich fasse sie hier unter dem Titel der (religiösen und säkularen) „Heilslehren“ zusammen. Auch der populistische Diskurs hat enge Verwandtschaft mit den Heilslehren.

10.2.1 Der sittliche Autoritarismus

Der sittliche Autoritarismus, definiert durch die beiden Denker Platon und Konfuzius, propagiert die Idee einer moralisch und sittlich geführten Gesellschaft, in der sich die Gesellschaftsmitglieder einem gemeinsamen Moralkodex beugen, der Harmonie und individuelle Zufriedenheit schafft. Bei Platon wird dies als utopischer Gegenentwurf zur athenischen Demokratie präsentiert („wie es sein sollte“), bei Konfuzius erscheint die Verwirklichung einer solchen Idee als ständige Aufgabe der Menschen, sich auf den „rechten Weg“ zu begeben und – nach den Lehren des Konfuzius – moralisch richtig zu handeln. Platons Absicht ist es, die bestehende Herrschaftsordnung herauszufordern, sie zu verändern. Konfuzius Philosophie kann man dagegen eher als Appel an die Herrschenden sehen, sich anders zu verhalten und das heißt, vom Willkürherrscher zum „guten König“ zu werden, der die Interessen des Volkes berücksichtigt. In gewisser Hinsicht geht Konfuzius sogar weiter, indem er sich auch an seine Mitbürger wendet, um sie dazu zu bewegen, den „rechten Weg“ einzuschlagen. Das verbindet ihn mit den Heilslehren. In letzter Instanz bleiben seine Mobilisierungsversuche aber bei den reicheren Schichten der Gesellschaft stehen, die sich eine solche Bildung erlauben konnten und es gibt Passagen in seinen Texten, die suggerieren, dass er einen solchen moralischen Weg für das arbeitende Volk auch nicht für adäquat

bzw. möglich hält. Von den Grundgedanken her ist der „rechte Weg“ aber nicht auf einen Personenkreis eingeschränkt.

Beide Denker haben das „Glück des Individuums“ zum Ziel, das allerdings nur in und über die Gemeinschaft erreicht werden kann. Beide verwenden dabei eine statische Gesellschaftskonstruktion (einmal nach Klassen eingerichtet [Platon], einmal nach Autoritätsverhältnissen geordnet [Konfuzius]), die aber – hier spielen naturrechtliche Gedanken hinein – genau den natürlichen Bedürfnissen der Menschen entsprechen soll. In dieser Gesellschaftsordnung soll der Mensch mit sich und seiner Natur im Einklang sein und sich die Gesellschaft in Harmonie befinden.

10.2.2 Die Heilslehren

Die *Heilslehren* – der religiöse und der ideologische Autoritarismus – basieren auf dem Anspruch einer unwiderlegbaren „Wahrheit“, einer Ideologie, die den gesellschaftlichen Individuen, deren Lebenssituation als unerträglich dargestellt wird, das Zukunftsversprechen auf ein neues Leben gibt. In der Religion liegt die Erfüllung dieses Versprechens im Jenseits, beim ideologischen Autoritarismus im Diesseits, aber immer noch in einer unbestimmten Zukunft.

Als Zukunftsvision ist das Versprechen nicht einklagbar und kaum zu konkretisieren. Es soll aber einen ständigen Referenzpunkt des Handelns bilden. Die Absolutheitsstellung dieser Ideen rechtfertigt die Verwendung aller nötigen Mittel zu ihrer Verwirklichung. Nur beim religiösen Autoritarismus setzt der Moralkodex der heiligen Schriften mögliche Grenzen in Bezug auf die Auswahl der Mittel.

Die Heilslehren haben das Ziel, eine Bewegung zu schaffen, eine Gruppe von Anhängern, die sich hinter sie scharen. Sie haben Mobilisierungspotenzial, das zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse genutzt werden soll. Der ideologische Autoritarismus ist dabei offen systemkritisch (vor allem gegenüber der repräsentativen Demokratie), der religiöse Autoritarismus dagegen unterschiedlich affirmativ oder veränderungssuchend. Ihm geht es in erster Instanz um die Eroberung eines eigenen religiösen (bzw. ideellen) Machtbereiches, der sich von der weltlichen politischen Machtsphäre trennen lässt. Das Zugeständnis eines solchen Machtbereiches durch die weltlichen Autoritäten hat immer wieder zur Aufforderung an die Gläubigen geführt, die bestehenden autoritären Regime zu akzeptieren. Der Machtanspruch der Religionen konnte aber auch in die Sphäre weltlicher Autoritäten hineinreichen, nämlich über eine Bestimmung der immateriellen Politik, des normativen Rahmens politischer Entscheidungen. Der

ideologische Autoritarismus zielte dagegen immer schon auf die Vereinnahmung der weltlichen politischen Macht und zwar sowohl in der materiellen wie in der immateriellen Politik.

Die argumentative Grundstruktur der Heilslehren, der Manichäismus, führt zu einem Denken, bei dem „Insider“ und „Outsider“ der Bewegung einander gegenübergestellt werden. Dies endete im ideologischen Autoritarismus immer in einem „Freund-Feind-Denken“ mit konfrontativer Politik, beim religiösen Autoritarismus war es unterschiedlich und konnte zwischen Toleranz und Freund-Feind-Denken schwanken.

Die Heilslehren möchten genau wie der sittliche Autoritarismus die gesellschaftlichen Individuen zum Glück führen. Der Weg dorthin sieht aber unterschiedlich aus. Der religiöse Autoritarismus möchte dieses ferne Glück wie Konfuzius über den moralisch rechten Pfad leiten. Der Moralkodex hierfür findet sich in den heiligen Schriften, die die Handlungsanweisungen enthalten. Die Einhaltung des Moralkodex ist die Grundbedingung für eine Chance auf glückliches Leben. Der Marxismus-Leninismus sieht wie die Religion das Heil im individuellen Glück, hier realisiert in der Vorstellung einer utopischen Wirtschaftsweise, dem Kommunismus. Der Weg dorthin ist aber der gemeinsame Kampf um Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse. Es ist die Assoziation in einer Kampforganisation, die dem Individuum das Versprechen auf die bessere Zukunft einlösen soll. Ein Moralkodex spielt dabei keine Rolle. Der Faschismus findet das Glück des Individuums dagegen im Aufgehen in der Gemeinschaft, dem „totalen Staat“ bzw. dem homogenen Volk. Nicht individuelles, sondern kollektives Glück ist das Ziel. Auch hier bedarf es dafür der Einreihung in die Bewegung. Ein Moralkodex spielt auch hier keine Rolle. In der Religion und beim ML ist die Gemeinschaft Mittel zum Zweck, dem individuellen Glück. Beim Faschismus ist die Gemeinschaft Zweck an sich. Alle aber bedürfen der Einheit zwischen Bewegung und Anhängern: Diese wird bei der Religion in der Gemeinde bzw. der Kirche repräsentiert, im Marxismus-Leninismus in der Einheit von Partei und Klasse und im Faschismus in der Einheit von Führer(partei) und Volk.

10.2.3 Der populistische Autoritarismus

Dem populistischen Autoritarismus fehlt es als „thin-ideology“ am umfassenden Anspruch an Sinngebung in der Welt wie sie die Heilslehren aufweisen. Er ist in der Tat keine Ideologie in diesem Sinne, sondern eher die Berufung auf eine bestimmte Idee von Herrschaft, nämlich die Volkssouveränität. Diese Idee

wird hier radikal-demokratisch interpretiert und richtet sich im Prinzip wie der ideologische Autoritarismus gegen die repräsentative Demokratie. In dieser konfrontativen Haltung entwickelt auch der populistische Autoritarismus die Idee der Machteroberung, wird zu einer systemkritischen Theorie. Auch hier geht es um Mobilisierung und die Gründung einer Bewegung, die dieses Ziel unterstützt und schließlich zu einer Änderung der Machtverhältnisse führt. Mit der fundamentalen Gegenüberstellung von Volk und Elite wird zudem wie im ideologischen Autoritarismus ein Manichäismus in die Theorie eingeführt, die ein Freund-Feind-Denken erleichtert.

Der Manichäismus bewirkt auch die Notwendigkeit, das Volk – als die Basis des populistischen Autoritarismus – als Einheit zu schaffen bzw. zu konstruieren. Der argumentative Übergang zur autoritären Herrschaft liegt hier: mit Hilfe von Gedanken der „plebiszitären Führerdemokratie“ und der „Zuschauerdemokratie“ wurde deutlich, dass diese Einheit nicht ohne „Wortführer“ und dann „Cäsaren“ zu bewerkstelligen ist. Erst über den Cäsaren kann das in sich zerrissene Volk immer wieder zu einer „gefühlten Gemeinschaft“ werden. Dabei allerdings verliert das Volk seine Rolle als aktives Subjekt der Politik und wird zum „Zuschauer“.

10.2.4 Der schützende Autoritarismus

Der schützende Autoritarismus will gerade keine Bewegung entwickeln und bereitet sich auch nicht auf den politischen Kampf vor. Er ist in vielerlei Hinsicht viel eher systemerhaltend als die bisherigen Diskurse. Ordnung, Sicherheit und Stabilität des Gemeinwesens ist die normative Vision dieser Gruppe von politischen Philosophen. Der Wunsch nach Stabilität entsteht vor dem Hintergrund der Perzeption einer in sich chaotischen gesellschaftlichen und politischen Situation, die als untragbar empfunden wird. Ja, sie wird vor dem Hintergrund einer pessimistischen Sichtweise des Menschen – Schlagwort „homo hominis lupus“ – sogar als permanenter oder immer wiederkehrender Zustand erfahren, wenn die Menschen nicht vor sich selbst und vor anderen geschützt werden.

Die Herstellung von Einheit, die Ausschaltung von inneren und äußeren Konflikten – und eben nicht das Entfachen von Konflikten mit dem Ziel der Machteroberung –, ist die Aufgabe der politischen Herrscher unter dieser Leitidee, die von Machiavelli, Bodin, Hobbes und Schmitt vertreten wird.

Der schützende Autoritarismus ist dabei konsequenzialistisch, nicht moralisch. Jede ethische Beschränkung oder gar eine ethische Vorstellung von Gesellschaft wird hier abgelehnt. Die außergewöhnliche Gefährdung des Gemeinwesens bedarf aller Mittel, um Stabilität und Ordnung sicherzustellen.

10.2.5 Der vernünftige Autoritarismus

Der vernünftige Autoritarismus, repräsentiert in der Philosophie Hegels, will eine vernunftbasierte Ordnung, in der Individuum und Gemeinschaft miteinander versöhnt sind. Das verbindet ihn mit dem sittlichen Autoritarismus. Gleichzeitig bewegt Hegel das gleiche Streben nach nationaler Einheit wie es der schützende Autoritarismus verfolgt hat. Er konstruiert also gleichsam einen hybriden Autorismustypus von den normativen Zielen her. Allerdings argumentiert er anders, um die nationale Einheit argumentativ sicherzustellen, nämlich organisatorisch, was ihn wiederum mit Platon und dem faschistischen Diskurs verbindet. Und schließlich vertritt er einen ähnlichen teleologischen Standpunkt der Entwicklung der Menschheit und der Verfolgung des individuellen Glücks über die Gemeinschaft wie wir es im religiösen Autoritarismus und im ML vorfinden.

10.2.6 Der elitäre Autoritarismus

Der *elitäre Autoritarismus* teilt das normative Ziel eines stabilen Gemeinwesens mit dem schützenden Autoritarismus. Und er wendet sich wie der ideologische und populistische Autoritarismus gegen die repräsentative Demokratie. Er will aber weder eine Bewegung hinter sich bringen noch einen politischen Kampf veranstalten, um die Macht zu erobern. Er will auch explizit keine Ideologie sein. Man hat den Anspruch, eine nüchterne wissenschaftliche Analyse der Fakten vorzulegen. Es gibt aber auch hier genügend normative Elemente, um die Elitetheorie mit ihren Vertretern Mosca, Pareto und Michels unter die Rechtfertigungsdiskurse autoritärer Herrschaft einzureihen.

Die Kritik an der repräsentativen Demokratie ist konträr zum populistischen Autoritarismus, weil er gerade die „Eliten“ als die „natürlichen“ Führungsgruppen der Gesellschaft ansieht, während jener sich gerade gegen die Eliten wendet und die Volksherrschaft einfordert.

Das Besondere am elitären Autoritarismus ist, dass er im Gegensatz zu allen anderen Autorismustypen durchaus kritisch gegenüber einer Elitenherrschaft steht. Er sieht es als seine Aufgabe an, die Bedingungen zu erforschen, die „schlechte Elitenherrschaft“ beseitigen können. Allerdings ist die Analyse angeleitet von einem zyklischen Geschichtsdenken, das zu Schlüssen führen kann, die nicht nur eine fatalistische Einstellung gegenüber der Elitenherrschaft offenbaren, sondern sogar zeitweilige Gewaltherrschaft als „historisch notwendig“ akzeptieren. Genau hier offenbarte sich der normative Charakter der Theorie.

10.3 Nähe und Distanz zu Rechtfertigungsdiskursen der Volkssouveränität

Die autoritären Rechtfertigungsdiskurse integrieren nur in den seltensten Fällen normative Forderungen, die aus den Rechtfertigungsdiskursen der Volkssouveränität stammen. Sie können durchgehend als Repräsentanten eines alternativen „Modells der Willkür“ angesehen werden. Das heißt aber nicht, dass die Demokratie – oder häufig auch die Republik – als alternative Regierungsform unbeobachtet bliebe, wenn man einmal von Konfuzius absieht, zu dessen Zeit und an dessen Ort die Demokratie nicht existierte. Bei Platon, Hobbes, Bodin, Schmitt, dem ideologischen und populistischen Autoritarismus erscheint die (repräsentative) Demokratie oder Republik als negatives Gegenbild zu der neuen erstrebenswerten Ordnung. Der elitäre Autoritarismus versucht sie als Trugbild zu entlarven. Die Schwächen der Demokratie werden insbesondere in der politischen Zerrissenheit aufgrund des ständigen Meinungskampfes mit konfligierenden Interessen gesehen, in mangelnder Entscheidungskraft, oft auch in einer grundsätzlichen Unfähigkeit der Bürger, politisch kompetente Entscheidungen zu treffen und überhaupt den „Volkswillen“ richtig abbilden zu können. Die Stabilität der politischen Ordnung wird so meist als gefährdet angesehen. Eine alternative Ordnung erfordert dann vor allem die Distanz zum Modell der (repräsentativen) Vertretung des Volkes in der Politik.

Trotzdem besteht in den autoritären Rechtfertigungsdiskursen das grundsätzliche Bemühen, autoritäre Herrschaft als eine Herrschaft in Übereinstimmung mit dem Willen und den Interessen der Bürger oder des Volkes darzustellen. Dieses Bemühen finden wir bei Platon und Konfuzius, die einen „Moralpakt“ zwischen Regierenden und Regierten hervorheben. Im ideologischen Autoritarismus ist die „Klasse“ bzw. das „Volk“ ein wesentlicher Bezugspunkt in der Rechtfertigungsstrategie. Es bedarf der Bestätigung durch die „Klasse“ oder das „Volk“, um autoritäre Herrschaft errichten zu können. Daraus folgt aber keine Verteidigung des Prinzips der Volkssouveränität im Sinne einer Politik, die auf demokratischer Willensbildung aufbaut. Der populistische Autoritarismus beruft sich auf ein radikales Modell der Volkssouveränität. Dessen Ausgestaltung aber führt ihn zu einer „Zuschauerdemokratie“, in der „Cäsaren“ relativ willkürlich herrschen können. Machiavelli und auch Hegel sehen republikanische oder demokratische Prinzipien nicht als grundsätzlich falsche Option an. Machiavelli verteidigt viele Prinzipien der Republik, die einem Modell der Volkssouveränität entgegenkommen. Für ihn ist sie aber nicht die politische Ordnung, die einen Verfall des politischen Gemeinwesens aufhalten kann. Dazu ist sie untauglich und muss

absoluter autoritärer Herrschaft Platz machen. Hegel sieht weder demokratische Willensbildung noch politischen Meinungsstreit vor, wohl aber funktionale Integration der Bürger in politischen Institutionen. Bodin orientiert sich nicht an der Volkssouveränität bei seinem Versuch die Souveränität des Monarchen zu begründen. Aber er kann nicht umhin, wie schon Hobbes, die implizite Zustimmung der Bürger zur autoritären Herrschaft mitzudenken. Bei ihm besteht diese aus der Denkfigur einer freiwilligen Schenkung der politischen Macht an den Monarchen. Bei Hobbes erfüllt der fiktive Vertrag dieselbe Funktion sowie bei Schmitt das Plebiszit. Der religiöse Autoritarismus kennt auch Diskursreformbewegungen, die den „Gläubigen“ eine größere Mitsprache bei Entscheidungen über die Auslegung des Moralkodex geben sollen. Der Protestantismus hat sogar die Rolle des Individuums gegenüber den geistlichen Autoritäten gestärkt.

Die verschiedenen Rechtfertigungsdiskurse zeichnen sich also dadurch aus, dass sie die Anerkennung durch die Beherrschten durchaus als eine notwendige Bedingung für die Legitimität autoritärer Herrschaft ansehen. Dies macht sie aber noch nicht zu Vertretern der viel weiter gehenden Forderungen, die wir im Demokratiediskurs finden. Vor allem fehlt in fast allen Fällen der grundlegende normative Bezug der Demokratietheorien zu Freiheit, Gleichheit und politischer Partizipation. Die Sorge um Anerkennung durch die Beherrschten ist gegeben. Diese wird aber innerhalb eines Modells der Willkür reflektiert.

Ich werde weiter unten auf die verschiedenen Arten und Weisen der Begründung der konkreten Legitimität autoritärer Herrschaft eingehen. Hier ist es nur wichtig festzuhalten, dass die Denker autoritärer Herrschaft alle versuchen eine Begründung dafür zu finden, warum der Bürger einer autoritären Herrschaft zustimmen kann. Autoritäre Herrschaft ist nie reine Zwangsgewalt.

10.4 Willkür als Entscheidungsfreiheit

Die autoritären Rechtfertigungsdiskurse vertreten alle ein Modell der Willkür, allerdings tun sie das auf der Basis einer „positiven Definition“ von Willkür, nämlich als Maximierung von Entscheidungsfreiheit (siehe Kap. 2). Dies im Gegensatz zu den gängigen empirisch-analytischen Theorien der Demokratie oder Theorien rationaler Wahlhandlungen, in denen fast immer vom liberal-demokratischen, normativen Modell ausgegangen wird und politische Herrschaft grundsätzlich als Gelegenheit zu Fehlverhalten, also zum Machtmissbrauch angesehen wird. Das erfordert dann den Einbau von Schutzmechanismen für die politische Ordnung zum Schutz der Bürger. Die autoritären Rechtfertigungsdiskurse sehen Autorität im Sinne einer „Befreiung“ von kontra-

produktiven Bindungen und der Ermöglichung von Entscheidungsfreiheit. Der mögliche Machtmissbrauch, der der Macht innewohnen kann, wird nur ganz selten thematisiert. Die positive Konnotation der Macht überwiegt.

- Bei Platon haben die Philosophen das „Licht“ über die Erkenntnis „letzter Ideen“ gesehen und handeln grundsätzlich „vernünftig“. Als Philosophen sind sie nicht an persönlicher Macht in der Politik interessiert, sondern nehmen eine Pflicht auf sich, die dem Gemeinwesen dient. Missbrauch ist bei Platon praktisch ausgeschlossen.
- Konfuzius sieht die Herrscher durch einen „Moralpakt“ gebunden. Ihre Eignung ist ähnlich wie bei Platon durch den Erwerb von Wissen und dem Nachweis von moralischer Bildung und moralischen Verhaltens bewiesen. Bei ihm kann es allerdings auch Fehlverhalten geben. Dieses bedarf aber keines Einschreitens der Bürger. Aufgrund des Moralpaktes sind der Herrscher und seine bürokratischen Eliten normativ zum freiwilligen Rücktritt gezwungen.
- Bei Hegel ist der Herrscher der symbolische Repräsentant des Volkes und befindet sich in unmittelbarer (kultureller) Einheit mit ihm. Eine Verletzung der Einheit im „sittlichen Staat“ durch Fehlverhalten ist hier nicht denkbar.
- Im religiösen Autoritarismus vertreten „Gottesdiener“ die heiligen Schriften, d. h. den niedergeschriebenen Moralkodex, der die Gesellschaft zusammenhalten soll. Ihre Eignung besteht im Studium der Schriften und in einem Leben, das sich auch hier, wie beim sittlichen Autoritarismus, vollständig den Moralvorschriften beugt. Die christlich inspirierten Herrscher unterstehen ebenfalls der heiligen Schrift und haben sie freiwillig akzeptiert. Auch sie unterstehen dem Moralkodex, der das gemeinsame Ziel und den Weg dorthin definiert. Insofern wirkt auch hier ein Moralpakt zwischen Priesteraristokratie und weltlichen Herrschern auf der einen Seite und den Gläubigen bzw. Bürgern auf der anderen.
- Bei Machiavelli sorgt der mit virtú ausgestattete Herrscher mit allen Mitteln dafür, das Gemeinwesen vor der „Dekadenz“ zu retten oder aber es wieder aufzubauen. Das ist sein übergeordnetes Ziel und konstituiert seine Legitimität, auch wenn er sich selbst dieser Funktion nicht bewusst ist und reine Interessenverfolgung betreibt. Seine Handlungen kommen letztendlich dem Gemeinwesen zugute.
- Bodin sieht den Herrscher durch Gottes Gesetze und naturrechtliche Prinzipien gebunden, was gemeinschaftsschädliches Verhalten im Prinzip vermeiden sollte. Bei Versagen würde der Herrscher seine Legitimität zu regieren verlieren, ohne dass dies ein aktives Widerstandsrecht der Bürger impliziert.

- Hobbes überdenkt ebenfalls die Möglichkeit eines Versagens des Herrschers nach geschlossenem Vertrag zwischen den Bürgern und der „absoluten Delegation“ von staatlicher Gewalt an seine Person. Auch hier besteht ein Verlust der Legitimität und, in Ansätzen, sogar ein (passives) Widerstandsrecht. Im Normalfall verfolgt der „Leviathan“ aber seine Mission: die Stabilität und Ordnung des Gemeinwesens zu garantieren.
- Schmitt sieht den Souverän als direkten Ausdruck des Willens des Volkes wie Hegel, was keine Abweichungen vom Gemeinwohlverhalten erlaubt.
- Im Marxismus-Leninismus regiert eine intellektuelle Elite, anerkannt als die „Hüter“ der „wahren Theorie der Gesellschaft“, die gleichzeitig das Ziel festhält: den Kommunismus zu erreichen. Die Unterstellung unter die Lehre und das gemeinsame Ziel erlaubt kein Fehlverhalten der Elite.
- Beim Faschismus sind „Führer“ und „Volk“ in einem Organismus miteinander verwoben. Das Denken in organisistischen Begriffen erfasst keine Möglichkeit des eigennütigen Gebrauchs von Macht.
- Eigennütziges Entscheiden soll im populistischen Autoritarismus durch die Rückbindung der Person des Herrschers an das Plebiszit verhindert werden.
- Das Besondere am elitären Autoritarismus ist, dass er im Gegensatz zu allen anderen Autoritarismustypen durchaus kritisch gegenüber einer Elitenherrschaft steht, allerdings nicht um sie anzuzweifeln – dies geht nicht, weil sie nicht veränderbar sein soll –, sondern um ihre schlechten Seiten zu beseitigen, um „schlechte Elitenherrschaft“ wenn möglich ad acta zu legen.

Die Übertragung maximaler Entscheidungsfreiheit an eine Machtelite wird so in den autoritären Rechtfertigungsdiskursen *funktionalistisch* gesehen: als adäquates Mittel, um das Gemeinwesen zu erhalten oder zu verbessern. In einer solchen funktionalistischen Denkweise erscheint dann auch Machtmissbrauch als eine zu vernachlässigende Größe. In dieser Hinsicht besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen den autoritären und demokratischen Rechtfertigungsdiskursen. Erstere gehen vom „guten König“ aus, letztere vom potenziellen Tyrannen.

10.5 Kollektiv vor Individuum

Die autoritären Rechtfertigungsdiskurse beschwören die Einheit der Gemeinschaft oder des Kollektivs als wünschenswerte Alternative zur Demokratie. Uneingeschränkte individuelle Freiheit gilt als die Wurzel der Zerrissenheit in der Gesellschaft. Diese muss deswegen in den meisten der hier vorgestellten Denkbäude der normativen Vormacht des Kollektivs weichen. Es gibt keinen dem im

Liberalismus zentral stehenden vergleichbaren Gedanken der Selbstentfaltung des Individuums oder die Idee eines Strebens hin zu einem „autonomen Individuum“.

Es lassen sich allerdings unterschiedliche Ideen über die Art und Weise identifizieren, wie die Versöhnung von Individuum und Kollektiv begründet werden kann:

- Der sittliche Autoritarismus und Hegel sehen das individuelle Glück des Individuums nur in der und über die Gemeinschaft. Da die rationale Einsicht in diese natürliche Bestimmtheit der Menschen möglicherweise fehlt, wird auf Erziehung (und bei Hegel politische Bildung) durch die Gemeinschaft gesetzt. Auf diese Weise kann die Einsicht in die Identität von Allgemeinheit und Individualität erreicht werden.
- Der schützende Autoritarismus setzt nicht auf Bildung, sondern auf die mögliche rationale Einsicht in die Vorteile kollektiver Kooperation anstatt egoistischem Individualverhalten, die dann zum Machttransfer an einen Herrscher führt. Kollektiv und Individuum gehen nicht ineinander auf, sondern bleiben getrennte Einheiten. Die Anerkennung der Höherrangigkeit des Kollektivs und damit von Gesetzen beruht hier also einzig und allein auf der rationalen Einsicht in die Vorteile kollektiver Kooperation. Die Gemeinschaft ist ein Aggregat, aber keine moralische Gemeinschaft.
- Im religiösen und ideologischen Autoritarismus, den Heilslehren, bildet die Ideologie als geteilte Fiktion das Band, welches alle Individuen miteinander vereint und die Gemeinschaft schafft. Die Anerkennung der Heilslehre nimmt das Individuum unmittelbar in die Gemeinde oder revolutionäre Bewegung auf. Der gemeinsame Glaube an das zukünftige Heil schafft das permanente Band zum kollektiven Handeln. Die Anerkennung des gemeinsamen Ziels kann dazu führen, dass die Gemeinschaft als grundsätzlich höherwertiges Gut gegenüber den Einzelinteressen der Mitglieder des Kollektivs gilt. Diese müssen zurückstehen. In der Vorstellung vom zukünftigen Heil unterscheiden sich die Lehren des ideologischen Autoritarismus allerdings. Der Kommunismus erscheint als der Zustand individueller Glückseligkeit, in dem jeder nach seinen Bedürfnissen leben kann. Im Faschismus dagegen geht erfährt das gesellschaftliche Individuum im homogenem Volk bzw. „totalem Staat“ seine wahre Bestimmung.
- Auch der populistische Autoritarismus betont über die Vorstellung der Einheit des „Volkes“ (gegenüber den Eliten) die herausragende Bedeutung des Kollektivs, in dem das gesellschaftliche Individuum aufgeht.
- Machiavelli zeigt entgegen der bisherigen Annahmen von freiwilliger Unterordnung der Individuen unter das Kollektiv auch die Möglichkeit zwang-

hafter Unterordnung mit Hilfe von Gewalt als Band zwischen Individuen und Kollektiv auf. Die Individuen können auch hier rational den Nutzen einer solchen Herrschaft erkennen, die Schutz und Ordnung verspricht. Insofern passt Machiavellis Sichtweise zum schützenden Autoritarismus.

- Bei Schmitt ist der Souverän die unmittelbare Repräsentation des Volkes und von daher unantastbar. Die Individuen treten hier ihre Rechte ab und erkennen sich in der Person des Souveräns wieder. Dies impliziert den höherrangigen Charakter des Kollektivs vor dem Individuum. Die Gesellschaft sollte aber ihre Distinktion behalten zum Staat. Dies ist ähnlich zu Hegels sittlichem Staat.
- Der elitäre Autoritarismus schließlich versucht keine explizite Begründung einer Versöhnung von Individuum und Kollektiv. Die Stabilität autoritärer Herrschaft beruht aber, ähnlich wie bei den Heilslehren, auf der Einsicht in die Notwendigkeit gemeinsam geteilter „Derivate“ oder „politischer Formeln“. Diese schaffen die Bande unter den gesellschaftlichen Individuen und zwischen ihnen und den Herrschergruppen. Es sind kulturelle Mythen und große Erzählungen, die für die Integration der Individuen in die Gemeinschaft in einem Regime mit Elitenherrschaft möglich machen.

Das Verhältnis von Individuum und Kollektiv wird also unterschiedlich beurteilt, aber praktisch kein Diskurs verteidigt hierbei die Freiheitsrechte und die Autonomie der Individuen. Wenn die Gemeinschaft Zweck und Ziel ist, dann bleibt für das gesellschaftliche Individuum wenig Platz für Selbstbestimmung und Eigeninitiative.

10.6 Die Legitimitätsprinzipien und Herrschertypen autoritärer Herrschaft

Die autoritären Rechtfertigungsdiskurse unterscheiden sich in ihren Vorstellungen über die Legitimitätsprinzipien, die der politischen Herrschaft unterliegen sollen. Ich sehe verallgemeinernd vier solcher Legitimitätsprinzipien: Meritokratie, Organizismus, Machttransfer und die persönliche Eignung von Personen zum Regieren.

10.6.1 Das meritokratische Legitimitätsprinzip

Beim sittlichen Autoritarismus besteht das Legitimitätsprinzip aus der moralischen Haltung und dem „Wissen“ der Regierenden. Hier kommt das *meritokratische Prinzip* zum Tragen. Dies finden wir ansonsten auch beim religiösen Autoritarismus wieder, in dem einer religiösen „Denkaristokratie“ Macht verliehen wird sowie beim Marxismus-Leninismus, der die Leistung der „revolutionären Intellektuellen“, der Parteielite, hervorhebt. Die Autoritäten basieren ihre Überlegenheit und Legitimität also auf dem „Wissen“, breit gefasst als moralische Haltung und praktisches Wissen zum Regieren, das damit als Begründungsprinzip gelten kann. Der Herrschertypus ist der des „Gelehrten“.

Die Gelehrten besitzen „verliehene Macht“ (durch Gott, die Vernunft), die sie aufgrund ihrer besonderen erworbenen Fähigkeiten, die Fiktion – als externe Legitimitätsquelle – zu repräsentieren und zu vermitteln, erlangen. Die Philosophen bei Platon sind in der Lage, die Ideen des Schönen, Gerechten und Guten zu erkennen, die sie befähigen, gut zu regieren. Der Junzi bei Konfuzius befolgt die moralischen Regeln, die der Gesellschaft Harmonie versprechen. Die religiöse „Denkaristokratie“ verfügt über das Wissen, das Wort Gottes auszulegen und den Menschen den richtigen Weg zu weisen. Der revolutionäre Intellektuelle im Marxismus-Leninismus vertritt die „wahre Erkenntnis“ der marxistisch-leninistischen Lehre, die zur Abschaffung von Ausbeutung und Unterdrückung beitragen kann.

Die Machtressource ist hier das Wissen – im sittlichen Autoritarismus auch die vorbildliche Lebensführung –, das erworben werden kann. Bei Platon müssen die Philosophen auch besondere natürliche Fähigkeiten mitbringen, um sich dieses Wissen überhaupt aneignen zu können. Bei Konfuzius spielt dies keine Rolle, ebenso wenig wie beim ML oder beim religiösen Autoritarismus. Hier können zumindest der Idee nach alle, wenn sie den Willen aufbringen, in die „Denkaristokratie“ aufsteigen.

Mit Ausnahme von Konfuzius vertreten die Denker hier das Prinzip, dass diejenigen, die mit ihrem Wissensvorsprung an der Macht sind, von der Bevölkerung nicht absetzbar sind. Diejenigen, die „wissen“, können nicht von „Nicht-Wissenden“ hinterfragt werden. Das verleiht diesen Herrschern eine unantastbare Position. Allerdings bedarf es auch, einer strengen Selektion. Man muss sich der Aufgabe als „würdig“ erweisen. Auch im religiösen Autoritarismus bedarf es exzellenter Schriftenkenntnisse und langer Aufnahmezeiten, um in die Priesteraristokratie aufzusteigen. Im Marxismus-Leninismus bleibt dieser Aspekt der Selektion allerdings im Vagen. In allen Fällen aber ist der Aufstieg in die

Machtssphären einer Minderheit vorbehalten. Die „Wissenden“ haben das Recht, uneingeschränkt zu regieren.

Es ist leicht zu verstehen, warum hier jede Forderung nach Repräsentation, nach Mitsprache usw. verfehlt ist: Wenn es auf Kompetenz ankommt, können nicht Zufallsprinzipien, die durch ein Prinzip von Gleichheit vorherrschen würden, die Selektion von Politikern bestimmen. Gutes Regieren, „good governance“, bedarf der sorgfältigen Selektion der Besten. Der Herrschaftszugang ist hier also ausschließlich auf Kompetenz ausgerichtet, was auf Kosten der Repräsentativität geht.

10.6.2 Das Legitimitätsprinzip des fiktiven Machttransfers

Das zweite Prinzip ist die *Übergabe der Macht von den Bürgern auf den Herrscher*. Dieses Prinzip finden wir im schützenden Autoritarismus. Bei Hobbes geschieht der Transfer über die Denkfigur eines „Vertrages“, bei Bodin über die der „Schenkung“ der Macht durch die „vereinigten Haushalte“, die ebenso wie bei Hobbes, darum bemüht sind, gesellschaftliche Kooperation statt ständigen Bürgerkrieg untereinander zu erreichen. Bei Schmitt geschieht dies durch die Vorstellung eines Plebiszits. Die Übergabe dient der Herstellung von Einheit, Sicherheit und Ordnung zum Zwecke unbehelligter Kooperation.

Um dies zu leisten bedarf es einer Zentralisierung und Konzentration von Macht, die über Einzelinteressen hinweg entscheiden kann. Jede Begrenzung der politischen Macht würde das Ziel des Schutzes der Bürger gefährden. An der Spitze muss ein „*absoluter Alleinherrscher*“ stehen, der selbstherrlich entscheiden kann.

In all diesen Fällen lässt sich die Figur des Alleinherrschers analytisch als ein „*Treuhänder*“ darstellen, den ich schon in Kap. 2 erwähnt habe. Dem Treuhänder steht es frei, politische Macht ohne weitere Beschränkungen auszuüben. Treuhänder regieren absolutistisch. Dabei bedürfen sie aber keiner besonderen Fähigkeiten. Sie müssen nur in der Lage sein, Sicherheit und Schutz zu gewähren. Zwar hat das Volk kein Recht, den Treuhänder abzuberufen. Es handelt sich, wie Schmitt sagt, um „absolute Delegation“. Fehlender Schutz bedingt aber eine implizite Auflösung der Treuhänderschaft.

Die spezifische Legitimität beruht im Fall des fiktiven Machttransfers also darauf, dass das, was durch den Transfer implizit erwartet wird, nämlich die Stabilisierung und Garantie der Ordnung und Sicherheit, auch tatsächlich geleistet wird.

10.6.3 Das Legitimitätsprinzip der persönlichen Eignung

Mit diesem Legitimitätsprinzip lassen sich zwei unterschiedliche Typen von Herrschern begründen: der absolute Alleinherrscher ohne Machtauftrag und die Eliten.

10.6.3.1 Machiavelli: der absolute Alleinherrscher ohne Machtauftrag

Machiavelli setzt bei der Legitimität autoritärer Herrschaft auf die charismatische Kraft auserwählter Personen. Der Fürst, der die Legitimität zum Handeln beansprucht, hat diese – ohne dass hier das Volk ins Spiel käme – aufgrund bestimmter persönlicher Eigenschaften, die es ermöglichen, den Zerfall des Gemeinwesens aufzuhalten oder dieses neu aufzubauen. Im Unterschied zum meritokratischen Legitimitätsprinzip schenkt Machiavelli dem Wissen keine Aufmerksamkeit, sondern es ist die Entschlossenheit des Handelns, der Willenscharakter, die „virtú“, die zählt. Die Legitimität des „Fürsten“ ist allerdings für Notzeiten gedacht, wie bei Schmitt für den „Ausnahmезustand“. In den „Discorsi“, in denen Machiavelli die Republik diskutiert, braucht der „Fürst“ dagegen der Unterstützung und der Mitsprache durch die Bürger. Im „Principe“ aber ergreift der Fürst selbst die Macht. Sie wird ihm nicht gegeben. Er übt die Macht selbstherrlich aus. So erscheint er zunächst als „Tyran“, nur auf Sicherung seiner Herrschaft bedacht und das mit allen Machtmitteln, die ihm zur Verfügung stehen, durch keinerlei Gegenmächte eingeschränkt.

Für Machiavelli ist es aber entscheidend, dass der „Fürst“ über den Machterhalt und die uneingeschränkte Machtausübung zur Sicherung und zum Schutz der Gemeinschaft beiträgt. Wenn er hierin versagt, wird er untergehen und jemand anders tritt an seine Stelle, der die richtige „virtú“ mitbringt, um das Gemeinwesen zu retten. Der Herrschertypus des „Fürsten“ wird so gleichsam zum „Treuhand“ wider Willen – Hegel würde sagen über die „List der Vernunft“. Einen treuhänderischen Akt der Übergabe von Macht gibt es bei Machiavelli nicht. Der „Fürst“ erfüllt aber dieselbe Rolle für die Gemeinschaft wie die Alleinherrscher bei Hobbes, Bodin und Schmitt. Der Schutz des Gemeinwesens ist sein übergeordnetes Ziel und schränkt, genau wie bei Bodin, Hobbes und Schmitt die Möglichkeiten willkürlichen Herrschens ein. In diesem Sinne ist er dann nicht mehr ein Tyrann, sondern absoluter Alleinherrscher, allerdings ohne Machtauftrag durch den Bürger.

10.6.3.2 Die Eliten im elitären Autoritarismus

In dem Bestreben, eine „kompetente“ Regierung zu errichten, lassen sich die *Eliten*, die im elitären Autoritarismus im Mittelpunkt stehen, von den „Gelehrten“ im „meritokratischen Legitimitätsprinzip“ unterscheiden. Dies in erster Hinsicht durch die Beanspruchung der anderen Legitimitätsquelle, die in diesem Fall „intern“ ist. Es bedarf, um die besondere Stellung der Eliten zu begründen, keiner Machtverleihung über externe Fiktionen. Es sind die natürlichen Eigenschaften und dann auch die besonderen Fähigkeiten zum Regieren, die den Eliten „natürliche Macht“ geben. Eines besonderen Erwerbs dieser Eigenschaft bedarf es nicht, ebenso wenig wie eines Machttransfer seitens der Bürger, obwohl letzterer der Theorie nach nicht ausgeschlossen ist. Er ist aber bedeutungslos für den Legitimitätsanspruch.

Im Unterschied zu allen anderen Theorien sieht der elitäre Autoritarismus Elitenherrschaft als unabhängig von bestimmten politischen Regimen an. Sie existiert sowohl in demokratischen wie in autoritären Systemen.

Elitäre Herrschaft ist nach Ansicht ihrer Vertreter auf ewig angelegt. Sie ist eine Grundstruktur sozialen Zusammenlebens, die sich gleichsam natürlich herausbildet und – aufgrund der immer bestehenden Ungleichheit an natürlicher Ausstattung zwischen den Menschen – immer wieder reproduziert wird. Was sich lediglich ändert, ist die Zusammensetzung der Eliten – und damit auch ihre Fähigkeiten die Stabilisierung des Gemeinwesens – das eigentliche normative Fernziel des elitären Autoritarismus – zu erreichen.

Die richtige Durchmischung der Eliten mit bestimmten Elitentypen wird zum Erfordernis an gesellschaftliche Stabilität. Die lange andauernde Dominanz eines bestimmten Elitentypus führt dagegen der Theorie nach zu Dekadenz und revolutionären Umwälzungen, in denen Eliten aus dem Volk, die über die zur Stabilisierung nötigen besonderen Eigenschaften verfügen, die Macht übernehmen. Dieser ständige Wechsel von Machteliten ist ein geschichtlich notwendiges Phänomen. Die Rolle der „Masse“ ist dabei passiv.

10.6.4 Das organizistische Legitimitätsprinzip

Die Fiktion des Organizismus, in der Herrscher und Bürger als organisch verbundene Einheit und Herrschaft funktionalistisch gedacht ist, verschafft den Herrschern eine Legitimität als Verkörperung eines fiktiven „Volkswillens“. Der Herrschertypus versinnbildlicht hier den „*Einiger*“.

In Hegels „vernünftigem Autoritarismus“ ist es der „konstitutionelle Monarch“, der an der Spitze des „Organismus“ steht in dem jede politische Institution ihren funktionalen Platz hat. Der Monarch ist gebunden durch die „lebendige Verfassung“, die gelebte Geschichte und Kultur eines Volkes.

Der „Führer“ im Faschismus ist durch „Blutsbande“ mit dem Volk verbunden und verschafft dem Volk die Einheit. Die Akklamation ist seine direkte Bestätigung. Es gibt praktisch keine Einschränkungen für selbstherrliche Entscheidungen des Führers.

Der „Cäsar“ lebt oft noch in demokratischen Systemen und muss sich mit parallel existierenden Institutionen als Gegenmacht auseinandersetzen. Auch er basiert seine Macht auf Akklamation und kann hierüber eine höhere Legitimität im politischen Prozess als die gewählten Repräsentanten des Volkes beanspruchen. Je mehr Macht er an sich reißt, um so mehr kann er wie ein Führer regieren.

„Einiger“ sind immer Einzelpersonen. Es handelt sich immer um personale Herrschaft (obwohl die Partei als zusätzliches Machtinstrument hinzutreten kann). Einiger brauchen keines besonderen Nachweises ihrer Leistungen. Die einzige Fähigkeit, die sie mitbringen müssen, ist die gefühlte Einheit des Volkes herzustellen.

Der Einiger ist genauso unfehlbar wie der Gelehrte. Er ist integraler Bestandteil des Ganzen und lebt für das Volk. In einem Organismus kann es auch keine Verfahren zum Absetzen des Herrschers geben. Nirgendwo wird in diesen Diskursen diskutiert, was zu tun wäre, wenn der Führer versagt. Dies ist ja auch schlecht zu verifizieren. Da der Führer nicht durch das Volk eingesetzt wird, sondern aufgrund seiner besonderen Führungseigenschaften seinen berechtigten Platz einnimmt, kann man ihn auch nicht absetzen. Organistische Herrschaft ist für ewig gedacht. Es handelt sich hier auch nicht um einen Schenkungsakt oder einen Vertrag zwischen Herrscher und Beherrschten. Der Führer und das Volk entstehen gemeinsam, sie sind beides Teile desselben Organismus, der nur durch ihrer beider Existenz lebt. Der Herrscher erlangt seine Position aufgrund „natürlicher“ Fähigkeiten.

10.7 Die Herrschaftsorganisation in den Autoritarismuskursen

Trotz der vier unterschiedlichen Legitimitätsprinzipien, auf denen die autoritäre Herrschaft basiert und der korrespondierenden Herrschertypen, sind die verschiedenen Rechtfertigungsdiskurse doch relativ ähnlich in ihrer Wahl der „Herrschaftsorganisation“. Im Großen und Ganzen entsprechen sie den empirischen

Befunden zu den autoritären Regimen, die in Kap. 2 genannt wurden. Es lassen sich aber einige Nuancierungen anbringen.

1. Beim „*Herrschaftszugang*“ spielt, wie erwartet, die repräsentative Vertretung der Bürger in der Politik kaum eine Rolle. Selbstherrliches Entscheiden steht im Spannungsverhältnis mit einem demokratischen Ernennungsverfahren. Es gibt in den hier präsentierten Diskursen allerdings zwei, in denen Repräsentation zumindest erwähnt wird und als möglicher Bestandteil einer autoritären Herrschaftsorganisation betrachtet wird:
 - Hegel sah eine ständische Selbstverwaltung und eine gewählte Vertretung der bürgerlichen Stände in einer Kammer vor. Dies bedeutete Teilhabe der bürgerlichen Gesellschaft an der Gesetzgebung, aber weder ein Recht zur Auswahl des Monarchen noch Veto- oder Letztentscheidungsrechte. Die Entscheidungshierarchie war hierdurch nicht berührt. Die Funktion der Kammern verlieh den Ständen und ihren Vertretern „Voice“, nicht Widerspruch. Sowohl die Selbstverwaltung wie die Kammern waren als Teil eines eher korporatistisch organisierten Staates gedacht, als organische Bestandteile eines Ganzen, in dem die einzelnen Teile funktional zusammenarbeiten.
 - Der elitäre Autoritarismus ist indifferent gegenüber dem institutionellen Regimetypus. Eine Elitenherrschaft kann auch mit repräsentativen Wahlen bestehen. Aber die Darstellung der Theorie machte deutlich, dass selbst diese Möglichkeit der Bürgerbeteiligung im Endeffekt nur auf eine Akklamation hinauslief, da den Eliten genügend Mittel zur Manipulation der Wahlen und außerdem die Macht der Kandidatenselektion zur Verfügung stand. Eine rationale Wahl von selbstbestimmten Bürgern findet nach der Sichtweise des elitären Autoritarismus nie statt.

Ansonsten spielt weder die politische Repräsentation des Bürgers noch die Förderung zivilgesellschaftlichen Lebens eine Rolle in den autoritären Rechtfertigungsdiskursen. Stattdessen bewahrheitet sich, dass Selektion über Kooptation tatsächlich eine wichtige Rolle für autoritäre Herrschaft besitzt. Hinzu kommen Verfahren der Akklamation. Schließlich konnte den Bürgern aber auch jede Form der Beteiligung an der Selektion von Machthabern oder Möglichkeiten des Aufstiegs in die politischen Machtsphären verweigert werden. Ich möchte diese Möglichkeiten der Organisation des Herrschaftszugangs zu autoritären Systemen kurz anhand der Rechtfertigungsdiskurse aufzeigen.

Die *Kooptation* ist ein Selektionsprinzip von oben, um neue Mitglieder in die Herrschergruppen zu integrieren. Den Bürgern kommen hier keine eigenen

Mitbestimmungsrechte zu. Allerdings kann es für einzelne Bürger möglich sein, über ein solches Kooptationsverfahren in den Machtapparat aufzusteigen. Die Selektion kann auf breiter Grundlage in der Bevölkerung stattfinden. So etwa ist es im Konfuzianismus vorgesehen und auch bei Hegel ist der Aufstieg in die staatliche Bürokratie und Exekutive möglich. Dadurch wird die Kooptation kein demokratisches Verfahren der Repräsentation. Ihre Logik ist das „Merit-System“, die strenge Selektion aufgrund von besonderer Eignung, die einem mit „Gelehrten“ besetzten Machtapparat entspricht. Sie ist ein elitäres Verfahren, über das immer nur eine kleine Minderheit in den Vorteil einer Teilhabe an der Macht kommen kann. Die Kooptation ist aber auch kein reines Willkürverfahren. Ihre Logik ist der Erhalt kompetenter Führung zum Vorteil des Gemeinwesens.

Auch bei Platon fand eine Selektion von oben statt, um fähige Nachfolger der regierenden Philosophen aufzunehmen. Die Selektion beschränkte sich hier aber auf eine Klasse der Gesellschaft, die Kriegerklassen, und nicht die ganze Bevölkerung. Und auch bei Konfuzius dürfte in der Realität – ich hatte es bereits gesagt – wohl nur die gehobene Schicht der Gesellschaft in der Lage gewesen sein, am Selektionswettbewerb teilzunehmen. Das Kooptationsprinzip sollte auch im Marxismus-Leninismus Anwendung finden. Allerdings bleibt hier das Verfahren in der Theorie wie gesagt undurchsichtig. Auch im elitären Autoritarismus wird das Kooptationsprinzip als funktionales Mittel zum Erhalt der Elitenmacht gesehen. Allerdings ist das Rekrutierungsfeld in diesem Fall nicht auf die Bevölkerung an sich ausgerichtet, sondern auf die Eliten in der Bevölkerung, die das Potenzial für kompetente Herrschaft mit sich bringen. Das entspricht der Logik einer „Selektion der Besten“.

Akklamation ist die direkte Alternative zur Repräsentation als mögliche direkte Beteiligung der Bevölkerung bei der Auswahl von Herrschern. In der Akklamation wird das Volk als Souverän anerkannt. Sie verleiht ihm aber keine wirkliche Macht. Die Akklamation beruht auf dem „expressive voting“, auf der emotionalen Zustimmung zum Führungspersonal. Sie erfolgt aufgrund von Symbolik, Ritualen und Stimmungen und nicht aufgrund von rational getroffenen Entscheidungen. Sie ist „nicht-authentisch“ (Schmidt 1995, Stichwort Authentizität).

Die Akklamation ist das zentrale Beteiligungsverfahren im Faschismus sowie im populistischen Autoritarismus und, wie gerade angedeutet, eigentlich auch in der Lesart des elitären Autoritarismus über das Funktionieren von Demokratie. Hegel baut seine Position des Monarchen dagegen nicht auf der Akklamation auf. Sein „konstitutioneller Monarch“ braucht keine Zustimmung der Bevölkerung. Die Einheit mit dem Volk, die ansonsten

im organisistischen Denken zentral steht, erfolgt hier über die „gelebte Verfassung“. Der Monarch selbst ist durch Geburt in seine Rolle hineingewachsen.

Nur die Denker des schützenden Autoritarismus lehnen – mit Ausnahme von Schmitt, der für die Akklamation über das Plebiszit plädiert – jede Beteiligung der Bevölkerung an der Herrschaft ab. Es braucht keine Repräsentation, die nur wieder den Meinungskonflikt ins politische System tragen würde, aber auch keine Akklamation. Mit der Übergabe der Macht an den Alleinherrscher entledigt sich die Bevölkerung ihres Rechtes an jeglicher Teilhabe. Eine Zustimmung in irgendeiner Form passt da nicht mehr hinein. Auch die Kooptation will nicht zu einem System passen, in dem dem Herrscher entweder keine besonderen Fähigkeiten zugeschrieben werden müssen, um herrschen zu dürfen (Hobbes, Bodin) oder der Herrscher gerade besondere natürliche Fähigkeiten mit sich bringt, die aber nicht erlernt werden können und auch nicht übertragbar sind (Machiavelli).

2. „*Abwahl*“: Sind die Herrscher einmal im Amt, so sieht eigentlich nur der populistische Autoritarismus die Möglichkeit der Absetzung des Cäsars durch die Bürger vor. Ansonsten haben diese keinerlei direkten Möglichkeiten, auf die Abwahl der Herrscher zu dringen. Dem entspricht auch, dass die Denker bis auf Hobbes und Bodin praktisch auch kein Widerstandsrecht thematisieren, dass bei Versagen der Herrscher den Bürgern rechtmäßig zustehen könnte. Und auch bei Hobbes und Bodin bleibt die Anspielung hierauf eher versteckt und suggeriert wohl nicht mehr als die Möglichkeit passiven Widerstands. In manchen Diskursen wird allerdings eine normative Verpflichtung auf Abdankung formuliert: Dies zeigt sich bei Konfuzius und auch bei Hobbes wird angedeutet, dass der „Leviathan“ sein normatives Recht auf Herrschaft verlieren könnte. Der elitäre Autoritarismus und auch Machiavelli sehen Herrschaft als Machtspiel, in dem erfolglose „Fürsten“ oder „dekadente Eliten“ durch neue Herrscher oder Eliten aus dem Amt gedrängt werden können. Dies impliziert keine Beteiligung des Volkes wohl aber die Möglichkeit des Machtverlustes.
3. „*Herrschaftsweise*“: Die Maximierung der Entscheidungsfreiheit der Herrscher wird, wie oben gezeigt, meist mit ihrer Politik „für das Volk“ gerechtfertigt. Eine Politik durch und vom Volk gibt es in keinem der Diskurse. Die Entscheidungsstruktur ist in den meisten Fällen monistisch. Politische Opposition und institutionelle Gegengewichte werden praktisch überall als irrelevant betrachtet. Eine „Machtkontrolle“ erübrigt sich angesichts der unterstellten positiven Eigenschaften der autoritären Herrscher. Gewisse Einflusstrukturen zum Vorteil der Bevölkerung scheint es beim ver-

nünftigen, populistischen und elitären Autoritarismus zu geben. In allen drei Fällen aber, so wurde gezeigt, handelt es sich letztendlich nicht um reale Macht: in Hegels sittlichem Staat sind die politischen Institutionen mit Vertretern der Stände als Teil eines korporatistisch-organisatorischen Gebildes gedacht, als politische Einheit, in der das Ganze und nicht die Äußerung der individuellen Interessen der Bevölkerung bei Entscheidungsfindung zentral stehen soll. Die Elitenherrschaft in der Demokratie kann auf Wahlen und auch Parlamenten beruhen. Tatsächlich kann dies aber nicht die Vorherrschaft der Eliten bei den politischen Entscheidungen gefährden. Und die Befragung des „Volkes“ in Plebisziten beim populistischen Autoritarismus beruht rein auf Akklamation und entspricht damit nicht dem demokratischen Prinzip der pluralistischen Meinungsbildung.

4. „*Herrschaftsanspruch*“: Es gibt gewisse Unterschiede in Bezug auf Forderungen nach den Eingriffsmöglichkeiten des Staates bzw. der rechtsstaatlichen Absicherung der Privatsphäre gegenüber staatlichen Eingriffen. Der religiöse und der ideologische Autoritarismus sind in ihren Ansprüchen der ideellen (der religiöse Autoritarismus) und auch materiellen (der ideologische Autoritarismus) Kontrolle wohl weitest gehend. Aber auch Platon verfolgte ein gesinnungsethisches Programm, über das die Bürger „Gemeinschaftssinn“ lernen sollten. Dem Staat kam dabei die zentrale Aufgabe von Erziehung und Kontrolle zu. Trotzdem blieb bei ihm die Verfolgung des individuellen Glücks oberstes Ziel.

Staatliche Autorität ist aber nirgendwo einem rechtsstaatlichen Kontrollverfahren unterlegen, das durch die Bürger einklagbar wäre.

5. „*Ermächtigung der Bürger*“: Eine politische Ermächtigung des Bürgers ist Anathema für die autoritären Rechtfertigungsdiskurse. In vielen Fällen wird dem Bürger unterstellt, nicht das nötige Rüstzeug mitzubringen, um selber politische Macht sinnvoll auszuüben. Hegel betrachtete aber zumindest die politische Erziehung der Bürger als notwendig an, jedoch nicht, um das freie politische Subjekt zu schaffen, sondern um den Bürger zum Verständnis der politischen Geschäfte zu befähigen, was zu ihrer „Versöhnung“ mit dem Gemeinwesen beitragen konnte.

Der Bürger bleibt durchweg in allen Diskursen unpolitisch und sollte es auch sein. Er ist Untertan und nicht Partizipant. Auch die Akklamation, die den Herrschaftszugang in manchen Diskursen regeln soll, beruht nicht auf rationalen Entscheidungen der Bürger, sondern ist emotionale Zustimmung zur Herrschaft.

Wenn man sich diese verschiedenen Aspekte der Herrschaftsorganisation anschaut, dann kann man behaupten, dass sich die normativen Theorien

autoritärer Herrschaft von der „Herrschaftsorganisation“ her tatsächlich als die Antipoden zu einem Modell der Volkssouveränität entwickelt haben. Hervorzuheben ist aber noch einmal, dass man in Bezug auf die „Herrschaftsweise“, genauso wie die Diskurse zur Volkssouveränität, eine Politik „für das Volk“ angestrebt wird, ohne dabei eine Politik „des Volkes“ oder „durch das Volk“ zu akzeptieren. Institutionell unbegrenzte Entscheidungsfreiheit der Herrschenden begünstigt nach den Denkern der autoritären Rechtfertigungsdiskurse gerade eine solche Politik „für das Volk“, während es bei den demokratischen Rechtfertigungsdiskursen immer wieder Zweifel gibt, inwiefern die politische Ordnung tatsächlich eine solche Politik „für das Volk“ gewährleisten kann (angesichts der richtigen Selektion von Politikern, der Annahme eines Eigennutzens in der Politik usw.). Das ist im Fall der autoritären Rechtfertigungsdiskurse aber argumentativ nur möglich, weil eine grundsätzliche normative Beschränkung der Machthaber unterstellt wird: durch einen Moralpakt, einen „Vertrag“ mit den Bürgern, durch das Gesetz Gottes, durch die Erkenntnis des „wahren Wissens“ oder durch die symbolische Verkörperung der Einheit des Volkes. All dies sind die unterstellten Mechanismen, die es vermögen, *ohne Einfluss der Bürger* zu einer Regierung zum Vorteil „für das Volk“ zu kommen. Dies ist auch die grundsätzliche Rechtfertigung für autoritäre Herrschaft.

In Bezug auf das autoritäre Regieren bzw. das Herrschaftsmodell oder die Herrschaftsorganisation weisen die autoritären Rechtfertigungsdiskurse also trotz der unterschiedlichen Rechtfertigungsmodelle eine relative Einförmigkeit auf, die auch dem gängigen Bild autoritärer Regime heute entspricht. Die hier präsentierten Legitimitätsdiskurse in der politischen Ideengeschichte weisen auch durchaus Affinitäten mit heute existierenden Herrschaftsformen auf und könnten in dieser Hinsicht heuristische Einsichten ergeben: dem Typus des „Cäsar“ mit seiner Verankerung in der plebiszitären Demokratie könnte etwa die autoritäre Herrschaft eines Putin in Russland, aber auch eines demokratisch gewählten Trump in den USA oder eines Bolsonaro in Argentinien entsprechen; die Dominanz der „revolutionären Intellektuellen“ organisiert in der Einheitspartei ist immer noch in China zu finden; der Anspruch moralischer Reinheit und absoluter Führungskompetenz wie wir sie in der „Meritokratie“ des sittlichen Autoritarismus diskutiert finden, ist das Selbstbildnis der autoritären Herrschaft in Singapur; „Priesterherrschaft“ hat sich im Iran etabliert; dem Bild des „konstitutionellen Monarchen“, wie Hegel es entworfen hat, entsprechen etwa die Monarchen in Marokko oder Thailand; „absolute Alleinherrscher“, die vorgeben, nur die Stabilität und Entwicklung des Gemeinwesens im Blick zu haben, finden wir vielfältig in Afrika, zum Beispiel in Ruanda; die Gedanken des elitären Autoritarismus über „Elitenherrschaft“ und Elitenzirkulation ließen sich auf ein

autoritäres Regime wie Venezuela anwenden, wo man in den Begrifflichkeiten von Pareto die Herrschaft einer „Löwenelite“ diagnostizieren könnte, die, aufgrund ihrer „Dekadenz“ im Begriff steht von den „Füchsen“ abgelöst zu werden. Faschistische Führer dagegen, man muss dies nicht bedauern, sind im Moment noch nicht aufgestanden.

Die in der politischen Ideengeschichte entworfenen Rechtfertigungsdiskurse haben dementsprechend möglicherweise auch heute noch einen heuristischen Wert, der es erlaubt, die unterschiedlichen Legitimitätsstrategien autoritärer oder quasi-autoritärer und zum Teil sogar demokratischer Regime zu verstehen. Dies weiter auszuwerten ist aber nicht die Absicht in diesem Buch.

10.8 Schlussbemerkung

Die Rechtfertigung autoritärer Herrschaft ist über mehr als zwei Jahrtausende hinweg ein immer wiederkehrendes Thema in der politischen Ideengeschichte gewesen und bei den bekanntesten Philosophen zu finden. Es ist kein Nebenthema, obwohl aus offensichtlichen Gründen die Rechtfertigung der Volkssouveränität den zentralen Platz in den politikwissenschaftlichen Diskussionen eingenommen hat. Die Begründungen hierfür sind unterschiedlich, lassen sich aber auf vier zentrale Rechtfertigungsdiskurse – Meritokratie, Machttransfer, Organizismus, persönliche Eignung – und vier Herrschertypen – Gelehrte, absolute Alleinherrscher mit und ohne Machtauftrag, Eliten und Einiger – reduzieren. Alle vier aber bewahren eine deutliche Distanz zu den normativen (und institutionellen) Vorstellungen eines Modells der Volkssouveränität. Sie propagieren gemeinsam ein Herrschaftsmodell, bei dem der Herrschaftszugang über Selektion und Kooptation, Akklamation oder Verweigerung der Teilnahme erfolgt, die Herrschaftsweise durch die Forderung nach einer Maximierung der Entscheidungsfreiheit für Regierende gekennzeichnet ist; eine grundsätzlich gemeinwohlorientierte Politik der Herrschenden unterstellt wird; eine monistische Herrschaftsstruktur gegeben ist und ein Desinteresse für die politische Ermächtigung des Bürgers besteht. Bis auf die gemeinwohlorientierte Politik erweisen sich diese Diskurse in allen Punkten bei der Herrschaftsorganisation als die Antipoden zu demokratischen Rechtfertigungsdiskursen.

Literatur

Schmidt, M. G. (1995). *Wörterbuch zur Politik*. Stuttgart: Kröner.